

**PENGARUH KONDISI SOSIAL POLITIK TERHADAP PENAFSIRAN
AL-QUR'AN
(Studi Komparatif Penafsiran Sayyid Quthb dan Ibnu Katsir
Tentang Jihad)**

TESIS

Diajukan Kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Sebagai Salah Satu Persyaratan Menyelesaikan Studi Strata Dua
Untuk Memperoleh Gelar Magister Agama (M.Ag)



Oleh :
HERI HAMDANI
NIM :14042010477

**PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT PTIQJAKARTA
2019 M. / 1440 H.**

ABSTRAK

Heri Hamdani: Pengaruh Kondisi Sosial Politik Terhadap Penafsiran Al-Qur'an (Studi Komparatif Penafsiran Sayyid Quthb dan Ibnu Katsîr Tentang Jihad)

Syariat jihad kini dihadapkan pada dua tampilan yang seolah-olah bertolak belakang satu sama lain. Di satu pihak, jihad menjadi ruh perubahan untuk menjadi pribadi yang lebih baik dengan meningkatkan kualitas pengamalan terhadap nilai-nilai keimanan kepada Allah SWT. Sementara di sisi lain yang lain, jihad menjadi sebuah pergerakan fisik untuk melakukan konfrontasi kepada pihak-pihak yang mengusik kenyamanan kaum muslim dalam melaksanakan ajaran Islam. Hal yang kedua menyebabkan pandangan terhadap jihad menjadi sesuatu yang menakutkan. Padahal, penyikapan makna jihad dalam Al-Qur'an yang ditafsirkan melalui kitab-kitab tafsir dapat ditelusuri melalui konteks kondisi mufassir ketika menafsirkan makna jihad itu sendiri.

Penelitian ini berangkat dari teori bahwa hasil pemikiran manusia tidak bisa dilepaskan dari kondisi lingkungan yang menyelimutiya. Hasil pemikiran adalah ekspresi proses komunikasi pemikir dengan lingkungannya. Berangkat dari hal itulah, terdapat isyarat betapa urgennya pemahaman terhadap kondisi sosial, budaya, politik dan keagamaan yang berkembang.

Tujuan penelitian ini adalah untuk mengetahui bagaimana penafsiran jihad menurut Sayyid Quthb dalam Tafsir Fi Zhilâl Al-Qur'ân yang dikomparasikan dengan penafsiran Ibnu Katsîr terhadap jihad dalam Tafsir Al-Qur'ân Al-Azhîm. Penelitian menggunakan metode deskriptif kualitatifsedangkanpenentuan bahan Penelitian ditunjang dengan library research. Bahan-bahan penelitian baik yang primer atau skunder dikumpulkan kemudian diolah melalui analisa deduktif komparatifsehingga mendapatkan ilustrasi yang jelas dan utuh terhadap penafsiran makna jihad menurut Ibnu Katsîr yang mewakili mufassir klasik dan Sayyid Quthb yang mewakili mufassir kontemporer dengan karyanya masing-masing.

Dalam perspektif penulis, Ibnu Katsîr cenderung lebih inklusif dan lebih moderat dalam memaknai jihad dalam Al-Qur'an. Menurutnya jihad adalah mencurahkan seluruh kemampuan fisik dalam amal, yang dimulai dengan jihad melawan syetan, kemudian berjihad melawan kezholiman dan kerusakan yang ada pada masyarakat barulah setelah itu berjihad melawan kaum kafir dan orang munafik.

Berbeda dengan Sayyid Quthb yang cenderung eksklusif dalam memaknai jihad dalam Al-Qur'an. Menurutnya jihad bersifat agresif, ofensif bukan defensif. Hal ini karena watak ajaran islam adalah ofensif

menyebarkan rahmat melalui dakwah islam kepada seluruh insan. Oleh karena itu, jika terdapat berbagai macam kepentingan yang menghalangi dakwah Islam, apapun wujudnya; penguasa, pemerintahan, bahkan agama akan dihilangkan terlebih dahulu melalui syariat jihad. Perbedaan penafsiran ini dapat kita fahami, manakala melihat kondisi Sosial Politik yang berbeda antara kedua mufassir dalam menafsirkan jihad.

ABSTRACT

Heri Hamdani: Effects of Social Political Conditions on Interpretation of the Qur'an (Comparative Study of the Interpretation of Sayyid Qutb and Ibn Kathir About Jihad)

The jihad shari'a is now faced with two views that seem to contradict each other. On the one hand, jihad is a spirit of change to become a better person by increasing the quality of practice towards the values of faith in Allah SWT. While on the other hand, jihad is a physical movement to confront those who disturb the comfort of Muslims in carrying out Islamic teachings. The second thing caused the view of jihad to be something frightening. In fact, the attitude of the meaning of jihad in the Qur'an which is interpreted through interpretive books can be traced through the context of the exegetical condition when interpreting the meaning of jihad itself.

This research departs from the theory that the results of human thought cannot be separated from the surrounding environmental conditions. The thoughts are expressions of the communication process of thinkers with their environment. Departing from that, there is a sign of the urgency of understanding the evolving social, cultural, political and religious conditions.

The purpose of this study is to find out how the interpretation of jihad according to Sayyid Qutb in the Tafsir Fî Zhilâl Al-Qur'ân is compared with the interpretation of Ibn Kathir on jihad in the Qur'anic Interpretation of Al-Azhîm. The research uses descriptive qualitative method while the determination of research material is supported by library research. The primary or secondary research materials are collected and then processed through comparative deductive analysis so that they get a clear and intact illustration of the interpretation of the meaning of jihad according to Ibn Katsir representing classical mufasssir and Sayyid Quthb who represent contemporary interpreters with their respective works.

In the author's perspective, Ibn Kathir tends to be more inclusive and more moderate in interpreting jihad in the Qur'an. According to him, jihad is devoting all physical abilities in charity, which begins with jihad against satan, then jihad against martyrdom and the damage that exists in society is only after jihad against unbelievers and hypocrites.

In contrast to Sayyid Qutb who tends to be exclusive in interpreting jihad in the Qur'an. According to him jihad is aggressive, offensive rather than defensive. This is because the nature of Islamic teaching is offensive to spread grace through Islamic da'wah to all human beings. So if there are parties who hinder this mission, whatever its form; rulers, governments, even religions can be removed first through the jihad law. We can understand this difference in interpretation, when we look at the different

conditions of Political Socialization between the two interpreters when interpreting jihad.

الملخص

هيري حمداني: تأثير الظروف الاجتماعية والسياسية على تفسير القرآن الكريم (دراسة مقارنة لتفسير سيد قطب وابن كثير للجهاد)

يواجه الجهاد الشرعي الآن وجهان يبدو أنهما يتعارضان مع بعضهما البعض. من ناحية ، الجهاد هو روح التغيير ليصبح شخصاً أفضل من خلال تحسين جودة ممارسة قيم الإيمان بالله سبحانه وتعالى. بينما من ناحية أخرى ، يصبح الجهاد حركة جسدية لمواجهة الأحزاب التي تزعج راحة المسلمين في تنفيذ التعاليم الإسلامية. الأمر الثاني يجعل رؤية الجهاد شيء مخيف. في الواقع ، يمكن تتبع موقف المعنى من الجهاد في القرآن الذي يتم تفسيره من خلال كتب التفسير من خلال سياق شروط البيئة عند تفسير معنى الجهاد نفسه.

هذا البحث يخرج من النظرية القائلة بأن نتائج الفكر الإنساني لا يمكن فصلها عن الظروف البيئية المحيطة بها. نتيجة للتفكير هو التعبير عن عملية التواصل للمفكرين مع بيئتهم. عند الخروج من هناك ، هناك إشارة على الحاجة الملحة لفهم الظروف الاجتماعية والثقافية والسياسية والدينية المتنامية. وكان الغرض من هذه الدراسة هو تحديد كيفية تفسير الجهاد سيد قطب في تفسير في ظلال القرآن أن يقارن مع تفسير ابن كثير ضد الجهاد في تفسير القرآن العظيم. استخدمت الدراسة أسلوباً وصفيًا نوعيًا بينما تم دعم تحديد مادة البحث بواسطة بحث المكتبات. المواد البحثية سواء الأولية أو الثانوية التي تم جمعها ومعالجتها بعد ذلك من خلال تحليل مقارنة لاستنتاجي حتى الحصول على التوضيح واضحة وكاملة من تفسير لمعنى الجهاد وفقا لابن كثير تمثل المعلقين الكلاسيكية وسيد قطب الذي يمثله له المعلقين المعاصرين على التوالي.

من وجهة نظر الكاتب ، يميل ابن كثير أن يكون أكثر شمولاً وأكثر اعتدالاً في تفسير الجهاد في القرآن. ووفقاً له ، فإن الجهاد يكرس كل القدرات البدنية للجمعيات الخيرية ، التي تبدأ بالجهاد ضد الشيطان ، ثم الجهاد ضد الغيرة والضرر الذي يلحق بالجمتمع فقط بعد ذلك الجهاد ضد الكفار والمنافقين. على عكس سيد قطب الذي يميل إلى أن يكون حصرياً في تفسير الجهاد في القرآن. وفقاً له ، الجهاد عدواني ، هجوم ، لا دفاعي. هذا لأن طبيعة تعاليم الإسلام هي هجوم لنشر النعمة من خلال التبشير الإسلامي لجميع الناس. بحيث إذا كانت هناك أطراف تمنع هذه المهمة ، مهما كان الشكل ؛ يمكن القضاء على الحكام والحكومات وحتى الأديان أولاً من خلال الشريعة الجهادية. يمكننا فهم هذا الاختلاف في التفسير عندما نرى الظروف الاجتماعية والسياسية المختلفة بين المترجمين الفورين عند تفسير الجهاد.

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Heri Hamdani
Nomor Induk Mahasiswa : 14042010477
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Tesis : PENGARUH KONDISI SOSIAL POLITIK
TERHADAP PENAFSIRAN AL-QUR'AN
(Studi Komparatif Penafsiran Sayyid Quthb
dan Ibnu Katsir Tentang Jihad)

Menyatakan bahwa:

1. Tesis 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 Tesis ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Institut PTIQ dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 30 Oktober 2018

Yang m



HERI HAMDANI

TANDA PERSETUJUAN TESIS

ENGARUH KONDISI SOSIAL POLITIK TERHADAP PENAFSIRAN AL-
QUR'AN
(Studi Komparatif Penafsiran Sayyid Quthb dan Ibnu Katsir Tentang Jihad)

TESIS

iajukan kepada Pascasarjana Program studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
untuk memenuhi syarat-syarat memperoleh gelar
Magister Agama

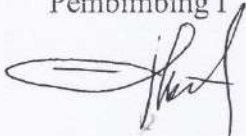
Disusun oleh :
HERI HAMDANI
NIM : 14042010477

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

Jakarta, 30 Oktober 2018

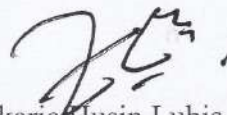
Menyetujui

Pembimbing I



Dr. Abdul Rouf, Lc., M.Ag

Pembimbing II



Dr. Zakaria Husin Lubis, MA. Hum

Mengetahui,
Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi Ilmu Tafsir



Dr. Abd. Muid N, M.A.

TANDA PENGESAHAN TESIS

PENGARUH KONDISI SOSIAL POLITIK TERHADAP PENAFSIRAN
AL-QUR'AN (Studi Komparatif Penafsiran Sayyid Quthb dan Ibnu Katsir
Tentang Jihad)

Disusun oleh:

Nama : Heri Hamdani
Nomor Induk Mahasiswa : 14042010477
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal :

5 Maret 2019

| 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. | Anggota/Penguji |  |
| 3 | Dr. Abd. Muid N., M.A. | Anggota/Penguji |  |
| 4 | Dr. Abdul Rouf, Lc., M.Ag | Anggota/Pembimbing |  |
| 5 | Dr. Zakaria Husin Lubis, MA. Hum | Anggota/Pembimbing |  |
| 6 | Dr. Abd. Muid N., M.A. | Panitera/sekretaris |  |

Jakarta, 24 April 2019

Mengetahui,
Direktur Program Pascasarjana
Institut PTIQ Jakarta


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

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

| 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 | ه | h |
| د | D | ع | ' | ء | a |
| ذ | Dz | غ | g | ي | y |
| ر | r | ف | f | - | - |

Catatan :

- a. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya: رَبِّّْ ditulis *rabba*
- b. Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris di atas) ditulis *â* atau *Ā*, *kasrah* (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan *û* atau *Û*, misalnya: القارة ditulis *al-qâri'ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, المفلحون ditulis *al-muflhûn*.
- c. Kata sandang *alif + lam* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* dan *syamsiyah* ditulis *al*, misalnya: الكافرون ditulis *al-kâfirûn*. الرجال ditulis *al-rijâl*.
- d. *Ta' marbûthah* (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis *al-Baqarah*. Bila terletak di tengah kalimat ditulis dengan *t*, misalnya: زكاة المال ditulis *zakât al-mâl*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازقين ditulis *wa huwa khoir al-râziqîn*.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji dan syukur penulis persembahkan kehadiran Allah SWT yang telah melimpahkan rahmat dan hidayahNya serta kekuatan lahir dan batin sehingga penulis dapat menyelesaikan Tesis ini.

Shalawat dan salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada Nabi akhir zaman, Rasulullah Muhammad SAW, begitu juga kepada keluarganya, para sahabatnya, para tabi'in dan tabi'ut tabi'in serta para umatnya yang senantiasa mengikuti ajaran-ajarannya. Amin.

Selanjutnya, penulis menyadari bahwa dalam penyusunan Tesis ini tidak sedikit hambatan, rintangan serta kesulitan yang dihadapi. Namun berkat bantuan dan motivasi serta bimbingan yang tidak ternilai dari berbagai pihak, akhirnya penulis dapat menyelesaikan Tesis ini.

Oleh karena itu, penulis menyampaikan ucapan terima kasih yang tidak terhingga kepada:

1. Bapak Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A. selaku Rektor Institut PTIQ Jakarta.
2. Bapak Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si selaku Direktur Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta.
3. Bapak Dr. Abd. Muid N, M.A. selaku Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Konsentrasi Ilmu Tafsir
4. Doses Pembimbing Tesis bapak Dr Abdul Rouf, Lc., M.Ag. dan bapak Dr. Zakaria Husin Lubis, MA.Hum yang telah menyediakan

waktu, pikiran dan tenaganya untuk memberikan bimbingan, pengarahan dan petunjuknya kepada penulis dalam menyusun Tesis ini.

5. Kepala Perputakaan beserta staf Institut PTIQ Jakarta
6. Segenap Civitas Institut PTIQ Jakarta, para dosen yang telah banyak memberikan fasilitas, kemudahan dalam penyelesaian penulisan Tesis ini.
7. Ucapan terima kasih yang tak terhingga kepada kedua orang tuaku (bpk. Hamidan & Inak Aniq), istriku tercinta Ismi Nurdianti, kedua putra-putriku, Alzam dan Kanza; untuk semua motivasi dan doa-doa ikhlas yang selalu mereka berikan.
8. Seluruh keluarga besar penulis yang tidak bisa penulis sebutkan satu persatu. Terima kasih atas segala dukungan moril yang diberikan kepada penulis selama ini.
9. Seluruh rekan-rekan seperjuangan di Institut PTIQ yang selama ini membersamai dari awal perkuliahan sampai dengan selesainya penulisan Tesis ini. Semoga persahabatan dan pertemanan yang dirajut abadi hingga ke syurga.

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

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

Jakarta, 30 Oktober 2018
Penulis

Heri Hamdani

DAFTAR ISI

| | |
|--|------|
| Halaman Judul | |
| Abstrak | ii |
| Pernyataan Keaslian Tesis | viii |
| Halaman Persetujuan Pembimbing | xi |
| Halaman Pengesahan Penguji | xiii |
| Pedoman Transliterasi | xv |
| Kata Pengantar | xvii |
| Daftar Isi | xix |
| BAB I: Pendahuluan | |
| A. Latar Belakang Masalah | 1 |
| B. Identifikasi Masalah | 12 |
| C. Pembatasan Masalah | 12 |
| D. Perumusan Masalah | 12 |
| E. Tujuan Penelitian | 12 |
| F. Manfaat/Signifikansi Penelitian | 12 |
| G. Kerangka Teori | 13 |
| H. Tinjauan Pustaka | 16 |
| I. Metodologi Penelitian | 18 |

| | |
|---|-----|
| J. Sistim Penulisan | 20 |
| BAB II Tinjauan Umum Tentang Ilmu Tafsir Dan Dinamika Sosial Politik | |
| A. Ilmu Tafsir..... | 21 |
| 1. Pengertian Tafsir Menurut Bahasa Dan Istilah | 21 |
| 2. Metode Penafsiran Al-Qur'an | 24 |
| B. Mufassir Dan Faktor-Faktor Yang Mempengaruhi Perbedaan Penafsiran | 33 |
| C. Sosial Politik Dalam Penafsiran Al-Qur'an | 39 |
| 1. Definisi Sosial Politik | 39 |
| 2. Penafsiran Al-Qur'an Dan Dinamika Sosial Politik | 42 |
| BAB III Tinjauan Umum Tentang Jihad | |
| A. Pengertian Jihad | 51 |
| 1. Jihad Dalam Al-Qur'an | 55 |
| B. Macam-Macam Jihad | 62 |
| C. Pendapat Para Cendekiawan Muslim dan Para Mufassir Tentang Jihad | 69 |
| BAB IV Jihad Dalam Perspektif Sayyid Quthb dan Ibnu Katsir | |
| A. Biografi Sayyid Quthb | |
| 1. Riwayat Hidup dan Proses Pendidikannya | 75 |
| 2. Konteks Sosial Politik Pada Masanya | 82 |
| 3. Karya-Karyanya | 85 |
| 4. Seputar Penulisan Tafsir <i>Fî Zhiâl al-Qur'ân</i> | 87 |
| 1. Metode Penafsirannya | 89 |
| 2. Corak Penafsirannya | 92 |
| B. Biografi Ibnu Katsir | |
| 1. Riwayat Hidupnya | 94 |
| 2. Riwayat Pendidikannya | 95 |
| 3. Guru-Gurunya | 97 |
| 4. Karya-Karyanya | 98 |
| 5. Konteks Sosial Politik Pada Masanya | 99 |
| 6. Seputar Penulisan Tafsir <i>Al-Qur'ân al-'Azhîm</i> | 104 |
| a. Metode Penafsirannya | 105 |
| b. Corak Penafsirannya | 107 |
| C. Penafsiran Sayyid Quthb Tentang Jihad | |
| 1. Tujuan Jihad | 108 |
| 2. Karakteristik Jihad | 111 |

| | |
|---|-----|
| 3. Periode Jihad: Mekkah dan Madinah | 115 |
| 4. <i>al-Qitâl</i> (Perang) Menurut Sayyid Quthb | 120 |
| D. Penafsiran Ibnu Katsîr Tentang Jihad | |
| 1. Jihad dan Derivasinya dalam Al-Qur'an | 125 |
| 2. <i>al-Qitâl</i> (Perang) Menurut Ibnu Katsîr | 137 |
| E. Analisis Komparatif Persamaan dan Perbedaan Jihad Menurut Sayyid Quthb dan Ibnu Katsîr | 142 |
| 1. Persamaan Penafsiran Sayyid Quthb dan Ibnu Katsîr Tentang Jihad | 142 |
| 2. Perbedaan Penafsiran Sayyid Quthb dan Ibnu Katsîr Tentang Jihad | 146 |
| BAB V Penutup | |
| A. Kesimpulan | 151 |
| B. Implikasi | 153 |
| C. Saran | 154 |
| Daftar Pustaka | 155 |
| Daftar Riwayat Hidup | |

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Tafsir merupakan salah satu cabang ilmu dalam Islam yang memiliki posisi yang sangat penting bagi umat islam itu sendiri. Suatu ilmu menjadi penting dan mulia tergantung pada materi yang dipelajarinya.¹ Objek utama dalam kajian tafsir adalah ayat-ayat Al-Qur'an yang merupakan landasan hidup seorang muslim sehingga mendalami ilmu tafsir berarti mempelajari sistem hidup yang seharusnya dijalankan oleh seorang muslim.

Al-Qur'an adalah rahmat dan karunia yang diberikan Allah SWT kepada seluruh umat manusia. Sejak diturunkan, Al-Qur'an selalu menjadi rujukan bagi kaum yang mempercayainya. Ia mempunyai posisi yang sangat tinggi di tengah-tengah kehidupan kaum muslimin, bahkan menjadi sumber inspiratif serta menjadi pemandu gerakan umat islam hingga hari ini.² Al- Qur'an berbicara mengenai berbagai macam konsep kehidupan, dari pokok-pokok tentang ajaran ketuhanan, rasul, kejadian jagat raya hingga berbagai macam disiplin ilmu.³

Al-Qur'an juga telah menyatakan bahwa dirinya sebagai kitab petunjuk (*hudan*) yang dapat menuntun manusia menuju jalan yang

¹ Aly, *et.al.*, *Pendidikan Islam Kini Dan Mendatang*, Jakarta: CV. Triasco, 2003, hlm. 32

² Ahmad Syaury Saleh, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer*, Jakarta: Sulthan Thaha Press, 2007, lihat dalam halaman pengantar buku ini oleh M. Quraish Shihab

³ Abuddin Nata, *Tafsir Ayat-Ayat Pendidikan*, Jakarta: Rajawali Press, 2009, hlm. 2

benar. Selain itu, Al-Qur'an juga berfungsi sebagai pemberi penjelasan (*tibyân*) terhadap segala sesuatu dan pembeda (*furqân*) antara kebenaran dan kebatihlan.⁴

Namun demikian, Al-Qur'an bukanlah kitab suci yang "siap pakai", dalam arti berbagai konsep yang dikemukakan Al-Qur'an tersebut tidak langsung dapat dihubungkan dengan berbagai masalah yang ada. Ajaran Al-Qur'an tampil dalam sifatnya yang global, ringkas dan general. Untuk dapat memahami ajaran Al-Qur'an tentang berbagai masalah tersebut, mau tidak mau seseorang harus melalui jalur tafsir sebagaimana yang telah dilakukan oleh para ulama';⁵ yaitu menerangkan dan menjelaskan makna serta menyingkap apa yang sesungguhnya dikehendaki oleh Allah SWT dalam Al-Qur'an tersebut.⁶

Karena posisinya sebagai kitab petunjuk, maka Al-Qur'an diyakini tidak akan pernah lekang dan lapuk dimakan zaman. Oleh karena itu metodologi tafsir dan studi terhadap Al-Qur'an harus selalu mengalami perkembangan yang sangat signifikan, bersamaan dengan akselerasi perkembangan sosial, budaya, politik dan peradaban manusia.⁷

Dari sini dapat kita lihat, bahwa disiplin ilmu tafsir menempati posisi yang sangat penting untuk umat islam, mengingat fungsinya sebagai sarana untuk memahami ajaran-ajaran yang ada di dalam Al-Qur'an.

Kebutuhan terhadap ilmu tafsir menjadi kebutuhan sangat mendesak, yaitu ilmu tafsir yang dapat merepresentasikan makna dan tujuan Al-Qur'an sesuai dengan kapasitas akal dan pengetahuan manusia, sekalipun Allah SWT telah membuat Al-Qur'an mudah dipahami.⁸ Allah SWT berfirman:

فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا ﴿٤٧﴾

⁴ Syaikh Muḥammad Shâlih Al-Utsaimin, dkk, *Syarah Pengantar Studi Ilmu Tafsir Ibnu Taimiyah*; terjemahan dari *Muqaddimah al-Tafsîr Lisyaikh al-Islâm Ibnu Taimiyyah* oleh Solihin, Jakarta: Pustaka Al-kaustar, 2014, hlm. vii

⁵ Abuddin Nata, *Tafsir Ayat-Ayat Pendidikan, ...*, hlm. 2

⁶ Abu Anwar, *Ulumul Qur'an Sebuah Pengantar*, Pekanbaru: Amzah, 2005, hlm. 98

⁷ Abdul Mustaqîm, *Studi Al-Qur'an Kontemporer; Wacana Baru Berbagai Meodologi Tafsir*, Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 2002, hlm. 8

⁸ Jam'ah Amîn 'Abdul 'Azîz, *Wasiat Qur'ani Aktivis Harakah*; terjemahan dari *Silsilah Min Turâts al-Imam al-Banna fî Tafsîr* oleh Bahrudin, Yogyakarta: USWAH, 2007, hlm. 54-55

Maka sesungguhnya telah Kami mudahkan Al Qur'an itu dengan bahasamu, agar kamu dapat memberi kabar gembira dengan Al Quran itu kepada orang-orang yang bertakwa, dan agar kamu memberi peringatan dengannya kepada kaum yang membangkang (Maryam/19:97)

وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ ﴿١٧﴾

Dan sesungguhnya telah Kami mudahkan Al-Quran untuk pelajaran, maka adakah orang yang mengambil pelajaran? (al-Qomar/54:17)

Agar fungsi Al-Qur'an tersebut dapat terwujud, maka kita harus menemukan makna firman Allah SWT saat menafsirkan Al-Qur'an. Upaya untuk menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an yaitu dalam rangka untuk mencari dan menemukan makna-makna yang terkandung di dalamnya. Muhammad Arkon, seorang pemikir Aljazair kontemporer, menulis bahwa

*" Al-Qur'an memberikan kemungkinan-kemungkinan arti yang tak terbatas. Kesan yang diberikan oleh ayat-ayatnya mengenai pemikiran dan penjelasan pada tingkat wujud adalah mutlak. Dengan demikian ayat selalu terbuka (untuk diinterpretasi) baru, tidak pasti dan tertutup dalam interpretasi tunggal "*⁹

Yûsuf Al-Qaradhâwy menyebutkan tiga hal yang menggambarkan tentang pentingnya ilmu tafsir. Yaitu; pertama, dari segi objek, karena objeknya adalah kalam Allah SWT yang merupakan sumber segala hukum. Kedua, dari segi tujuan, yaitu menjaga diri dengan ikatan yang kuat dengan Allah SWT. Ketiga, dari segi kebutuhan, karena seluruh kesempurnaan ajaran agama, sangat membutuhkan pemahaman yang benar terhadap kitab Allah SWT.¹⁰

Al-Qur'an memang sangat terbuka untuk ditafsirkan (*multi interpretable*), dan masing-masing mufassir ketika menafsirkan Al-Qur'an biasanya juga dipengaruhi oleh kondisi sosio-kultural di mana ia tinggal. Bahkan situasi politik yang melingkupinya juga berpengaruh baginya. Di samping itu, ada kecenderungan dalam diri seorang mufassir untuk memahami Al-Qur'an sesuai dengan disiplin ilmu yang ia tekuni.

⁹ M. Qurasih Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1992, hlm. 72

¹⁰ Yûsuf Al-Qaradhâwy, *Berinteraksi dengan Al-Qur'an*; terjemahan dari *Kaifa Nata'âmal Ma'a al-Qur'ân* oleh Abdul Hayyie al-Kattani, Jakarta: Gema Insani Press, 1999, hlm. 293

Sehingga meskipun objek kajiannya tunggal (yaitu teks al-Qur'an), namun hasil penafsiran al-Qur'an tidaklah tunggal, melainkan plural.¹¹

Tafsir sebagai usaha untuk memahami dan menerangkan maksud dan kandungan ayat-ayat suci mengalami perkembangan yang cukup bervariasi. Dengan kata lain, corak penafsiran Al-Qur'an adalah suatu hal yang tak dapat dihindari.¹²

M. Quraish Shihab, mengatakan bahwa corak penafsiran yang dikenal selama ini, antara lain: (a) corak sastra bahasa, (b) corak filsafat dan teologi, (c) corak penafsiran ilmiah, (d) corak fiqh atau hukum, (e) corak tasawuf. Bermula pada masa Syaikh Muḥammad 'Abduh (1849-1905) corak-corak tersebut mulai berkurang dan perhatian banyak tertuju pada corak sastra budaya kemasyarakatan. Yakni suatu corak tafsir yang menjelaskan petunjuk ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan langsung dengan kehidupan masyarakat dengan gaya bahasa yang mudah dimengerti dan indah didengar.¹³

Ilmu tafsir merupakan lahan pembahasan yang sangat luas, yang memuat berbagai segi dan bidang yang bermacam-macam. Pertama, tafsir sebagai sebuah proses penjelasan dan penakwilan yang dilakukan oleh penafsir dalam hubungannya yang langsung dengan ayat-ayat Al-Qur'an, sehingga terjadilah penyikapan makna-makna Al-Qur'an dan penjelasan maksudnya. Kedua, sejarah tafsir yang membahas tentang pergerakan tafsir sesuai dengan sejarahnya yang panjang. Pembahasan ini membicarakan tentang kehidupan para penafsir dan kulturnya serta usahanya dalam menafsirkan Al-Qur'an. Ketiga, terdapat bidang

¹¹ Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, Jakarta: Pustaka Pelajar, 2008, hlm. 59-60

¹² Hujair A.H Sanaky, " Metode Tafsir (Perkembangan Metode Tafsir Mengikuti Warna atau Corak Mufassirin" dalam *Jurnal Al-Mawarid*, Edisi XVIII Tahun 2008, hlm. 264

¹³ Penjelasan: (a) corak sastra bahasa, yang timbul akibat banyaknya orang-orang non arab yang memeluk agama islam, serta akibat kelemahan-kelemahan orang Arab sendiridi bidang sastra, sehingga dirasakan kebutuhan untuk menjelaskan kepada mereka tentang keistimewaan arti dan kandungan Al-Qur'an. (b) corak filsafat dan teologi, diakibatkan karena penerjemahan kitab-kitab filsafat yang mempengaruhi banyak pihak, serta akibat masuknya penganut agama-agama lain ke dalam agama islam yang dengan sadar atau tidak masih mempercayai beberapa hal dari kepercayaan lama mereka. Kesemuanya menimbulkan penadapat setuju atau tidak setuju yang tercemin dalam penafsiran mereka. (c) corak penafsiran ilmiah, akibat kemajuan ilmu pengetahuan dan usaha penafsiran untuk memahami ayat-ayat Al-Qur'an sejalan dengan perkembangan ilmu. (d) corak fiqh atau hukum, akibat berkembangnya ilmu fiqh dan terbentuknya mazhab-mazhab fiqh yang setiap golongan berusaha membuktikan kebenaran pendapatnya berdasarkan penafsiran-penafsiran mereka terhadap ayat-ayat hukum. (e) corak tasawuf, akibatnya timbulnya gerakan-gerakan sufi sebagai reaksi dari kecendrungan berbagai pihak terhadap materi, atau sebagai kompensasi kelemahan yang dirasakan. Lihat M. Qurasih Shihab, *Membumikan Al-Qur'an, ...*, hlm. 72-73

pembahasan mengenai metode-metode para mufassir untuk mengetahui pendapat pemikiran yang menjadi kecenderungan dan pemahaman mereka yang beragam tentang seni yang dilaluinya dan dalam menyampaikan hasil-hasil yang telah mereka gapai. Di sini kita diingatkan kepada sebagian besar isi buku yang mengulas metodologi para pakar pemikir islam dahulu dan sekarang pada bidang tafsir seperti al-Thabarî, al-Zamakhsharî, al-Râzî, al-Qurthûbî, Ibnu Taimiyah, Ibnu Katsîr hingga kepada penafsir kontemporer seperti Muḥammad Abduh dan Sayyid Quthb.¹⁴

Dalam pandangan al-Syarqâwî, seperti yang dikutip oleh Fahmi Salim dalam bukunya *Kritik Terhadap Studi Al-Qur'an Kaum Liberal*, dikemukakan bahwa tafsir di era modern atau kontemporer berbeda dengan sebelumnya dalam hal kesungguhan ingin menjawab berbagai problem kemanusiaan yang modern dan aktual.

Fahmi Salim mencatat perbedaan dalam menangani permasalahan Al-Qur'an antara penafsir klasik dan penafsir kontemporer. Penafsir klasik -dalam menghadapi gejolak zamannya yang selalu baru- dalam banyak kesempatan, mereka lebih condong kepada penyelesaian dengan penelitian kontemplatif-pilosofis terhadap permasalahan-permasalahan yang dihadapkan, sehingga pergolakan hanya terjadi dalam dunia pemikiran teoritis saja. Hal ini bisa juga disebabkan karena, negara-negara islam dahulu tidak mengenal penjajahan dan intervensi dari luar seperti yang dihadapi oleh para penafsir modern (kontemporer),¹⁵ sehingga usaha penafsiran ditujukan untuk mengatur usaha-usaha melawan kekuatan barat di bidang kemiliteran, ekonomi dan intelektual. Dari sini lahirlah kesibukan pemikir keagamaan dengan tujuan jangka pendek berupa undang-undang kemasyarakatan, dan mulai berkuranglah

¹⁴ Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi Al-Qur'an Kaum Liberal*, Depok: PERSPEKTIF Kelompok Gema Insani, 2010, hlm. 87

¹⁵ Sejak abad 17 M serangan militer dimulai oleh negara-negara imperialis terutama Inggris, Portugis, Belanda, Italia, Jerman dan Rusia. Persekutuan barat tersebut mengepung kekhalifahan Utsmaniyah dari berbagai penjuru. Dari Utara, Rusia mendesak ke Asia Tengah dan Laut Hitam; merebut semenanjung Crimee (1774), Kaukasus, Turkestan dan Iran bagian Utara. Dari Selatan dan Timur, Portugis, Belanda, Inggris dan Prancis berbagi jajahan. Dari Barat Laut, kerajaan Hasburg merebut Hongaria dan Yugoslavia. Prancis di bawah pimpinan Napoleon Bonaparte menyerbu Mesir (1798) yang kemudian dirampas oleh Inggris (1801). Abad ke 19 Inggris merebut India, Burma dan Malaysia. Belanda merebut Indonesia. Prancis bergerak ke Afrika mencaplok Aljazair (1830), Sahara Tengah dan Tunisia (1881), serta Maroko (1906-1912). Inggris pun bergerak menguasai Mesir (1882), Sudan (1890), Zanzibar, Kenya dan Uganda. Jerman bergerak ke Kamerun dan Tanganyika. Italia merebut Eritrea (Ethiopia) dan membagi daerah Somalia bersama Inggris. Lebih jauh lihat Abdurrahman al-Baghdady, *Awal Masa Imperialisme, Sebuah Pengantar*, dalam Nuim Hidayat, *Imperialisme Gaya Baru*, Jakarta: Gema Insani, 2009, hlm. 19

jawaban yang bersifat filosofis murni pada penafsiran ulama-ulama kontemporer.

Sementara itu, penafsir modern mulai condong kepada usaha-usaha konkret dan memberikan solusi praktis untuk menghadapi berbagai masalah keumatan yang sedang dihadapi. Penafsir modern secara umum lebih banyak menyadari kondisi umatnya dibandingkan dengan penafsir klasik. Pemikir keagamaan modern lebih tertarik dengan upaya menjelaskan nilai-nilai Al-Qur'an secara kemasyarakatan demi menancapkan aqidah dan Al-Qur'an untuk kehidupan masyarakat.¹⁶

Lebih jauh disebutkan bahwa, meskipun hasil pemikiran mufassir kontemporer pada dasarnya hanya merupakan sebuah pengolahan dari hasil penafsiran mufassir-mufassir pendahulu, akan tetapi mufassir kontemporer memiliki titik inovasi lain, yaitu:

1. Mereka memilih pemikiran dari sekian banyak pemikiran yang sudah dihadirkan oleh para mufassir pendahulu
2. Menguatkan pilihan tersebut dengan argument yang jelas
3. Menerapkan pemikiran teks untuk disesuaikan dengan konteks modern
4. Menghubungkannya dengan kondisi masyarakat modern dan memperhatikan kondisi faktual yang mereka hidup di dalamnya.¹⁷

Dari beberapa uraian di atas, kita dapat menyimpulkan bahwa model tafsir terus berubah sesuai dengan kondisi mufassir dan masanya. Para mufassir, ketika menulis tafsir ayat Al-Qur'an pada dasarnya mereka menuangkan pemahamannya tentang Al-Qur'an. Alatnya adalah akal mereka. Objeknya adalah lingkungan dan ilmu pengetahuan zaman mereka. Oleh karena itu, hal-hal tersebut tergambar dengan jelas di dalam literatur dan wadah gagasan-gagasan mereka.¹⁸

Keunikan dan keistimewaan Al-Qur'an baik dari segi keorsinalitasnya yang tetap terpelihara, keindahan-keindahan sastra yang memiliki cita rasa yang tinggi dan sempurna, bacaannya merupakan ibadah,¹⁹ kandungannya yang menyimpan isyarat ilmiah, kisah-kisah

¹⁶ Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi Al-Qur'an Kaum Liberal*, ... hlm. 98-99

¹⁷ Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi Al-Qur'an Kaum Liberal* ... hlm. 100

¹⁸ Jam'ah Amîn 'Abdul 'Azîz, *Wasiat Qur'ani Aktivis Harakah*; terjemahan dari *Silsilah Min Turâts al-Imam al-Banna fî al-Tafsîr* oleh Bahrudin, ... , hlm. 64-65

¹⁹ Kaitannya dengan keutamaan Al-Qur'an sebagai ibadah terdapat dalam hadits

Rasul:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - ((مَنْ قَرَأَ حَرْفًا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ فَلَهُ بِهِ حَسَنَةٌ وَالْحَسَنَةُ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا لَا أَقُولُ الْم حَرْفٌ وَلَكِنَّ أَلِفًا حَرْفٌ وَلَا م حَرْفٌ وَمِمْ حَرْفٌ

((

futuristiknya serta kekayaan maknanya yang tidak akan pernah habis,²⁰ hal inilah yang menjadikan pergeseran dalam bidang tafsir yang senantiasa berkembang dari masa ke masa, relevan dengan situasi dan kondisi (*shâlihun likulli zamân wa makân*). Karena itu, di era modern – kontemporer - dewasa ini, Al-Qur'an harus ditafsirkan sesuai dengan tuntutan zaman.²¹

Para penafsir kontemporer, dalam menjelaskan Al-Qur'an cenderung menggunakan maknanya dalam sudut pandang konteks status sosial untuk menjawab segala permasalahan ummat pada saat ini. Setidaknya ada beberapa perintis pada gaya penafsiran ini, seperti Muḥammad Syahrûr, Riffat Ḥasan, Ḥassan Ḥanafi, Nasr Ḥamid Abû Zayd, Muḥammad Arkoun, Abûal-Kalam Azad, Fazlur Raḥmân dan Sayyid Quthb,²² serta Syaikh Muḥammad 'Abduh dan muridnya Sayyid Rasyîd Ridhâ dari madrasah pemikiran tafsir *al-Manâr*.²³

Tafsir kontemporer muncul dengan bentuk dan orientasi yang senada dengan modernisasi. Tafsir ini memfokuskan penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an yang dikaitkan dengan kehidupan dan kondisi sosial masyarakat dan kemajuan ilmu pengetahuan, serta memfungsikan Al-Qur'an sebagaimana mestinya.²⁴ Oleh karena itu, sebagai umat Islam, kita memiliki kewajiban untuk mengamalkan seluruh ajaran Al-Qur'an, sedangkan salah satu cara mengamalkan Al-Qur'an adalah dengan menggunakannya dalam kehidupan kontemporer.²⁵

Pada prinsipnya, tafsir modern yang bersifat kontemporer ini memberikan corak dan nuansa tersendiri dalam usaha menafsirkan Al-Qur'an sebagai suatu mukjizat yang berlaku sepanjang zaman dan dapat diterima oleh semua kalangan. Hal ini, karena gaya penafsiran

“Abdullâh bin Mas’ûd *radhiyallahu ‘anhu* berkata: “Rasulullah *shallallahu ‘alaihi wasallam* bersabda: “*Siapa yang membaca satu huruf dari Al –Qur’an maka baginya satu kebaikan dengan bacaan tersebut, satu kebaikan dilipatkan menjadi 10 kebaikan semisalnya dan aku tidak mengatakan ۞ satu huruf akan tetapi Alif satu huruf, Laam satu huruf dan Miim satu huruf.*” HR. Tirmidzi dan dishahihkan di dalam kitab Shahih Al-Jami’, no. 6469

²⁰ Moh. Chadzing Charisma, *Tiga Aspek Kemukjizatan Al-Qur’an*, Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1991, hlm. 46

²¹ Muḥammad Syahrûr, *Al-Kitâb wa al-Qur’ân: Qirâ’ah Mu’âshirah*, Damaskus: Âhli li al-Nasyr wa al-Tawzî’, 1992, hlm. 33

²² Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin, *Studi Al-Qur’an Kontemporer*, Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 2002, hlm. xv-xvi

²³ Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi Al-Qur’an Kaum Liberal, ...*, hlm. 99

²⁴ Alfiah Tarmizi, "Orientasi Tafsir Kontemporer," dalam *Jurnal Ushuluddin IAIN Susqa Pekanbaru*, Vol. Vi, No. 2, 2003, hlm. 27

²⁵ M. Qurasih Shihab, *Membumikan Al-Qur’an, ...*, hlm. 88

kontemporer lebih mementingkan realitas kehidupan tanpa menafikan arti dan kapabilitas tafsir salaf yang lebih mementingkan kontekstual.²⁶

Dalam karya ilmiah ini, penyusun akan memberikan ilustrasi yang cukup komprehensif, yaitu terkait perbedaan penafsiran mengenai konsep jihad antara mufassir klasik dalam hal ini terwakili oleh Ibnu Katsir dengan karyanya *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, dan mufassir kontemporer yang terwakili oleh Sayyid Quthb dengan karya tafsirnya *Tafsîr Fî Zhilâl al-Qur'ân*.

Terminologi jihad masih menjadi bahan kajian yang cukup menarik untuk dibahas. Terlebih pasca munculnya beragam gerakan jihad di dunia islam memberikan kesan seakan-akan islam mewajibkan pemeluknya untuk berperang dalam menyelesaikan problem; dan terkesan islam menolak keras perdamaian. Media di seluruh dunia juga seringkali mengaitkan islam dengan kekerasan. Para sarjana dan jurnalis anti islam yang memiliki pemahaman dangkal tentang islam, seringkali menyetir ayat-ayat Al-Qur'an untuk memperkuat pendapat mereka.²⁷

Orang-orang Eropa (kaum orientalis) mengidentikkan term jihad dengan istilah perang suci (*holy war*) ketika mereka mengartikannya ke dalam bahasa mereka. Ketika berbicara mengenai jihad, mereka acapkali memberikan penafsiran yang negatif dan mengomentarnya secara apriori, di samping juga mengarahkannya secara serampangan pada pemaknaan yang kurang tepat dan cenderung dipaksakan. Diskursus kaum orientalis ini bahkan sampai menstigma jihad sebagai istilah yang mengedepankan watak dan perilaku jahat, perang fisik, dan pertumpahan darah.²⁸

Jika merunut lebih jauh, sebenarnya jihad merupakan bagian integral wacana islam sejak masa-masa awal islam hingga kontemporer. Pembicaraan mengenai jihad dan konsep-konsep yang dikemukakan sedikit atau banyak mengalami pergeseran dan perubahan sesuai dengan konteks dan lingkungan masing-masing pemikir.²⁹

Konsep jihad yang dipaparkan para pakar, banyak yang mengalami perubahan sesuai dengan konteks dan lingkungannya (*muqtadhâ al-hâl wa al-mahâl*). Situasi politik konkrit membuat para ulama dan pemikir

²⁶ Alfiah Tarmizi, "Orientasi Tafsir Kontemporer," dalam *Jurnal Ushuluddin IAIN Susqa Pekanbaru*, ... , hlm. 47

²⁷ Asghar Ali Enginer, *Liberalisasi Teologi Islam*, Yogyakarta: Alenia, 2004, hlm. 7

²⁸ Abû al-'A'la Al-Maudhûdî, *et.al.*, *Penggetar Iman di Medan Jihad*; terjemahan dari *Al Jihâdu Fî Sabîlillâh* oleh Mahmud H. Muchtarom, Yogyakarta: Darul Uswah, 2009, hlm. 8

²⁹ Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme, Hingga Post Modernisme*, Jakarta: Paramadina, 1996, hlm. 127

muslim bersikap pragmatis dan realistis dalam perumusan justifikasi jihad.³⁰

Secara umum, kitab-kitab bahasa arab menyatakan bahwa kata *jihâd* dan *mujâhadah* berarti menguras kemampuan. Secara bahasa, *jihâd* berasal dari kata *jahada* yang berarti tenaga, usaha dan kekuatan.³¹ Kata jihad yang berasal dari kata *juhd* atau *jahd* menunjukkan varian makna, antara lain; kekuatan, kemampuan, kesulitan, kepayahan dan keletihan.³² Berangkat dari pengertian ini, dapat ditarik pemahaman bahwa jihad membutuhkan kekuatan, kemampuan, dan pengorbanan, baik tenaga, pikiran, maupun harta.

Menurut Sayyid Quthb, jihad bersifat ofensif terhadap musuh islam. karena islam sejatinya merupakan proklamasi pembebasan manusia dari ketundukan kepada makhluk (termasuk juga ketundukan kepada hawa nafsunya) dengan memproklamasikan ketuhanan Allah semata dan kemahakuasaanNya terhadap alam semesta. Hal ini berarti, perombakan total terhadap kekuasaan manusia dalam segala bentuk, tatanan, aturan dan kreasinya, dan juga kesombongannya atas semua yang terjadi di atas muka bumi.³³

Sayyid Quthb juga berpendapat bahwa jihad merupakan kelanjutan dari politik Tuhan. Jihad adalah perjuangan politik revolusioner yang dirancang untuk melucuti musuh-musuh islam, sehingga memungkinkan kaum muslimin menerapkan ketentuan-ketentuan syari'ah yang selama ini diabaikan dan dihilangkan baik oleh pihak barat, maupun oleh rezim-rezim yang pro terhadap kekuatan barat yang ada di dunia muslim sendiri. Jihad adalah gerakan pembebasan sekaligus merampas kembali kekuasaan Allah yang diambil oleh manusia. Oleh karena itu, jihad tidak cukup hanya sekedar wacana, tapi juga membutuhkan pergerakan.³⁴

Dalam memaknai *jihad*, Sayyid Quthb memiliki pandangan yang cenderung ofensif, eksklusif, revolusioner, dan terkesan radikal-fundamentalis. Hal ini dapat ditelusuri pada latar belakang kehidupan dan aktivitasnya yang terus menerus berada dalam tekanan. Hal ini, bisa difahami tatkala melihat kondisi sosial politik yang berkembang pada masa Sayyid Quthb. Gesekan dengan pemerintah, dalam hal ini di bawah pimpinan Gamal Abdul Nashir dan masih kuatnya pengaruh

³⁰ Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme, Hingga Post Modernisme, ...*, hlm. 132

³¹ Ahsin W., *Kamus Ilmu AL-QUR'AN*, Jakarta: Amzah, 2006, cet. 2, hlm. 138

³² Ibnu Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, Beirut: *Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah*, 2003, jilid III, hlm. 164

³³ Abû al-A'lâ Al Maudhûdî, *et.al.*, *Penggetar Iman di Medan Jihad, ...*, hlm. 146

³⁴ Abû al-A'lâ Al Maudhûdî. *et.al.*, *Penggetar Iman di Medan Jihad, ...*, hlm. 148-

kebudayaan barat sangat mempengaruhi penafsiran Sayyid Quthb tentang jihad. Tak dapat disangkal bahwa hasil pemikiran (dalam hal ini penafsiran Sayyid Quthb) seseorang dipengaruhi tidak saja oleh tingkat kecerdasannya, tetapi juga oleh disiplin ilmu yang ditekuninya, pengalaman, kondisi sosial, politik, dan sebagainya.³⁵

Penafsiran ini juga dapat dimaklumi ketika melihat proses panjang penulisan tafsir *Fî Zhilâl al-Qur'ân*. Tafsir ini ditulis dalam rentang waktu antara tahun 1952 sampai 1965 M. Tafsir ini ditulis di disela-sela kesibukan penulisnya dalam aktivitas dakwah di masyarakat. Tentunya, aktivitas yang dijalani penulisnya memberikan pengaruh atas isi tafsirnya. Pergulatannya bersama al-Ikhwân al-Muslimûn menghadapi rezim yang berkuasa di Mesir membuat isi tafsir ini penuh dengan seruan perjuangan dan pergerakan. Selama kurun waktu dua tahun, sejak penulisan pertama sampai ditahannya, Sayyid Quthb telah menyelesaikan 16 juz *Fi Zhilâl Al-Qur'ân* dan diterbitkan secara berkala oleh penerbit *Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arabiyyah*.

Selama dalam penjara, setelah berinteraksi dengan Al-Qur'an dalam jangka waktu yang lama dan penulisan tafsir *Zhilâl* sudah sampai pada juz 27, Quthb baru mendapat jawaban atas hikmah di balik penahanan dirinya dan kawan-kawannya. Kesimpulan jawabannya adalah bahwa ada kesepakatan semua kelompok jahiliah untuk memerangi pergerakan Islam dan pergerakan Islam harus melakukan pergolakan kepada jahiliah dengan melakukan pembinaan jiwa, pemikiran islami, dan pembentukan generasi Qur'ani melalui dakwah dan *ḥarakah* (pergerakan)

Quthb menulis tiga juz terakhir dengan metode barunya dengan menjelaskan al-Qur'an dari sisi pergerakan, pendidikan, dan dakwah yang dikenal dengan *manhaj ḥarakî* (metode pergerakan). Ini tidak berarti juz-juz sebelumnya sunyi dari penjelasan-penjelasan tersebut; penjelasan tersebut tetap ada akan tetapi tidak menjadi tujuan utamanya sebagaimana dalam tiga juz terakhir.

Pemaknaan tentang jihad yang lebih inklusif ditawarkan oleh Ibnu Katsir. Menurut Ibnu Katsir, jihad bersifat defensive dan makna jihad berbeda satu dengan yang lainnya, tergantung derivasinya. Namun secara umum berarti mengerahkan segala usaha dan kekuatan dalam menjalankan perintah Allah SWT. Penafsiran ini memberikan pemahaman mengenai jihad tanpa dicampuri gerakan pembaharuan, dan konteks sosial politik yang dihadapi Ibnu Katsîr berbeda dengan konteks yang dihadapi oleh Sayyid Quthb.

Islam memang mengakui bahwa jihad itu bisa dalam bentuk peperangan fisik dan non fisik atau jihad melawan hawa nafsu. Tetapi,

³⁵ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an, ...*, hlm. 77

Islam lebih concern terhadap jihad dalam bentuk non fisik sehingga jihad ini dikategorisasikan sebagai *jihad akbar* (jihad primer). Dengan demikian, inti dari konsep jihad dalam islam adalah penekanan terhadap aturan-aturan yang mengarahkan umat manusia, khususnya umat islam untuk komitmen meningkatkan kreadibilitas kepribadian termasuk kreadibilitas keumatan dalam mencapai tujuan yang sebenarnya yaitu, *li i'lâi kalimatillâh*.³⁶

Untuk melihat pemikiran satu tokoh atau kelompok, kita tidak akan dapat memahaminya kecuali melihat sejauh mana lingkungan membentuk dan mempengaruhi kelompok dan tokoh tersebut. Oleh karena itu, kita sangat berhati-hati agar jangan sampai terjebak dalam pengkultusan kelompok dan tokoh tertentu atau sebaliknya justru membuat klaim yang bukan pada tempatnya. Keterkaitan antara teks dan konteks (dalam wilayah penafsiran) juga dapat digunakan untuk membaca dan mengkaji pemikiran seseorang.

Muhammad Abû Zahroh menjelaskan tentang kecenderungan pemikiran manusia yang tidak terlepas dari 4 faktor *Pertama*, faktor alamiyah karunia Tuhan, seperti kekuatan analisis, hafalan, kemampuan berfikir rasional, kefasihan dan sejenisnya. *Kedua*, faktor guru-guru yang banyak mempengaruhi keilmuannya. *Ketiga*, interaksi seseorang dengan kelompok dan majelis tertentu. *Keempat*, trend pemikiran yang berkembang pada masa kehidupan seseorang tersebut.³⁷ Atau dalam bahasa lain juga dikatakan bahwa ada keterkaitan erat antara cara-cara berfikir dan historisitas seseorang sepanjang hidupnya, sehingga untuk mengkaji seorang tokoh, menurut 'Ali Syarî'atî sebagaimana yang dikemukakan oleh Akh. Minhaji,³⁸ pertama kali yang harus dilakukan adalah menguak pemikiran tokoh tersebut sebagaimana terekam dalam karya tulisnya. Bersamaan dengan itu, dikaji pula biografi tokoh tersebut dalam rangka memahami, antara lain korelasi antara ide-ide yang tertuang dalam karya-karyanya dengan aktifitas kesehariannya.

Berdasarkan dari uraian di atas, penulis tertarik untuk mengangkat tema tesis tentang Pengaruh Kondisi Sosial Politik Terhadap Penafsiran Al-Qur'an. Tema ini menjadi lebih menarik ketika mengangkat Studi komparatif Penafsiran Sayyid Quthb dan Ibnu Katsîr Tentang Jihad.

³⁶ Kasjim Salendra, "Analisis Terhadap Praktek Terorisme Atas Nama Jihad," dalam *Al-Qalam, Jurnal Keagamaan dan Kemasyarakatan*, April 2009, vol 26, hlm. 77

³⁷ Muhammad Abû Zahrah, *Al-Syâfi 'î : Hayâtuhû wa 'Asruhû, Arâ'uhû wa Fiqhuhû*, Kairo: Dâr al-Fikr al-Arabî, 1948, hlm. 32-33

³⁸ Akh. Minhaji, *Wawasan Islam tentang Negara dan Pemerintahan, (Perspektif Normatif-Empiris)*, Sebuah Pengantar, dalam Kamaruzzaman, *Relasi Islam dan Negara Perspektif Modernis dan Fundamentalis*, Magelang: Indonesia Tera, 2001, hlm. xxv

B. Identifikasi Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah di atas, maka dapat diidentifikasi berbagai masalah sebagai berikut:

1. Bagaimana corak penafsiran Sayyid Quthb dan Ibnu Katsîr terhadap Al-Qur'an?
2. Sejauh mana pengaruh kondisi sosial politik terhadap penafsiran Al-Qur'an?

C. Pembatasan Masalah

Mengingat luasnya pembahasan terkait tema dalam kajian ilmiah ini, yaitu banyaknya faktor yang mempengaruhi seorang mufassir dalam penafsirannya. Maka perlu pembatasan agar pembahasan menjadi lebih jelas. Adapun pembatasan dalam kajian ini adalah pada pengaruh kondisi sosial politik terhadap penafsiran Sayyid Quthb dan Ibnu Katsîr tentang jihad.

D. Perumusan Masalah

Berdasarkan uraian di atas, maka dapat dirumuskan permasalahan sebagai berikut, yaitu:

1. Bagaimanakah pengaruh kondisi sosial politik terhadap penafsiran Al-Qur'an?
2. Bagaimanakah kondisi sosial politik yang melingkupi Sayyid Quthb dan Ibnu Katsîr?
3. Bagaimanakah penafsiran Sayyid Quthb dan Ibnu Katsîr tentang jihad?

E. Tujuan Penelitian

Sesuai dengan rumusan masalah di atas, maka didapatkan tujuan dari penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Untuk mengetahui pengaruh kondisi sosial politik terhadap penafsiran Al-Qur'an.
2. Mengetahui kondisi sosial politik saat Sayyid Quthb dan Ibnu Katsîr menafsirkan jihad
3. Penafsiran Sayyid Quthb dan Ibnu Katsîr terhadap jihad

F. Manfaat / Signifikansi Penelitian

Adapun manfaat yang ingin dicapai melalui penelitian ini adalah:

1. Memberikan pengetahuan tentang pengaruh kondisi sosial politik terhadap penafsiran Al-Qur'an

2. Menggali secara lebih mendalam kondisi sosial politik saat Sayyid Quthb dan Ibnu Katsîr menafsirkan jihad
3. Memberikan pengetahuan tentang penafsiran Sayyid Quthb dan Ibnu Katsîr terhadap jihad
4. Sebagai kontribusi terhadap perkembangan ilmu pengetahuan, terutama tentang pengaruh kondisi sosial politik terhadap penafsiran Al-Qur'an

G. Kerangka Teori

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya bahwa sumber ajaran Islam; Al-Qur'an dapat difahami dan digali hikmah serta ajaran yang terkandung di dalamnya melalui proses tafsir. Sedangkan tafsir dibangun atas dasar pemikiran mufassir. Ketika menafsirkan Al-Qur'an, seorang mufassir akan terpengaruh oleh konteks lingkungan yang ada di sekitarnya.³⁹ Sebagai contoh tafsir *al-Manâr* karya Muḥammad 'Abduh dan Rasyîd Ridhâ yang ingin menghilangkan khurafat dan mitos dalam negerinya.⁴⁰ Selain itu adapula tafsir yang dipengaruhi oleh aqidahnya misalnya tafsir *al-Kasyâf* karya Al-Zamakhsyarî yang terkenal dengan aliran muktazilahnya.⁴¹

Suatu pemikiran manusia tak bisa dilepaskan dari situasi dan kondisi masyarakat yang ada.⁴² Hasil pemikiran merupakan ekspresi proses komunikasi penulis dengan lingkungannya. Oleh karenanya, muncul berbagai macam *genre* pemikiran keagamaan dalam islam seperti; *salafisme*, *tradisionalisme*, *revivalisme*, *modernisme*, dan *fundamentalisme*. Berangkat dari sini, terdapat isyarat betapa urgensinya suatu pemahaman terhadap konteks sosial, budaya, politik dan keagamaan yang berkembang dan selalu berkelindan dengan kehidupan tokoh dalam sejarah dengan bantuan metodologi ilmu sosial, untuk selalu memahami perkembangan pemikiran secara baik.⁴³

Dalam kitab *Manâhiju al-Tajdîd*, Amîn al-Khullî menyebutkan dua tema besar dalam studi Al-Qur'an, yaitu: studi seputar Al-Qur'an

³⁹ Muhsin Alhaddar, "Unsur Politik Dalam Dunia Penafsiran Al-Qur'an," dalam *Jurnal Rausyan Fikr*, Vol. 10, No. 2, Juli-Desember 2014, hlm.218

⁴⁰ M. Quraish Syihab, *Rasionalitas al-Qur'an "studi Kritik Atas Tafsir al-Manar"*, Jakarta: Lentera Hati, 2006, hlm. 21

⁴¹ Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir dari Aliran Klasik Hingga Modern*, diterjemahkan oleh Alaika Salamullah dkk, Yogyakarta: Elsaq Press, 2006, hlm. 149

⁴² Lihat kata pengantar dalam David Sagiv, *Islam Otensitas dan Liberalisme*, Yogyakarta: Lkis, 1997, hlm. xii

⁴³ M. Amin Abdullah, "Studi Islam Ditinjau Dari Sudut Pandang Filsafat," dalam *Jurnal al-Jami'ah*, no 58, th 1995, hlm. 83-97

(*dirâsât mâ haulaal-qur'ân*), dan studi mengenai Al-Qur'an itu sendiri (*dirâsât mâ fîal-qur'ân nafsihî*).⁴⁴

Studi seputar Al-Qur'an (*dirâsât mâ haula al-qur'ân*) adalah studi yang di dalamnya terdapat kajian khusus dan kajian dekat dengan Al-Qur'an, serta kajian umum dan jauh dari Al-Qur'an. Kajian khusus merupakan sesuatu yang harus diketahui, yang berkaitan dengan hal-hal seputar Al-Qur'an, seperti *asbâb al-nuzûl*. Kajian umum seputar Al-Qur'an yakni, kajian yang berkaitan dengan latar belakang materil dan spiritual tempat di mana Al-Qur'an muncul.⁴⁵

Studi mengenai Al-Qur'an itu sendiri (*dirâsât mâ fî al-qur'ân nafsihî*), yaitu dimulai dengan analisa *mufradât* (kosa kata). Dalam bidang satra, kosa kata ini digunakan untuk mempertimbangkan aspek perkembangan makna kata dan pengaruhnya terhadap perkembangan tersebut. Pengaruhnya akan berbeda antar generasi karena pengaruh psikologis, sosial dan faktor peradaban suatu umat.⁴⁶

Kelahiran ilmu tafsir sangat erat hubungannya dengan cara para ulama' dalam merespon kemukjizatan Al-Qur'an; yang dapat dilihat dari dua metode berikut:

Metode pertama, metode "intuisi" kebahasaan yang alamiah bagi para pemilik cita rasa kearaban yang kuat. Para sahabat Nabi SAW. adalah mereka yang hidup dalam waktu turunnya Al-Qur'an yang kuat rasa kebahasaannya. Karena itu mereka merasakan kemukjizatan Al-Qur'an secara naluriah bahwa yang didengarkan dari Al-Qur'an bukanlah perkataan manusia.

Metode kedua, metode "semantik", mengantarkan orang yang merenungkan ayat-ayat Al-Qur'an kepada pemahaman dan analisisnya serta perenungan makna-maknanya dalam bingkai pengetahuan manusia dan ilmu-ilmu yang berbeda sesuai dengan kenyataan-kenyataan alam semesta dan hasil akal manusia.⁴⁷

Al-Qur'an -jika dilihat sebagai mukjizat dan tanda- dapat dilihat dari dua metode tersebut. Dan, ketika orang-orang zaman sekarang tidak dapat merasakan kemukjizatannya secara natural, mereka dapat menemukan kemukjizatannya secara ilmiah dan semantik yang semakin bertambah jelas bersamaan dengan tingkat kemajuan manusia. Pasalnya, Al-Qur'an dapat membangkitkan akal manusia beserta potensi yang

⁴⁴ Amîn al-Khullî, *Manâhij al-Tajdîd Fîal-Nahwi Wa al-Balâghah Wa al-Tafsîr Wa al-Ādâb*, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, t.th, hlm. 307

⁴⁵ Amîn al-Khullî, *Manâhij al-Tajdîd Fîal-Nahwi Wa al-Balâghah Wa al-Tafsîr Wa al-Ādâb*, ... , hlm. 308

⁴⁶ Amîn al-Khullî, *Manâhij al-Tajdîd Fîal-Nahwi Wa al-Balâghah Wa al-Tafsîr Wa al-Ādâb*, ... , hlm. 312

⁴⁷ Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi Al-Qur'an Kaum Liberal*, ... , hlm. 81

dimilikinya agar dapat melihat alam secara lengkap, tersusun dan terdesain rapi.

Ilmu tafsir terus berkembang dari masa ke masa, dimulai pada periode Rasulullah SAW., para sahabat, dan generasi tabi'in dengan tafsir praktis-aplikatif. Karakter ilmiah ini muncul dari kenyataan bahwa generasi ini berpegang teguh pada dasar yang berupa keinginan menjelaskan ayat-ayat dan surat-surat secara ilmiah, gamblang dan sederhana.⁴⁸

Perkembangan ini terus berlanjut, tentunya dengan tingkat keberhasilan yang berbeda-beda, hingga datang era kontemporer (modern) yang disebut juga dengan era kesadaran dan kebangkitan umat. Para mufassir kontemporer membahas tafsir Al-Qur'an dengan baju yang baru atau mereka membingkainya dengan bentuk yang baru atau mereka membersihkannya atau sekedar mengeluarkan kembali secara lebih baru.

Mengawali era baru kesadaran umat, efek kultural dan ilmiah yang ditimbulkan oleh ekspedisi militer Napoleon Bonaparte ke Mesir (1798-1799 M) dan obsesi sebagian rezim Mesir yang tercerahkan seperti Muhammad Ali Pasha (1805-1848 M) di Mesir beserta efek domino gerakan pembaharuan itu di Syiria, Libanon, dan negara-negara Arab di Afrika Utara, turut membedakan jenjang yang menuntut penafsiran Al-Qur'an untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan baru. Akan tetapi, tidak ada perbedaan yang mendasar antara tafsir klasik dan tafsir Al-Qur'an modern meskipun terpisahkan oleh waktu yang sangat lama.

Tafsir-tafsir modern memang menyasar masyarakat yang lebih luas, tetapi ia tidak sama sekali berbeda dengan tafsir-tafsir klasik dari segi kandungannya. Tafsir modern secara umum menghormati pandangan-pandangan mufassir klasik seperti al-Thabarî, al-Zamakhsyarî dan Ibnu Katsîr. Dari sisi lain, kita melihat adanya saling aktif antara berbagai aliran di dalam setiap penafsiran sesuai dengan perhatian mufassirnya, yang pada umumnya mereka membela islam meskipun kadang menggunakan instrument politik, sosial, ekonomi, sains, atau yang lainnya.⁴⁹

⁴⁸ Terkait hal ini, Abû 'Abdurrahmân al-Sulamî mengatakan, " *Orang-orang yang membacakan Al-Qur'an kepada kami seperti Utsman bin Affan, Abdullah bin Mas'ud, dan sebagainya menceritakan kepada kami, bahwa apabila mereka telah mempelajari sepuluh ayat dari Rasulullah SAW, mereka tidak menambahnya sebelum mengamalkan ilmu dan amal yang terkandung di dalamnya. Mereka berkata, 'kami mempelajari Al-Qur'an sekaligus amalnya'*". Lihat *Muqaddimah al-Tafsîr Li al-syaikh al-Islâm Ibnu Taimiyyah* Oleh Syaikh Muḥammad Shâlih Al-Utsaimin ,dkk, ... , hlm. 54

⁴⁹ Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi Al-Qur'an Kaum Liberal*, ... , hlm. 102-103

H. Tinjauan Pustaka

Setelah dilakukan penelusuran, penulis tidak banyak menemukan buku-buku dan karya tulis yang membahas khusus tentang pengaruh kondisi sosial politik terhadap penafsiran Al-Qur'an. Namun demikian, hal-hal yang masih ada relevansinya dapat dijumpai pada beberapa karya ilmiah. Di antaranya adalah "*Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*" yang ditulis oleh Abdul Mustaqim. Di dalamnya dijelaskan secara umum bahwa konteks sosial politik menjadi salah satu sebab munculnya mazhab dalam tafsir.⁵⁰

Dalam Jurnal *Nur El-Islam* vol. 1, no 1 april 2014, Anggi Wahyu Ari menulis tentang "*Jihad Menurut Ibnu Katsîr Di Dalam Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Azhîm*". Dalam jurnal ini, banyak diurai penafsiran Ibnu Katsir terkait ayat-ayat Al-Qur'an yang bertemakan jihad.⁵¹ Sebagaimana judulnya, penelitian ini hanya membahas penafsiran Ibnu Katsir tentang jihad tanpa dikomparasikan dengan penafsiran mufassir yang lainnya. Dari sini, terlihat perbedaan penelitian yang dilakukan penulis, yaitu mengkomparasikan penafsiran jihad Ibnu Katsir dengan Sayyid Quthb dan meneliti secara lebih mendalam kondisi sosial politik yang melingkupi keduanya.

Ahmad Majid, dalam skripsinya yang berjudul "*Fasiq Dalam Gambaran Tafsir Ibnu Katsîr*"⁵² menulis, bahwa menurut Ibnu Katsir *fasiq* adalah orang yang menyimpang dari jalan ketaatan dan keteladanan serta menyimpang dari janji yang mereka ambil yaitu janji yang membuat mereka diciptakan dan telah difitrahkan dalam diri mereka. Janji tersebut telah diambil ketika mereka masih berada dalam tulang sulbi. Penelitian ini memang meneliti tentang salah satu hasil penafsiran Ibnu Katsîr yaitu penafsiran tentang *fasiq*, namun penelitian yang ingin dilakukan penulis adalah penafsiran Ibnu Katsîr terkait jihad dan mengkomparasikannya dengan penafsiran Sayyid Quthb.

Sementara itu, Harnoto dalam penelitian skripsinya yang berjudul "*Studi Tentang Jihad Dalam Al-Qur'an Menurut Tafsîr Al-Marâghî Dan*

⁵⁰ Lihat dalam Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*, Yogyakarta: Adab Press, 2014.

⁵¹ Anggi Wahyu Ari, *Jihad Menurut Ibnu Katsîr Di Dalam Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Azhîm*, dalam *Jurnal Nur El-Islam*, Vol. 1, No 1, April 2014

⁵² Ahmad Majid, "*Fasiq Dalam Gambaran Tafsir Ibnu Katsir*" Skripsi, Surabaya: Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Ampel, 2016

Ibnu Katsîr ⁵³ menulis bahwa, islam sejak diturunkan pertama kali melalui jihad, dan pada saat tertentu jihad dilakukan dengan mengangkat senjata, maka hal ini dilakukan untuk membela diri. Jihad bukan hanya mengangkat senjata, namun segala aktifitas yang bernilai ketundukan kepada syariat agama merupakan jihad, dan jihad inilah yang disebut dengan jihad melawan hawa nafsu. Tema penelitian ini memang mengenai penafsiran jihad Ibnu Katsîr, akan tetapi penafsiran Ibnu Katsîr tentang jihad dikomparasikan dengan penafsiran Imâm Al-Marâghî. Sedangkan penelitian yang dilakukan penulis adalah penafsiran Ibnu Katsir tentang jihad dan dikomparasikan dengan penafsiran Sayyid Quthb serta mengulas perbedaan konteks sosio politik yang melingkupi kedua mufassir ketika menafsirkan jihad dalam Al-Qur'an.

Selain beberapa penelitian di atas, terdapat buku-buku yang membahas pemikiran Sayyid Quthb. Kajian yang cukup tajam menyoroti masalah jihad menurut Sayyid Quthb terdapat pada buku yang berjudul *Penggetar Iman di Medan Jihad* yang dalam versi bahasa arabnya berjudul *Al-Jihâd Fî Sabîlillah*.⁵⁴ Buku ini menuliskan konsep jihad menurut beberapa tokoh kontemporer yaitu, Abû al-'A'lâ al-Maudhûdî, Hasan al-Banna dan Sayyid Quthb sendiri. Namun, buku ini tidak secara khusus mengkomparasikan konsep-konsep yang dituangkan oleh ketiga tokoh tersebut dengan tokoh-tokoh yang lain, sedangkan penelitian yang penulis lakukan adalah mengkomparasikan penafsiran Sayyid Quthb tentang jihad dengan penafsiran Ibnu Katsir sekaligus mengurai konteks sosial politik yang berkembang ketika keduanya menafsirkan makna jihad dalam Al-Qur'an.

Dalam segi pemikiran Teologis, Afif Muhammad menulis buku dengan judul *Dari Teologi ke Ideologi: Telaah atas Metode dan Pemikiran Teologi Sayyid Quthb*. Secara khusus buku ini menjabarkan bagaimana teologi dalam pemikiran Sayyid Quthb berubah menjadi ideology yang menggerakkan.⁵⁵ Sebagaimana judulnya, buku ini membahas pemikiran Sayyid Quthb secara umum khususnya tentang teologi. Sedangkan penelitian yang penulis ingin fokuskan adalah tentang penafsiran Sayyid Quthb terhadap jihad.

Penelitian lain tentang Sayyid Quthb tentu saja berkaitan tentang master piecenya, yaitu tafsir *Fî Zhilâl al-Qur'ân*. Penelitian yang cukup

⁵³ Harnoto, "*Studi Tentang Jihad Dalam Al-Qur'an Menurut Tafsir Al-Maraghi Dan Ibnu Katsir* " Skripsi, Surabaya: Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Ampel, 1995

⁵⁴ Abu al-'A'lâ al-Maudhûdî, *et.al.*, *Penggetar Iman di Medan Jihad*; terjemahan dari *Al-Jihâdu Fî Sabîlillâh* oleh Mahmud H. Muchtarom, Yogyakarta: Darul Uswah, 2009

⁵⁵ Afif Muhammad, *Dari Teologi ke Ideologi: Telaah atas Metode dan Pemikiran Teologi Sayyid Quthb*, Bandung: Pena Merah, 2004

mendalam tentang tafsir ini terdapat dalam *madkhal ilâ tafsîr Fî Zhilâl al-Qur'ân* karya Shalâh Abd al-Fattâh al-Khâlidî.⁵⁶

Shalâh Abd al-Fattâh al-Khâlidî juga menulis buku yang berjudul, *Biografi Sayyid Quthb, Sang Syahid yang Melagenda*. Dalam buku ini dibahas perjalanan hidup Sayyid Quthb semenjak lahir sampai wafatnya. Buku ini menjelaskan juga berbagai macam peristiwa-peristiwa yang beliau hadapi dalam hidup. Buku ini penulis gunakan sebagai bahan dasar penelitian guna mengetahui sejarah hidup Sayyid Quthb, terutama mengenai keadaan sosial politik yang mewarnai perjalanan hidup beliau ketika menulis kitab tafsir *Fî Zhilâl al-Qur'ân*.⁵⁷

I. Metode Penelitian

Metode penelitian secara umum dimaksudkan sebagai suatu kegiatan ilmiah yang dilakukan secara bertahap dimulai dengan penentuan topik, pengumpulan data, sehingga nantinya diperoleh suatu pemahaman dan pengertian atas topik, gejala, atau isu tertentu.⁵⁸ Metode penelitian yang digunakan peneliti dalam penulisan tesis ini adalah metode penelitian deskriptif kualitatif yaitu penelitian yang menggunakan pendekatan naturalistik untuk mencari dan menemukan pengertian atau pemahaman tentang fenomena dalam suatu latar belakang yang berkonteks khusus.⁵⁹

Dalam penulisan tesis ini, metode yang digunakan dalam pengumpulan data adalah metode studi pustaka (*library research*) dengan pendekatan deskriptif analisis. Yakni penulis mencari sumber dari berbagai literatur kemudian menganalisisnya. Tujuan dari penelitian deskriptif ini adalah untuk membuat deskripsi, atau gambaran secara sistematis, faktual dan akurat mengenai fakta, sifat-sifat serta hubungan antara fenomena pada objek penelitian sesuai dengan permasalahan yang diteliti. Langkah-langkah yang akan ditempuh dalam pengumpulan data ini, yaitu:

- a. Mengumpulkan bahan pustaka dan bahan lainnya sebagai sumber data yang memuat pemikiran mufassir yang telah ditentukan sebagai fokus penelitian.

⁵⁶ Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul Pengantar Memahami Tafsir *Fî Zhilâl al-Qur'ân*, Solo: Era Intermedia, 2001

⁵⁷ Shalâh al-Khâlidî, *Biografi Sayyid Quthb: Sang Syahid Yang Melagenda*, terjemahan dari *Sayyid Quthb Minal Mîlad Ila al-Istisyhâd* oleh Misran, Yogyakarta: Pro U-Media, 2016

⁵⁸ J.R. Raco, *Metode Penelitian Kualitatif, Jenis, Karakteristik dan Keunggulannya*, Jakarta: Grasindo, 2010, hlm 2-3

⁵⁹ Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian kualitatif*, Bandung: Rosdakarya, 2010, cet. XXVIII, hlm. 5

- b. Memilih bahan pustaka tertentu untuk dijadikan sumber data primer, yakni *Tafsîr Fî Zhilâl al-Qur'ân*: karya Sayyid Quthb dan *Tafsîr Al-Qur'ân Al-Azhîm*: Karya Ibnu Katsîr. Disamping itu, dilengkapi oleh sumber data sekunder yaitu bahan pustaka dan bahan lainnya yang menunjang sumber data primer. Pemilihan sumber data primer dan sekunder dilakukan oleh peneliti dengan merujuk kepada tema dan fokus penelitian.
- c. Membaca bahan pustaka yang telah dipilih baik tentang substansi pemikiran maupun unsur lainnya.

Sebagai upaya mempermudah penulisan tesis ini, penulis menggunakan sumber primer dan sekunder. Data primer yakni *Tafsîr Fî Zhilâl al-Qur'ân*: karya Sayyid Quthb, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-Azhîm*: Karya Ibnu Katsîr, dan buku-buku atau literatur-literatur lainnya yang menjadi sumber utama dalam penelitian ini, yaitu pengaruh kondisi sosial politik terhadap penafsiran Al-Qur'an.

Adapun data sekunder adalah bahan rujukan kepustakaan yang menjadi pendukung dalam penelitian ini, baik berupa buku, artikel, jurnal maupun tulisan ilmiah lainnya yang berkaitan dengan tema penelitian tesis.

Dalam analisis data, penulis menggunakan analisa deduktif komparatif yang bersifat *ex post facto*, artinya data didapatkan setelah melalui proses pengumpulan data. Sehingga peneliti dapat mengkomparasikan konsep jihad menurut kedua mufassir secara utuh dan menyeluruh. Adapun tahapan penelitian dimulai dengan menelaah seluruh data yang telah diperoleh dari berbagai sumber, baik sumber primer maupun sekunder. Kemudian dianalisa menggunakan metode komparatif analisis untuk memaparkan penafsiran mufassir tentang ayat-ayat jihad. Setelah membaca, menelaah, mengkomparasi dan menganalisa maka selanjutnya peneliti akan membuat sebuah kesimpulan dari hasil analisa tersebut.

Sedangkan terkait dengan tehnik penulisan, penulis sepenuhnya merujuk kepada buku Panduan Penyusunan Tesis dan Disertasi, Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta.⁶⁰

⁶⁰ Tim penyusun Institut PTIQ Jakarta, *Panduan Penyusunan Tesis dan Disertasi*, Jakarta: Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, 2017

J. Sistematika Pembahasan

Sistematika penulisan dalam penelitian ini diurai dalam lima bab, yaitu sebagai berikut:

Bab pertama, berisi latar belakang masalah yang menjadi pokok bahasan, dengan mengidentifikasi masalah yang muncul kemudian membuat rumusan masalah disertai pembatasan masalah sehingga tujuan penelitian yang ingin dicapai dapat dirumuskan sebagai kegunaan penelitian yang dilakukan. Penyusunan kerangka teori disertai tinjauan pustaka, dilengkapi dengan metodologi penelitian maka hasil penelitian akan disusun dalam sistim penulisan yang menjadi kerangka bahasan.

Bab kedua, merupakan tinjauan umum mengenai tafsir baik secara bahasa maupun istilah serta penjelasan tentang metode-metode yang digunakan para mufassir dalam menafsirkan Al-Qur'an. Kemudian akan dilanjutkan dengan penjelasan tentang mufassir dan faktor-faktor yang mempengaruhi perbedaan penafsiran, serta ditutup dengan pembahasan mengenai bentuk pengaruh kondisi sosial politik terhadap penafsiran al-Qur'an yang terbagi menjadi dua sub tema, yaitu: arti sosial politik dan dinamika sosial politik terhadap penafsiran Al-Qur'an

Bab ketiga, bertajuk Tinjauan umum tentang jihad yang membahas tentang pengertian jihad, bentuk dan macam-macam jihad, serta diuraikan juga pendapat cendekiawan muslim dan para mufassir tentang jihad.

Bab keempat, adalah bab inti yang membahas jihad menurut kedua mufassir. Pada bab ini, juga akan diurai analisis komparatif kedua penafsiran, yaitu berupa persamaan dan perbedaan penafsiran di antara keduanya tentang jihad. Serta dipaparkan biografi singkat kedua mufassir yang meliputi; riwayat hidup keduanya, sosial politik yang berkembang pada masa keduanya, sekaligus akan diurai pemaparan mengenai penulisan kitab tafsir yang menjadi buah karya mereka.

Bab kelima, adalah penutup yang merupakan kesimpulan dari semua analisa pembahasan dari awal sampai akhir. Disertai dengan implikasi, saran-saran, daftar pustaka, riwayat hidup serta lampiran-lampiran yang dibutuhkan sebagai akhir bahasan tesis.

BAB II

Tinjaun Umum Tentang Ilmu Tafsir Dan Dinamika Sosial Politik

A. Ilmu Tafsir

Ilmu tafsir merupakan ilmu yang paling mulia dan paling tinggi kedudukannya, karna pembahasannya berkaitan dengan kalumullah. Dalam sejarah tafsir Al-Qur'an, didapatkan keanekaragaman penafsiran⁶¹ Al-Qur'an oleh para mufassir sesuai dengan kecenderungannya. Walaupun demikian, perhatian umat islam tidak boleh berhenti sampai disini. Banyaknya kitab tafsir bukan berarti Al-Qur'an dapat difahami secara utuh dan menyeluruh, sebab memang penafsiran Al-Qur'an tidak akan pernah selesai,⁶² dan karena Nabi SAW tidak menafsirkan semua ayat Al-Qur'an.⁶³

1. Pengertian Tafsir Menurut Bahasa Dan Istilah

Secara bahasa, kata tafsir diambil dari kata "*fassara-yufassiru-tafsîran*" yang berarti keterangan atau uraian.⁶⁴ Meskipun demikian, para ulama' berbeda pendapat dalam memberikan pengertian tafsir secara bahasa. Beberapa pengertian tersebut antara lain:

⁶¹ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an; Fungsi Dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, ... , hlm. 15

⁶² M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an; Fungsi Dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, ... , hlm. 16-17

⁶³ Muḥammad Ḥusain Al-Dzahabî, *Al-Tafsîr Wa Al-Mufasirûn*, Mesir: *Dâr Al-Kutub Al-Ḥadîtsah*, 1961, Vol. 1. hlm.53

⁶⁴ Rosihan Anwar, *Ulumul Qur'an*, Bandung: Pustaka Setia, 2013, hlm. 209

- 1) Dalam kamus al-Munjid disebutkan, bahwa tafsir secara bahasa adalah *isim mashdar* yang berarti ta'wil, penjelasan, pengungkapan, keterangan dan penyerahan.⁶⁵
- 2) Menurut Imâm al-Suyûthî
Tafsir mengikuti *wazn tafîl* yang berarti *al-fasru* yaitu menerangkan dan menyingkap.⁶⁶
- 3) Menurut Imam al-Zarkasyî
Tafsir berasal dari kata *tafsîrah* yaitu alat yang dipakai oleh para dokter untuk memeriksa orang sakit, yang berfungsi untuk membuka dan menjelaskan, sehingga tafsir berarti penjelasan.⁶⁷

Beberapa pengertian tafsir menurut bahasa di atas, pada dasarnya sama meskipun diungkapkan dengan bahasa yang berbeda. Tafsir memiliki pengertian secara bahasa yakni memberikan penjelasan atau keterangan terhadap maksud yang sukar difahami dari ayat-ayat Al-Qur'an. Dengan demikian menafsirkan Al-Qur'an adalah menjelaskan atau menerangkan makna-makna yang sulit difahami dari ayat-ayat Al-Qur'an.⁶⁸

Adapun pengertian tafsir menurut istilah, sebagian ahli tafsir menyatakan bahwa tafsir tidak termasuk jajaran ilmu pengetahuan atau sains yang memiliki batasan tertentu. Pemikiran ini berdasarkan alasan bahwa tafsir tidak memiliki kaidah dan batasan-batasan khusus seperti yang terdapat pada ilmu sains yang diciptakan oleh akal manusia.⁶⁹

Akan tetapi sebagian ahli tafsir lainnya memasukkan tafsir ke dalam kelompok ilmu pengetahuan, karena dalam tafsir terdapat topik-topik tertentu yang membutuhkan campur tangan dari beberapa kaidah keilmuan yang digunakan sebagai dasar pijakan dalam ilmu tafsir. Dengan adanya unsur-unsur inilah, maka tafsir dimasukkan dalam kategori ilmu pengetahuan ilmiah.⁷⁰ Sehingga beberapa pendapat tentang definisi tafsir secara istilah dapat diuraikan sebagai:

Menurut Imâm al-Zarkasyî, tafsir secara istilah adalah ilmu untuk mengetahui pemahaman terhadap kitab Allah SWT yang diturunkan

⁶⁵ Louis Ma'luf Al-Yasu'iy, *Al-Munjid Fî al-Lughoh*, Beirut: *Dâr Al-Masyriq*, 1996, cet. 10, hlm. 583

⁶⁶ Jalâluddîn Al-Suyûthî, *Al-Itqân Fî Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: *Dâr al-Fikr*, 1979, Juz 2, hlm. 179

⁶⁷ Al-Zarkasyî, *Al-Burhân Fî Ulûm al-Qur'ân*, Mesir: Isâ Al-Bâbî Al-Halabî, 1972, Jld. 2, hlm. 147

⁶⁸ Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005, hlm. 67

⁶⁹ Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir, ...*, hlm. 67

⁷⁰ Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir, ...*, hlm. 30

kepada Nabi Muhammad SAW untuk menjelaskan berbagai makna, hukum dan hikmah yang terkandung di dalamnya.⁷¹

Ibnu Hayyân, sebagaimana yang dikutip oleh Mannâ' al-Qattan mendefinisikan tafsir sebagai ilmu yang membahas tentang cara pengucapan lafaz-lafaz Al-Qur'an, tentang petunjuk-petunjuk, dan hukum-hukumnya baik ketika berdiri sendiri (*mufrad*) maupun ketika tersusun dalam kalimat (*tarkîb*), dan membahas tentang makna-makna yang dikandung oleh ayat-ayat tersebut secara kontekstual maupun tekstual.⁷²

Menurut al-Kilbiy dalam kitab al-Taslîy sebagaimana yang dikutip oleh Mashuri Sirojudin Iqbal dan A. Fudholi, tafsir adalah mensyarahkan Al-Qur'an, menerangkan maknanya dan menjelaskan apa yang dikehendaknya dengan nashnya ataupun dengan isyarat, ataupun dengan tujuannya.⁷³

Sementara itu, menurut 'Ali Ḥasan al-'Āridh, tafsir adalah ilmu yang membahas tentang cara mengucapkan lafaz Al-Qur'an, makna-makna yang ditunjukkan, hukum-hukumnya, baik ketika berdiri sendiri ataupun tersusun, serta makna-makna yang dimungkinkan ketika dalam keadaan tersusun.⁷⁴

Definisi secara istilah juga diuraikan oleh Teungku Muhammad Hasbi As-Shiddieqy, menurutnya tafsir adalah

علم يبحث فيه القرآن الكريم من حيث دلالاته على المراد حسب الطاقة البشرية

"Ilmu yang di dalamnya membahas tentang Al-Qur'an dari segi dalalahnya kepada apa yang dikehendaki Allah SWT, sebatas kemampuan yang dimiliki oleh manusia"⁷⁵

Maksud dari "...sebatas kemampuan yang dimiliki manusia" bahwa bukan menjadi sebuah kesalahan lantaran tidak mengetahui makna-makna ayat mutasyabihat dan tidak dapat mengurangi nilai tafsir disebabkan tidak mengetahui apa yang dikehendaki oleh Allah SWT.⁷⁶ dalam sebuah peristiwa atau perkara.⁷⁷

⁷¹ Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, ... , hlm. 13

⁷² Mannâ' al-Qaththân, Pembahasan Ilmu Al-Qur'an 2, terjemahan dari *al-Burhân Fî 'Ulûm Al-Qur'ân* oleh Halimudin, Jakarta: Rineka Cipta, 1995, hlm. 164

⁷³ Mashuri Sirojudin Iqbal dan A. Fudholi, *Pengantar Ilmu Tafsir*, Bandung: Angkasa, 2005, hlm. 87

⁷⁴ 'Ali Ḥasan al-'Āridh, *Sejarah Dan Metodologi Tafsir*, diterjemahkan oleh Ahmad Akrom, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1994, hlm. 3

⁷⁵ Teungku Muhammad Hasbi As-Shiddieqy, *Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*, Semarang: PT Pustaka Rizki Putra, 2002, hlm. 208

⁷⁶ Teungku Muhammad Hasbi as-Shiddieqy, *Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*, ... , hlm. 209

⁷⁷ Muḥammad Abd al-Azhîm al-Zarqânî, *Manâhij al-Irfân Fî Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: Dâr Kitâb al-Arabîy, 1995, juz II, hlm. 6

Istilah tafsir merujuk kepada ayat-ayat yang ada dalam Al-Qur'an, salah satu di antaranya adalah Q.S al-furqan/ 25: 33,

وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴿٣٣﴾

"Tidaklah orang-orang kafir itu datang kepadamu (membawa) sesuatu yang ganjil, melainkan Kami datangkan kepadamu suatu yang benar dan yang paling baik penjelasannya" ⁷⁸(al-Furqan/ 25: 33)

Pengertian inilah yang dimaksud dalam *Lisân al-'Arab* dengan "*al-Kasyfu al-Mughatta*" (membuka sesuatu yang tertutup), dan tafsir adalah membuka dan menjelaskan makna yang sukar dari suatu lafaz. Pengertian ini yang dimaksudkan oleh para ulama' tafsir dengan "*al-îdhâh wa al-tabîîn*" (menjelaskan dan menerangkan).⁷⁹ Dari sini dapat disimpulkan bahwa tafsir adalah menjelaskan dan menerangkan tentang keadaan Al-Qur'an dari berbagai kandungan yang dimilikinya kepada apa yang diinginkan oleh Allah SWT sesuai dengan kemampuan yang dimiliki oleh manusia.

Dengan demikian, unsur-unsur pokok yang terkandung dalam pengertian tafsir adalah sebagai berikut:

1. Menjelaskan maksud ayat Al-Qur'an yang sebagian besar memang berbentuk *mujmal* (global)
2. Tujuan tafsir adalah menjelaskan apa yang sulit difahami dari ayat-ayat Al-Qur'an, sehingga apa yang dikehendaki oleh Allah SWT dalam Al-Qur'an dapat difahami dengan mudah sehingga bisa diafllikasikan dalam kehidupan sehari-hari
3. Menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an bukan untuk mencari kepastian makna Al-Qur'an itu sendiri, melainkan proses penafsiran tersebut hanya sebatas kemampuan yang dimiliki oleh manusia.

2. Metode Penafsiran Al-Qur'an

Kata metode berasal dari bahasa Yunani yaitu *methodos* yang berarti cara atau jalan.⁸⁰ Dalam bahasa Inggris, kata metode ditulis *method*, sedangkan dalam bahasa Arab diterjemahkan dengan *manhâj*. Dalam bahasa Indonesia, metode berarti cara yang teratur dan terfikir baik-baik untuk mencapai maksud (dalam ilmu pengetahuan dan sebagainya), cara kerja yang sistematis untuk memudahkan pelaksanaan suatu kegiatan

⁷⁸ Yayasan Penyelenggara Penterjemah/pentafsir Al-Qur'an, *Al-Qur'an dan terjemahannya*, Departemen Agama: 2004, hlm. 363

⁷⁹ Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir, ...*, hlm. 66

⁸⁰ Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001, hlm. 54

guna mencapai sesuatu yang ditentukan.⁸¹ Definisi ini menggambarkan bahwa, metode tafsir Al-Qur'an tersebut berisi tatanan dan aturan yang harus diindahkan ketika menafsirkan Al-Qur'an. Adapun metodologi tafsir adalah analisis ilmiah tentang metode-metode menafsirkan Al-Qur'an.⁸² Dengan demikian, kita dapat membedakan antara dua istilah tersebut, yakni: metode tafsir adalah cara-cara menafsirkan Al-Qur'an, sedangkan metodologi tafsir merupakan ilmu tentang cara-cara tersebut.

Berdasarkan uraian di atas dapat disimpulkan bahwa metode tafsir adalah suatu sistem, cara dan tatanan yang rapi yang harus ditempuh oleh seorang mufassir dalam menafsirkan Al-Qur'an secara konsisten dari awal hingga akhir.

Studi tentang metodologi tafsir masih terbilang baru dalam khazanah intelektual umat islam. ilmu metode dijadikan objek kajian tersendiri jauh setelah tafsir berkembang pesat. Oleh karena itu, tidaklah mengherankan jika metodologi tafsir tertinggal jauh dari tafsir itu sendiri.⁸³ Dalam perkembangan metodologi selanjutnya, para ulama' mengklasifikasikan metode penafsiran Al-Qur'an menjadi empat:

1. Metode *Tahlilîy*

Metode tafsir *tahlilîy* juga disebut metode analisis yaitu metode penafsiran yang berusaha menerangkan arti ayat-ayat Al-Qur'an dari berbagai seginya, berdasarkan urutan ayat dan surat dalam Al-Qur'an *mushaf utsmani* dengan menonjolkan pengertian dan kandungan lafaz-lafaznya, hubungan ayat dengan ayat, sebab-sebab turunnya, hadist-hadist Nabi Muhammad SAW., yang ada kaitannya dengan ayat-ayat yang ditafsirkan tersebut, serta pendapat para sahabat dan ulama'-ulama' tafsir lainnya.⁸⁴

Dalam melakukan penafsiran, *mufassir* memberikan perhatian sepenuhnya kepada semua aspek yang terkandung pada ayat yang ditafsirkannya dengan tujuan menghasilkan makna yang benar dari

⁸¹ Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer Dalam Pandangan Fazlur Rahman*, Jambi: Sulthan Thaha Press: 2007, hlm. 39

⁸² Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur'an, ...*, hlm. 57

⁸³ M. Alfatih Suryadilaga, *et. al.*, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Sleman: Teras, 2005, hlm. 37

⁸⁴ Badri Khaeruman, *Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur'an*, Bandung: Pustaka Setia, 2004, hlm. 94

setiap bagian ayat.⁸⁵ Sehingga terlihat seperti pembahasan parsial, dari tiap-tiap ayat yang ditafsirkan oleh *mufassir*.⁸⁶

a) Langkah-Langkah Metode *Tahlîly*

Dalam menafsirkan Al-Qur'an, *mufassir* biasanya melakukan langkah-langkah berikut:

1. Menerangkan hubungan (*munâsabah*) baik antara satu ayat dengan ayat yang lainnya atau satu surat dengan surat yang lainnya.
2. Menjelaskan sebab-sebab turunnya ayat (*asbâb al-nuzûl*).
3. Menganalisis kosa kata (*mufradât*) dan lafal dari sudut pandang bahasa arab. Untuk menguatkan pendapatnya, terutama dalam menjelaskan mengenai bahasa ayat yang bersangkutan, *mufassir* juga mengutip syair-syair yang berkembang sebelum dan pada masanya.
4. Memaparkan kandungan ayat secara umum dan maksudnya.
5. Menjelaskan unsur-unsur *fashâhah*, *bayân* dan *i'jaznya* bila dianggap perlu. Khususnya bila ayat-ayat yang ditafsirkan mengandung keindahan *balâghah*.
6. Menjelaskan hukum yang bisa ditarik dari ayat yang dibahas, khususnya ayat-ayat *ahkâm*, yaitu ayat yang berkaitan dengan persoalan hukum.
7. Menerangkan makna dan maksud *syara'* yang terkandung dalam ayat yang bersangkutan. Sebagai sandarannya, *mufassir* mengambil manfaat dari ayat-ayat yang lainnya, hadist Nabi SAW., pendapat para sahabat dan tabi'in, disamping ijtihad dari *mufassir* sendiri. Apabila tafsir ini bercorak *tafsîr al-'ilmî* (penafsiran dengan ilmu pengetahuan), atau *tafsîr al-adabî al-ijtimâ'i*, *mufassir* biasanya mengutip pendapat para ilmuwan sebelumnya, teori-teori ilmiah modern, dan lain sebagainya.⁸⁷

Metode *tahlîly* lebih banyak digunakan oleh *mufassir-mufassir* pada masa klasik dan pertengahan. Sebagian di antara mereka, mengikuti pembahasan secara panjang lebar (*ithnâb*), sebagian lain

⁸⁵ Azyumardi Azra (ed), *Sejarah Dan Ulum Al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2013, hlm. 173

⁸⁶ Muḥammad Bâqir al-Sadr, *Madrasah Qur'âniyyah*, diterjemahkan oleh Hidayatur Rakhman, Jakarta: Risalah Masa, 1992, hlm. 18

⁸⁷ M. Quraish Shihab, *et. al.*, *Sejarah Dan ulumul Qur'an*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2013, hlm. 173-174. Lihat juga Al-Hayy Al-Farmawy, *Metode Tafsir Maudhu'i: Suatu Pengantar*, diterjemahkan oleh Sufyan A. Jamrah, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996, hlm. 45-46

mengikuti pola singkat (*i'jâz*), dan sebagian lagi mengikuti pola secukupnya (*musâwah*). Mereka sama-sama menafsirkan Al-Qur'an dengan metode *tahlîlîy*, namun dengan corak yang berbeda-beda.⁸⁸

b) Contoh Karya Tafsir

Diantara kitab-kitab tafsir yang menggunakan metode *tahlîlîy* adalah berikut ini:

1. *Al-Jâmi' Li Ahkâm al-Qur'ân*, karangan *Syeikh Imâm al-Qurthûbî*
2. *Jami' al-Bayân 'An Takwil Āyi al-Qur'ân*, karangan *Imâm Ibnu Jarîr al-Thabarî*
3. *Tafsîr Al-Qur'ân al-Āzhîm*, karya *al-Hafîzh Imâd al-Dîn Abu al-Fidâ' Ismâ'îl Bin Katsîr al-Qurasyî al-Dimasyqî*
4. *Al-Mîzân Fî Tafsîr Al-Qur'ân*, karya *al-'Allâmah al-Sayyid Muḥammad Husyain al-Thabathaba'i*.⁸⁹

2. Metode *Ijmâlîy*

Metode *ijmâlîy* adalah menafsirkan Al-Qur'an dengan cara menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an dengan singkat dan global, yaitu penjelasannya tanpa menggunakan uraian dan penjelasan yang panjang lebar, dan kadang-kadang menjelaskan (*mufradât*) kosakatanya saja.⁹⁰

Menurut al-Syirbasyi, sebagaimana yang dikutip oleh Badri Khaeruman, mendefinisikan bahwa metode tafsir *ijmâlîy* sebagai cara menafsirkan Al-Qur'an dengan mengetengahkan beberapa persoalan, maksud dan tujuan yang menjadi kandungan ayat-ayat Al-Qur'an.⁹¹

Dengan metode ini, *mufassir* tetap menempuh jalan sebagaimana metode *tahlîlîy*, yaitu terikat pada susunan-susunan yang ada pada mushaf *utsmâni*. Hanya saja pada metode ini, *mufassir* mengambil beberapa maksud dan tujuan dari ayat-ayat yang ada secara global.⁹²

Dengan metode ini, *mufassir* menjelaskan makna ayat-ayat Al-Qur'an secara garis besar. Sistematika mengikuti urutan surah-surah Al-Qur'an dalam mushaf *utsmâni*, sehingga makna-makna dapat saling berhubungan. Dalam menyajikan makna-makna ini, *mufassir* menggunakan ungkapan-ungkapan dari Al-Qur'an sendiri dengan menambahkan kata-kata atau kalimat-kalimat penghubung, sehingga

⁸⁸ Rohimin, *Metodologi Ilmu Tafsir & Aplikasi Model Penafsiran*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007, hlm. 70

⁸⁹ Muhammad Amin Suma, *Ulumul Qur'an*, Jakarta: Rajawali Press, 2013, hlm. 380

⁹⁰ Mundzir Hitami, *Pengantar Studi Al-Qur'an Teori Dan Pendekatan*, Yogyakarta: LkisYogyakarta, 2012, hlm. 46

⁹¹ Badri Khaeruman, *Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur'an, ...*, hlm. 98

⁹² Badri Khaeruman, *Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur'an, ...*, hlm. 99

memberikan kemudahan kepada pembaca untuk memahaminya.⁹³ Dengan kata lain, makna yang diungkapkan itu biasanya diletakkan di dalam ayat-ayat atau menurut pola-pola yang diakui oleh jumbuh ulama', dan mudah difahami orang. Dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an menggunakan metode ini, *mufasssir* juga meneliti, mengkaji dan menyajikan *asbâb al-nuzûl* atau peristiwa yang melatar belakangi turunnya ayat, dengan cara meneliti hadist-hadist yang berhubungan dengannya.⁹⁴

a) Contoh Karya Tafsir

Diantara kitab-kitab tafsir yang menggunakan metode *ijmâlîy* adalah:

1. *Tafsîr al-Jalâlain*, karya Jalâluddin al-Suyûthî dan Jalâluddin al-Mahallî
2. *Shafwah al-Bayân li Ma'âni al-Qur'ân* karya Hûsnain Muḥammad Makhmûṭ
3. *Tafsîr al-Qur'ân* karya Ibnu Abbas yang dihimpun oleh al-Fairuz Abady.⁹⁵

3. Metode *Muqâran*

Metode ini adalah mengemukakan penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an yang membahas suatu masalah dengan cara membandingkan antara suatu ayat dengan ayat yang lainnya atau membandingkan suatu ayat dengan hadist baik dari segi isi maupun redaksi atau antar pendapat para ulama' tafsir dengan menonjolkan segi perbedaan tertentu dari objek yang dibandingkan.⁹⁶

a) Macam-Macam Metode *Muqâran*

Berdasarkan uraian di atas, metode *muqâran* terbagi menjadi tiga bagian, yaitu:

1. Perbandingan ayat Al-Qur'an dengan ayat yang lainnya

Yaitu ayat-ayat yang memiliki persamaan redaksi dalam dua atau lebih masalah atau kasus yang berbeda, atau ayat-ayat yang memiliki redaksi berbeda dalam masalah atau kasus yang (diduga) sama. Pertentangan makna di antara ayat-ayat Al-Qur'an dibahas dalam *'ilmu nâsikh mansûkh*.⁹⁷

⁹³ Sa'id Agil Husin Al-Munawwar, *Al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, Ciputat: PT Ciputat Press, 2005, hlm. 72

⁹⁴ M. Quraish Shihab, *et. al.*, *Sejarah Dan ulumul Qur'an*, ..., hlm. 185

⁹⁵ 'Ali Ḥasan al-'Āridh, *Sejarah Dan Metodologi Tafsir*, ..., hlm. 74

⁹⁶ Hamdani, *Pengantar Studi al-Qur'an*, Semarang: CV. Karya Abadi Jaya, 2015, hlm. 137

⁹⁷ Azyumardi Azra (ed), *Sejarah Dan Ulum Al-Qur'an*, ... , hlm. 173

Dalam membandingkan suatu ayat dengan ayat lainnya yang berbeda redaksi, ditempuh beberapa langkah: (1) menginventarisasi ayat-ayat Al-Qur'an yang memiliki redaksi berbeda dalam kasus yang sama atau yang sama dalam kasus yang berbeda; (2) mengelompokkan ayat-ayat tersebut berdasarkan persamaan dan perbedaan redaksi; (3) meneliti setiap kelompok ayat tersebut dan menghubungkannya dengan kasus-kasus yang dibicarakan ayat yang bersangkutan; dan (4) melakukan perbandingan.⁹⁸

Perbedaan-perbedaan redaksi yang menyebabkan adanya perbedaan makna seringkali disebabkan perbedaan konteks ayat dan konteks turunnya ayat yang bersangkutan. Karena itulah, *'ilmu munâsabah* dan *'ilmu asbâb al-nuzûl* sangat membantu dalam aflikasi *tafsîr al-muqâran* dalam hal perbedaan ayat tertentu dengan ayat yang lainnya. Namun esensi nilainya, pada dasarnya tidaklah berbeda.⁹⁹

2. Perbandingan Ayat Al-Qur'an Dengan Hadist

Dalam melakukan perbandingan ayat Al-Qur'an dengan hadist yang terkesan berbeda atau bertentangan, langkah pertama yang harus ditempuh adalah menentukan nilai hadist yang akan diperbandingkan dengan ayat Al-Qur'an. Hadist tersebut haruslah shahih. Hadist dhoif tidak diperbandingkan, karena disamping nilai otentitasnya rendah, dia justru semakin bertolak belakang.¹⁰⁰

Karena pertentangannya dengan ayat Al-Qur'an, setelah itu *mufassir* melakukan analisis terhadap latar belakang terjadinya perbedaan atau pertentangan antara keduanya.¹⁰¹

3. Perbandingan Penafsiran *Mufassir* Dengan *Mufassir* lainnya

Mufassir membandingkan penafsiran ulama' tafsir, baik ulama' *salaf* maupun *khalaf*, dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, baik yang bersifat *manqûl* (pengutipan) maupun yang bersifat *ra'yu* (pemikiran).¹⁰²

Dalam menafsirkan ayat-ayat tertentu ditemukan adanya perbedaan penafsiran di antara ulama' tafsir. Perbedaan ini terjadi karena perbedaan hasil ijtihad, latar belakang sejarah, wawasan dan sudut pandang masing-masing.¹⁰³

Sedangkan dalam hal perbedaan penafsiran satu *mufassir* dengan *mufassir* lainnya, maka jika memungkinkan akan dicari dan digali titik

⁹⁸ Azyumardi Azra (ed), *Sejarah Dan Ulum Al-Qur'an, ...*, hlm. 189

⁹⁹ M. Quraish Shihab, *et. al., Sejarah Dan ulumul Qur'an, ...*, hlm. 188

¹⁰⁰ Azyumardi Azra (ed), *Sejarah Dan Ulum Al-Qur'an, ...*, hlm. 190

¹⁰¹ Al-Hâyy al-Farmawy, *Metode Tafsir Maudhu'i, ...*, hlm. 31

¹⁰² Azyumardi Azra (ed), *Sejarah Dan Ulum Al-Qur'an, ...*, hlm. 191

¹⁰³ Sa'id Agil Husin Al-Munawwar, *Al-Qur'an Membangun Tradisi, ...*, hlm. 73

temu di antara perbedaan-perbedaan itu, serta *mentarjih* salah satu pendapat setelah membahas kualitas argumentasi masing-masing.¹⁰⁴

a. Contoh Karya Tafsir

1. *Durrat al-Tanzîl Wa Qur'rat al-Ta'wîl* (Mutiara Al-Qur'an dan Kesejukan at-Takwil), karya *al-Khâtib al-Iskâfi*
2. *Al-Burhân Fî Tawjîh Mutasyâbih al-Qur'ân* (Bukti Kebenaran Pada Penjelasan Ayat-ayat Mutasyabih Dalam al-Qur'an), karya *Tâj al-Qarrâ' al-Kirmânî*.¹⁰⁵

4. Metode *Maudhû'i*

Metode *maudhû'i* (tematik) adalah metode yang membahas ayat-ayat Al-Qur'an sesuai dengan tema atau judul yang telah ditetapkan. Semua ayat yang berkaitan dihimpun, kemudian dikaji secara mendalam dan tuntas dari berbagai aspek yang berkaitan dengannya, seperti *asbâb al-nuzûl*, *mufradât* (kosakata), dan sebagainya. Semua dijelaskan dengan secara rinci dan tuntas, serta didukung oleh dalil-dalil atau fakta-fakta yang dapat dipertanggung jawabkan secara ilmiah, baik argument yang berasal dari Al-Qur'an, hadits, maupun pemikiran rasional.¹⁰⁶ Jadi, dalam metode ini, tafsir Al-Qur'an tidak dilakukan ayat demi ayat, melainkan mengkaji Al-Qur'an dengan mengambil sebuah tema khusus dari berbagai macam tema doktrinal, sosial, dan kosmologis yang dibahas oleh Al-Qur'an.¹⁰⁷

Prinsip pertama dari metode *maudhû'i* (tematik) adalah mengangkat isu-isu doktrinal kehidupan, isu sosial ataupun tentang kosmos untuk dikaji dengan teori Al-Qur'an, sebagai upaya menemukan jawaban dari Al-Qur'an terkait tema tersebut.¹⁰⁸

Dari pengertian di atas, terdapat dua pemahaman terkait metode *maudhû'i* (tematik). *Pertama*, penafsiran satu surah dalam Al-Qur'an dengan menjelaskan tujuan-tujuannya secara umum, serta menjelaskan ragam tema yang terdapat pada surah tersebut. Sehingga surah tersebut menjadi satu bagian yang tak dapat dipisahkan dengan tema yang terdapat padanya.¹⁰⁹

Kedua, penafsiran yang bermula dari menghimpun ayat-ayat Al-Qur'an yang membahas satu masalah tertentu dari berbagai ayat atau surah Al-Qur'an dan sedapat mungkin diurut sesuai dengan urutan

¹⁰⁴ Azyumardi Azra (ed), *Sejarah Dan Ulum Al-Qur'an*, ... , hlm. 191

¹⁰⁵ Muhammad Amin Suma, *Ulumul Qur'an*, ... , hlm. 390

¹⁰⁶ Al-Hayy Al-Farmawy, *Metode Tafsir Maudhû'i*, ... , hlm. 52

¹⁰⁷ Muḥammad Bâqir al-Sadr, *Madrasah Qur'âniyyah*, ... , hlm. 14

¹⁰⁸ Muḥammad Bâqir al-Sadr, *Madrasah Qur'âniyyah*, ... , hlm. 17

¹⁰⁹ Tim Sembilan, *Tafsir Maudhû'i Al-Muntaha*, Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2004, jilid I, hlm. 20

turunnya, kemudian menjelaskan pengertian menyeluruh ayat-ayat tersebut, guna menyimpulkan petunjuk Al-Qur'an secara utuh dan menyeluruh tentang tema yang dibahas.¹¹⁰

Menurut Al-Farmawiy, tafsir *maudhû'i* ada dua bentuk penyajian:

a) *Maudhû'i Surat*

Yaitu menjelaskan suatu surat secara keseluruhan dengan menjelaskan isi kandungan surat tersebut, baik yang bersifat umum atau khusus dan menjelaskan keterkaitan antara tema yang satu dengan tema yang lainnya, sehingga surat tersebut nampak sebagai suatu pembahasan yang sangat kokoh dan cermat.¹¹¹

1. Langkah-langkah *Maudhû'i Surat*

Terkait langkah-langkah *maudhû'i* surat, Musthafa Muslim mengklasifikasikannya menjadi empat langkah yang harus ditempuh:

- a. Pengenalan nama surat
- b. Deskripsi tujuan surat dalam Al-Qur'an
- c. Pembagian surat ke dalam beberapa bagian
- d. Penyatuan tema-tema ke dalam tema utama¹¹²

2. Contoh kitab tafsir dengan metode *maudhû'i* surat

- a. *Tafsîr Al-Qur'ân Al-Karîm*, karya Syeikh Maḥmûd Syaltût
- b. *Naḥwa Tafsîr al-Maudhû'i li suwar al-Qur'ân al-Karîm*, karya Muḥammad al-Ghazâlî
- c. *al-Futûḥât al-Rabbâniyyah Fî al-Tafsîr al-Maudû'i li al-âyat al-Qur'âniyyah*, karya al-Ḥusainî Abu Farhah.¹¹³

b) *Maudhû'î* atau Tematik

Bentuk kedua ini, menghimpun pesan-pesan Al-Qur'an yang terdapat tidak hanya pada satu surat saja.¹¹⁴ Metode ini menjelaskan konsep Al-Qur'an tentang suatu masalah atau tema tertentu dengan cara menghimpun seluruh ayat Al-Qur'an yang membicarakan tema tersebut. Kemudian masing-masing ayat tersebut di kaji secara komprehensif, mendalam dan tuntas dari berbagai aspek kajiannya. Baik dari segi *asbâb al-nuzûl*-nya, *munâsabahnya*, makna kosa katanya, pendapat para mufassir tentang makna masing-masing ayat secara parsial, serta aspek-aspek lainnya yang dipandang penting. Ayat-ayat tersebut dipandang

¹¹⁰ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1992, hlm. 74

¹¹¹ Al-Hayy Al-Farmawy, *Metode Tafsir Maudhû'i, ...*, hlm. 35

¹¹² Musthafâ Muslim, *Mabâḥits Fit Tafsîr al-Maudhû'i*, Damskus: Dâr al-Qalam, 2000, hlm. 28-29

¹¹³ Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer Dalam Pandangan Fazlur Rahman, ...*, hlm. 53

¹¹⁴ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an Tafsir Maudhû'i Atas Pelbagai Persoalam Umat*, Bandung: Mizan, 1997, hlm. xiii

sebagai satu kesatuan yang integral membicarakan suatu tema (*maudhû'î*) tertentu didukung oleh berbagai fakta dan data, dikaji secara ilmiah dan rasional.¹¹⁵

1. Langkah-langkah *Maudhû'î* atau Tematik
Langkah-langkah yang ditempuh dalam metode yang kedua ini adalah:
 - a) Memilih atau menetapkan masalah Al-Qur'an yang akan dikaji secara tematik
 - b) Melacak dan menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah yang ditetapkan, ayat makiyyah dan madaniyyah.
 - c) Menyusun ayat-ayat tersebut secara runut menurut kronologi masa turunnya, disertai pengetahuan mengenai latarbelakang turunnya ayat atau *asbâb al-nuzûl*
 - d) Mengetahui korelasi (*munâsabah*) ayat-ayat tersebut di dalam masing-masing suratnya.
 - e) Menyusun tema bahasan di dalam kerangka yang pas, sistematis, sempurna, dan utuh (*outline*).
 - f) Melengkapi pembahasan dan uraian dengan hadits, bila dipandang perlu, sehingga pembahasan menjadi semakin sempurna dan semakin jelas.
 - g) Mempelajari ayat-ayat tersebut secara tematik dan menyeluruh dengan cara menghimpun ayat-ayat yang mengandung pengertian serupa, mengkompromikan antara pengertian yang 'âm dan *khâsh*, antara yang *muthlaq* dan yang *muqayyad*, mensinkronkan ayat-ayat yang lahirnya tampak kontradiktif, menjelaskan ayat yang *nâsikh* dan *mansûkh*, sehingga semua ayat tersebut bertemu pada satu muara, tanpa perbedaan dan kontradiksi atau tindakan pemaksaan terhadap sebagian ayat kepada makna-makna yang sebenarnya tidak tepat.¹¹⁶
2. Contoh-contoh Kitab Tafsir Dengan Metode *Maudhû'î*
 - a. *Kitâb Min Hadyi Al-Qur'ân* karya Syeikh Muḥammad Syaltût
 - b. *al-Mar'ah Fî Al-Qur'ân* karya Abbas Maḥmud al-Aqqâd
 - c. *al-Ribâ Fî Al-Qur'ân* karya Abû al-A'lâ al-Maudhûdî
 - d. *al-Aqîdah Fî Al-Qur'ân* karya Muḥammad Abu Zahroh
 - e. *Âyât al-Qasam Fî Al-Qur'ân* karya Dr. Aḥmad Kamal Mahdi¹¹⁷

¹¹⁵ Acep Hermawan, *Ulumul Qur'an Ilmu Untuk Memahami Wahyu*, Bandung: Remaja Posdakarya, 2011, hlm. 118-119

¹¹⁶ Al-Hayy Al-Farmawy, *Metode Tafsir Maudhû'î*, ... , hlm. 45-46

¹¹⁷ Said Agil Husin al-Munawar dan Masykur Hakim, *I'jaz al-Qur'an dan Metodologi Tafsir*, Semarang: Dina Utama Semarang (Dimas), 1994, hlm. 40

B. Mufassir Dan Faktor Yang Mempengaruhi Perbedaan Penafsiran

Menafsirkan Al-Qur'an merupakan sebuah amanah berat. Karena menafsirkan Al-Qur'an berarti mengerahkan seluruh kemampuan yang dimiliki oleh manusia untuk menemukan makna dan hikmah dari ayat-ayat Al-Qur'an. Tafsir adalah bentuk aktivitas mencari makna dan hikmah tersebut sedangkan *mufassir* adalah pelakunya. Husain bin Ali bin Husain al-Harby menjelaskan definisi *mufassir* secara panjang lebar, menurutnya *mufassir* adalah:

من له أهلية تامة يعرف بها مراد الله تعالى بكلامه المتعبد بتلاوته , قدر الطاقة , وراض نفسه على مناهج المفسرين مع معرفته جملا كثيرة من تفسير كتاب الله ومارس التفسير عمليا بتعاليم أو تأليف¹¹⁸

"Mufassir adalah orang yang memiliki kafabilitas sempurna yang dengannya ia mengetahui maksud Allah SWT dalam Al-Qur'an sesuai dengan kemampuannya. Ia melatih dirinya di atas manhaj para mufassirin dengan mengetahui banyak pendapat mengenai tafsir kitâbullâh. selain itu, ia menerapkan tafsir tersebut baik dengan mengajarkan atau menuliskannya"

Sebagai kitab petunjuk yang *shâlih likulli zamân wa makân*, Al-Qur'an al-Karim senantiasa dibaca dan ditafsirkan dalam kehidupan penafsir di setiap masanya. Al-Qur'an yang diturunkan pada masa Nabi SAW, teksnya tidak akan lagi berubah, namun tetap sebagaimana yang kita lihat dan kita baca saat ini. Akan tetapi, penafsiran terhadap ayat-ayatnya selalu berkembang sesuai dengan persoalan yang dihadapi setiap waktu. Tafsir adalah anak zaman, oleh karena itu, ia akan selalu mendemonstrasikan karakter ruang waktu di mana dan kapan tafsir itu muncul.¹¹⁹ Maka tidak mengherankan apabila begitu banyak kitab tafsir yang kita temui memiliki warna, corak, metode dan pendekatan yang tidak sama bahkan terkadang satu sama lain bertentangan. Perbedaan penafsiran inilah yang menjadi salah satu masalah dalam penafsiran Al-Qur'an.

Adanya keragaman atau perbedaan dalam penafsiran Al-Qur'an merupakan kenyataan yang tidak bisa dipungkiri. Abdul Wahhâb Abd al-Salâm Thawilah menyatakan dalam kitabnya bahwa; *" adanya perbedaan dalam teks Al-Qur'an merupakan suatu keniscayaan mengingat karakter manusia yang selalu berbeda pendapat dalam memahami atau menyikapi sesuatu, serta karakter bahasa arab yang*

¹¹⁸ Husain bin 'Ali bin Husain Al-Harbî, *Qawâ'id al-Tarjih 'Inda al-Mufassirîn Dirâsah Nazhariyyah Tathbîqiyyah*, Riyadh: Dâr Al-Qâsim, 1996, juz 1. hlm. 29

¹¹⁹ Muhammad Ainur Rifqi, "Istidlal dan Pengaruhnya Dalam Perbedaan Penafsiran Al-Qur'an," dalam <https://nalarsantri.wordpress.com> diakses pada 1 Oktober 2018

*memiliki bahasa yang sangat luas, dan makna serta uslub yang berbeda dalam berbicara kepada hati dan akal".*¹²⁰

Oleh karena perbedaan penafsiran Al-Qur'an tidak mungkin kita hindari, maka yang harus dilakukan adalah mendamaikan diri kita dengan perbedaan-perbedaan tersebut. Salah satu cara berdamai dengan aneka ragam penafsiran adalah dengan memahami faktor-faktor dan penyebab perbedaan penafsiran dalam Al-Qur'an. Dengan begitu, kita bisa melacak asal-muasal timbulnya ragam penafsiran, dan kemudian bisa memahami bahwa hal-hal semacam itu tidak bisa terelakkan.

Sebelum membahas lebih jauh mengenai faktor-faktor yang mempengaruhi perbedaan penafsiran, ada baiknya membahas terkait makna ikhtilaf (perbedaan) dalam penafsiran itu sendiri. Wasim Fathullah mendefinisikan ikhtilaf (perbedaan) dalam penafsiran Al-Qur'an sebagai ketidaksepakatan para pengkaji Al-Qur'an dalam memahami penunjukan suatu ayat atau lafaz Al-Qur'an terkait dengan kesesuaiannya terhadap kehendak Allah SWT dari ayat tersebut, di mana seorang *mufassir* menyimpulkan sebuah makna yang berbeda dengan yang disimpulkan oleh *mufassir* lainnya.¹²¹

Definisi ini memberikan gambaran bahwa setiap perbedaan pemahaman dalam menafsirkan Al-Qur'an, sekecil apapun, maka ia dikategorikan sebagai sebuah ikhtilaf. Akan tetapi, -sebagaimana yang akan diuraikan kemudian- dari sisi lain, ikhtilaf sendiri menurut Imam Jalâluddin as-Suyûthi terbagi menjadi dua; *Ikhtilâf al-Tanâqudh* (kontradiktif) dan *Ikhtilâf al-Talâzum* (korelatif).¹²² Senada dengan al-Suyûthî, Musâ'id bin Sulaimân juga membagi ikhtilaf menjadi dua macam; *Ikhtilâf al-Tanawwu'* (perbedaan yang bersifat variatif) dan *Ikhtilâf al-Tadhâd* (perbedaan yang bersifat kontradiktif).¹²³ Kedua jenis pembagian ini sebenarnya sama, hanya sedikit berbeda dalam pengistilahan.

Adapun yang dimaksudkan dengan *Ikhtilâf al-Tanawwu'* (perbedaan yang bersifat variatif) adalah:

1. Sebuah kondisi di mana memungkinkan penerapan makna-makna yang berbeda itu ke dalam ayat yang dimaksud, dan ini

¹²⁰ Abdul Wahhâb Abd al-Salâm Thawîlah, *Ātsâr al-Lughah Fî Ikhtilâf al-Mujtahidîn*, Cairo: Dâr al-Salâm, t.th, hlm. 71-72

¹²¹ Wâsim Fathullâh, "Al-Ikhtilâf Fî al-Tafsîr," makalah dalam <https://media.tafsir.net/ar/books/2236/7224.pdf>

¹²² Jalâluddin al-Suyûthî, *Al-Itqân Fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Muassasah Ar-Risâlah An-Nâsyirûn, hlm. 482

¹²³ Musâ'id bin Sulaimân al-Thayyâr, *Fusûl Fî Usul al-Tafsîr*, Dammam, K.S.A.: Dâr Ibn al-Jauzy, 1420 H/ 1999 M, hlm. 55

hanya memungkinkan jika makna-makna itu adalah makna yang shahih.

2. Makna-makna yang berbeda itu sebenarnya semakna satu sama lain, namun diungkapkan dengan cara yang berbeda.
3. Terkadang makna-makna itu berbeda namun tidak saling menafikan, keduanya memiliki makna yang shahih.¹²⁴

Sedangkan *Ikhtilâf al-Tadhâd* adalah makna-makna yang saling menafikan satu sama lain, dan tidak memungkinkan untuk diterapkan secara bersamaan. Bila satu diantaranya diucapkan, maka makna yang lain harus ditinggalkan.¹²⁵

Jika dicermati, produk-produk penafsiran Al-Qur'an dari suatu generasi ke generasi berikutnya memiliki corak dan karakteristik yang berbeda-beda. Hal ini disebabkan oleh banyak faktor, antara lain adanya perbedaan situasi sosio-historis di mana seorang mufassir hidup. Bahkan situasi politik yang terjadi ketika mufassir melakukan kerja penafsiran juga kental mewarnai produk-produk penafsirannya.¹²⁶

Munculnya perbedaan penafsiran Al-Qur'an disebabkan oleh beberapa faktor yang secara umum dapat terbagi menjadi dua, yaitu faktor internal (*al-Awâmil al-Dâkhiliyyah*), dan faktor eksternal (*al-Awâmil al-Khârijiyyah*).¹²⁷

1. Faktor internal (*al-Awâmil al-Dâkhiliyyah*), adalah hal-hal yang ada dalam internal teks itu sendiri, antara lain:

- a. Kondisi obyektif teks Al-Qur'an yang memungkinkan dan membuka peluang untuk dibaca secara beragam. Dalam banyak literatur *ulûm Al-Qur'ân* dipaparkan bahwa Al-Qur'an diturunkan dengan berbagai versi bacaan yang dikenal dalam hadist dengan *sab'atu ahruf* (tujuh bacaan/*qirâ'ât*),¹²⁸ ini yang menyebabkan munculnya

¹²⁴ Musâ'id bin Sulaimân al-Thayyâr, *Fusûl Fî Usul al-Tafsîr*, ... , hlm. 57

¹²⁵ Musâ'id bin Sulaimân al-Thayyâr, *Fusûl Fî Usul al-Tafsîr*, ... , hlm. 57

¹²⁶ Rudi Ahmad Suryadi, " Perbedaan Penafsiran Al-Qur'an, " makalah dalam [www.academia.edu/137533394/Perbedaan Penafsiran al-Quran](http://www.academia.edu/137533394/Perbedaan_Penafsiran_al-Quran), hlm. 4 , diakses pada 2 Oktober 2018

¹²⁷ Rudi Ahmad Suryadi, " Perbedaan Penafsiran Al-Qur'an ", ... , hlm. 5

¹²⁸ Hadist yang dimaksud adalah hadist yang diriwayatkan oleh Imam Bukhori dan Imam Muslim dari Ibnu Abbas, yang berbunyi

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَقْرَأَنِي جِبْرِيلُ عَلَى حَرْفٍ فَرَجَعْتُهُ فَلَمْ أَزَلْ أَشْتَرِيْهُ وَيُرِيْدُنِي حَتَّىٰ ائْتَمَّ بِى إِلَى سَبْعَةِ أَحْرَافٍ.

"Dari Ibnu Abbas r.a. bahwa ia berkata: "Berkata Rasulullah SAW: "Jibril membacakan kepadaku atas satu huruf, maka aku kembali kepadanya, maka aku terus-menerus minta tambah dan ia menambahi bagiku hingga berakhir sampai tujuh huruf." HR. Bukhari Muslim. Dan hadist,

- beberapa aliran bacaan yang mempengaruhi penafsiran Al-Qur'an.
- b. Kondisi obyektif kata-kata dalam Al-Qur'an yang membuka peluang bagi penafsiran yang beragam, karena di dalam Al-Qur'an kerap kali ditemukan adanya satu kata yang mempunyai banyak arti, arti hakiki (hakikat/asal) dan majazi (metaforis/kiasan), misalnya kata *lamasa* dalam Q.S an-nisa'/4:43,¹²⁹ bisa bermakna "menyentuh" dalam madzhab Syafi'i, juga bisa bermakna "bersetubuh" dalam madzhab Hanafi.¹³⁰ Dan ini dapat menimbulkan dua macam corak dan aliran tafsir.
 - c. Kondisi obyektif dari adanya ambiguitas makna dalam Al-Qur'an, karna banyak terdapat kata-kata *musytarak* (bermakna ganda), seperti kata *qurû'* dalam Q.S al-baqarah: 2/228, bisa bermakna *suci* menurut madzhab Syafi'i, dan bisa juga bermakna *haid/menstruasi* menurut madzhab Hanafi.¹³¹ Hal ini juga dapat menimbulkan dua macam corak dan aliran penafsiran Al-Qur'an.
2. Faktor eksternal (*al-Awâmil al-Khârijiyyah*), adalah faktor-faktor yang berada di luar teks Al-Qur'an. Faktor eksternal (*al-Awâmil al-Khârijiyyah*) antara lain:
- a. Faktor Politik. Munculnya suatu aliran pemikiran termasuk dalam penafsiran, tidak bisa dilepaskan dalam pengaruh politik. Meminjam istilah Michel Faucault, sebuah perkembangan ilmu pengetahuan, madzhab atau apapun namanya, tidak bisa dilepaskan dari relasi kekuasaan. Sebagai ilustrasi, terjadinya konflik politik antara pendukung khalifah Utsman dan Ali pada akhirnya melahirkan aliran-aliran teologi seperti; Syi'ah, Khawarij dan Murji'ah. Masing-masing aliran ini kemudian mencari legitimasi dan justifikasi untuk menguatkan dan

ثُمَّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ أَنْزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْزَابٍ فَأَقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنْهُ.

"Bersabda Rasul SAW : "Sesungguhnya Al Quran ini diturunkan atas tujuh huruf, maka bacalah kamu mana yang mudah daripadanya." HR. Bukhari Muslim. Lihat dalam Imam Muslim, *Shahîh Muslim*, bab *bayân annal qur'ân 'alâ sab'ati ahruf*, Mesir: Isa al-Bâbî al-Halabî, t.th, hlm. 326

¹²⁹ Lebih jauh tentang *mulâmasah*, lihat Muhammad 'Alî al-Shâbûnî, *Rawâ'i' al-Bayân Tafsîr Âyât al-Aḥkâm Min al-Qur'ân*, Madinah: Dâr al-Shâbûnî, 1999, hlm. 343

¹³⁰ M. Asywadie Syukur, *Perbandingan Madzhab*, Surabaya: Pt. Bina Ilmu, 1982, hlm. 129

¹³¹ T.M. Hasbi ash-Shiddieqi, *Ilmu Perbandingan Madzhab*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975, hlm. 66

- mendukung pendapatnya dengan merujuk kepada ayat-ayat Al-Qur'an.¹³²
- b. Faktor Teologis (Kepercayaan). Lain halnya dengan aliran teologi Islam yang motif berdirinya karena soal-soal kepercayaan semata, bukan karena soal-soal politik yang berpautan dengan perbuatan-perbuatan lahir. Aliran mu'tazilah berdiri karena keinginan untuk menjelaskan dan mempertahankan kebenaran kepercayaan islam terhadap serangan-serangan lawannya dan dari usaha-usaha pemburuan mereka dari bidang kepercayaan.¹³³ Dari sini muncul tafsir yang beraliran mu'tazilah (*Tafsîr I'tizâlî*) seperti *Tafsîr al-Kasysyâf* karya Imâm al-Zamakhsyarî.
 - c. Faktor keahlian dan kedalaman ilmu yang dikuasai seorang *mufasssir*. Tidak sedikit terdapat suatu kecenderungan dalam diri seorang mufasssir untuk memahami Al-Qur'an sesuai dengan disiplin ilmu yang ia tekuni dan kuasai. Sehingga meskipun objek studinya tunggal, yaitu teks Al-Qur'an, namun hasil penafsirannya terhadap ayat-ayat Al-Qur'an tidaklah tunggal, melainkan plural.¹³⁴ Karena itu, muncul beragam corak dan aliran tafsir yang tidak dapat dihindari dalam sejarah pemikiran umat islam.
 - d. Faktor persinggungan dunia islam dengan dunia di luar islam. Faktor eksternal lainnya yang mempengaruhi munculnya perbedaan dalam penafsiran Al-Qur'an adalah adanya persinggungan dunia islam dengan peradaban dunia di luar islam, seperti Yunani, Persia, Romawi Timur dan Barat. Khalifah Harun Ar-rasyid yang menjadi khalifah pada tahun 786 M, sebelumnya pernah belajar di Persia di bawah asuhan Yahya bin Khâlid bin Barmak. Dengan demikian ia banyak dipengaruhi oleh kegemaran keluarga Barmak pada ilmu pengetahuan dan filsafat. Di bawah pemerintahan Hârûn al-Rasyîd, penerjemahan buku-buku ilmu pengetahuan Yunani ke dalam bahasa arab pun dimulai. Orang-orang dikirim ke kerajaan Romawi di Eropa untuk membeli *manuscripts*. Pada

¹³² Rudi Ahmad Suryadi, " Perbedaan Penafsiran Al-Qur'an, " makalah dalam [www.academia.edu/137533394/Perbedaan Penafsiran al-Quran](http://www.academia.edu/137533394/Perbedaan_Penafsiran_al-Quran), hlm. 6, diakses pada 2 Oktober 2018

¹³³ A. Hanafi, *Pengantar Teologi Islam*, Jakarta: Djajamurni, 1967, hlm. 60

¹³⁴ Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir, ...*, hlm. 59-60

mulanya yang dipentingkan ialah buku-buku mengenai kedokteran, tetapi kemudian juga mengenai ilmu pengetahuan lain dan filsafat.¹³⁵ Dari sinilah, muncul corak dan aliran tafsir filsafat sebagai suatu kecenderungan seorang *mufassir* mempelajari dan memperdalam filsafat, dan pada akhirnya menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an menggunakan pendekatan filsafat.

- e. Faktor tekanan situasi dan kondisi yang dihadapi *mufassir*. Al-Qur'an diturunkan untuk memberikan respon terhadap masalah-masalah yang dihadapi umat manusia, mendorong mereka untuk mencari pemecahannya. Muḥammad Abduh sebagai seorang yang seseorang yang melakukan pembaharuan dalam penafsiran Al-Qur'an ketika masyarakat Islam pada umumnya tertidur dan bersimpuh dalam kekuasaan asing yang menjajah tanah airnya, beliau banyak mempersoalkan gaya berfikir dan gaya hidup masyarakat, lalu memberikan respon dan pemecahan terhadap masalah-masalah tersebut lewat penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an,¹³⁶ yang kemudian ditulis oleh muridnya Muḥammad Rasyîd Ridhâ dalam tafsir al-Manâr. Kemudian tafsir ini dikategorikan oleh ulama' kontemporer sebagai kitab tafsir dengan corak dan aliran *adabî ijtimâ'i* (sosial kemasyarakatan).

C. Sosial Politik Dalam Penafsiran Al-Qur'an

Sebagaimana diuraikan sebelumnya, bahwa terdapat dua faktor yang mempengaruhi perbedaan penafsiran seorang *mufassir*. Yaitu faktor internal (*al-awâm al-dâkhiliyyah*) dan faktor eksternal (*al-awâm al-khârijiyyah*). Faktor internal yang berkaitan dengan ayat Al-Qur'an itu sendiri, sedangkan faktor eksternal merupakan hal-hal di luar teks ayat Al-Qur'an yang secara tidak langsung mempengaruhi penafsiran seorang *mufassir*. Salah satu faktor eksternal yang mempengaruhi penafsiran seorang *mufassir* adalah kondisi sosial-politik yang meliputi kehidupannya.

1. Definisi Kondisi Sosial Politik

Kondisi sosial politik merupakan keadaan sebenarnya yang terjadi dalam kehidupan masyarakat yang berkaitan dengan kehidupan sosial dan politik mereka. Sosial politik berasal dari dua kata, yaitu sosial dan politik. Sosial berasal dari bahasa latin, *socius* yang berarti

¹³⁵ Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisme Dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1978, hlm. 11

¹³⁶ Badri Khaeruman, *Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur'an, ...*, hlm. 177

kawan atau teman. Sehingga, dari pengertian secara bahasa tersebut diperoleh pengertian bahwa, sosial adalah kawan atau pertemanan, yang dalam hal ini yang dimaksud dengan kawan adalah masyarakat.¹³⁷ Dalam kamus besar bahasa Indonesia kata "sosial" berarti semua hal yang berkaitan dengan kehidupan bermasyarakat.¹³⁸ Sedangkan ilmu yang mempelajari tentang seluk beluk dalam kehidupan bermasyarakat disebut dengan sosiologi.

Masyarakat sendiri merupakan sekelompok individu yang hidup bersama dalam suatu tempat secara permanen dan di tempat tersebut mereka melakukan regenerasi. Mereka hidup dalam suatu tempat dikarenakan masing-masing individu memiliki hubungan sosial. Apakah itu sebagai keluarga, kerabat, atau sebagai tetangga yang tertumpu pada adanya kepentingan bersama.¹³⁹

Menurut Max Weber, sosiologi berupaya memahami tindakan-tindakan sosial. Sementara itu, Selo Sumardjan dan Soelaeman Soermadi menyatakan bahwa sosiologi mempelajari struktur sosial dan proses-proses sosial termasuk perubahan sosial. Sedangkan Soerjono Sukanto berpendapat bahwa sosiologi memusatkan perhatian pada segi-segi kemasyarakatan yang bersifat umum dan berusaha untuk mendapatkan pola-pola umum kehidupan masyarakat.¹⁴⁰ Dari beberapa uraian di atas, kita bisa menyimpulkan bahwa "sosial" merupakan semua hal yang berkaitan dengan kehidupan manusia sebagai sebuah kelompok yang saling berinteraksi satu sama lain, yang mana interaksi ini menghasilkan berbagai macam gejala sosial termasuk di antaranya adalah perubahan-perubahan yang terjadi pada masyarakat itu sendiri.

Politik secara bahasa berasal dari kata *polis*, yaitu negara kota di Yunani.¹⁴¹ Dari kata *polis* tersebut kita memahami bahwa politik merupakan terminologi yang dipergunakan untuk konsep pengaturan masyarakat, yang berkaitan dengan masalah bagaimana pemerintahan dijalankan agar terwujud sebuah negara politik atau negara yang paling baik.¹⁴²

¹³⁷ Elly M. Setiadi dan Usman Kolip, *Pengantar Sosiologi Politik*, Jakarta: Prenadamedia, 2015, hlm. 1

¹³⁸ Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), Kamus Versi Online/Daring (Dalam Jaringan), dalam <https://kbbi.web.id/sosial.html> diakses pada tanggal 2 Oktober 2018.

¹³⁹ Elly M. Setiadi dan Usman Kolip, *Pengantar Sosiologi Politik, ...*, hlm. 1

¹⁴⁰ Dwi Harsono, Dasar-Dasar Sosiologi, dalam *makalah pendidikan pada staffnew.uny.ac.id* diakses pada tanggal 2 oktober 2018

¹⁴¹ Sukarna, *Pengantar Ilmu Politik*, Bandung: Mandar Maju, 1994, hlm. 4

¹⁴² Beddy Iriawan Maksudi, *Sistem Politik Indonesia: Pemahaman Secara Teoritik dan Empirik*, Jakarta: Rajawali Pers, 2012, hlm. 10

Sementara itu, definisi mengenai politik secara istilah diuraikan oleh beberapa tokoh, antara lain; menurut Ramlan Surbakti, politik adalah interaksi antara pemerintah dan masyarakat dalam rangka proses pembuatan dan pelaksanaan keputusan yang mengikat tentang kebaikan bersama masyarakat yang tinggal di suatu wilayah tertentu.¹⁴³

Menurut F. Isjwara, politik adalah salah satu perjuangan untuk memperoleh kekuasaan atau sebagai teknik untuk menjalankan kekuasaan.¹⁴⁴ Dengan demikian, politik merupakan sebuah sarana memperjuangkan kekuasaan serta mempertahankan kekuasaan demi tujuan yang ingin dicapai.

Menurut Kartini Kartono, politik dapat diartikan sebagai aktifitas perilaku atau proses yang menggunakan kekuasaan untuk menegakkan peraturan dan keputusan yang sah berlaku di tengah masyarakat.¹⁴⁵

Dalam Kamus Umum Bahasa Indonesia karangan W.J.S Poerwadarminta, politik diartikan sebagai pengetahuan mengenai ketatanegaraan atau kenegaraan, seperti tata cara pemerintahan, dasar-dasar pemerintahan, dan sebagainya; dan dapat pula berarti segala urusan dan tindakan, siasat dan sebagainya mengenai pemerintahan suatu negara atau terhadap negara lain.¹⁴⁶

Sementara itu, Salim Ali al-Bahnasawi, sebagaimana yang dikutip oleh Jubair Situmorang, mengungkapkan bahwa politik adalah cara dan upaya menangani masalah-masalah rakyat dengan menggunakan seperangkat undang-undang untuk mewujudkan kemaslahatan dan mencegah hal-hal yang merugikan bagi kepentingan manusia.¹⁴⁷

Dalam bahasa arab, politik diwakili oleh kata *al-siyâsah* dan *al-daulah*. Kata *al-siyâsah* dijumpai dalam bidang kajian hukum, yaitu ketika berbicara mengenai *imâmah* sehingga dalam fiqih dikenal adanya bahasan tentang *fiqih siyâsah*. Demikian pula kata *daulah* pada mulanya dalam Al-Qur'an (Q.S al-Hasyr/59:7) digunakan untuk penguasaan harta di kalangan orang-orang kaya, yaitu bahwa dengan zakat diharapkan harta tersebut tidak hanya berputar pada tangan orang-orang kaya. Pada perkembangan selanjutnya, sejarah menggunakan kata *siyâsah* dan kata lain yang maknanya berkaitan dengan kata tersebut digunakan untuk

¹⁴³ Surbakti Ramlan, *Memahami Ilmu Politik*, Jakarta: Gramedia Widia Sarana Indonesia, 1999, hlm. 1

¹⁴⁴ F. Isjwara, *Pengantar Ilmu Politik*, Bandung: Bina Cipta, 1995, hlm. 42

¹⁴⁵ Kartono Kartini, *Pendidikan Politik*, Bandung: Mandiri Maju, 1996, hlm.64

¹⁴⁶ W.J.S Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1991, cet. XII, hlm. 763

¹⁴⁷ Jubair Situmorang, *Model Pemikiran & Penelitian Politik Islam*, Bandung: Pustaka Setia, 2014, hlm. 37

pengaturan masalah kenegaraan dan pemerintahan serta hal-hal yang berkaitan dengannya.¹⁴⁸

Syeikh Taqiuddin al-Nabhâni, berpendapat bahwa *siyâsah* (politik) adalah pengaturan urusan masyarakat atau rakyat, publik, umat, atau bangsa, baik di dalam maupun luar negeri dengan hukuman-hukuman tertentu dan dilakukan secara praktis oleh penguasa/pemerintah, dikontrol dan diawasi oleh masyarakat. Pengertian pokok politik meliputi konsep penguasa (*sulthân*), pengaturan urusan rakyat (*ri'âyah*), penerapan aturan, baik di dalam maupun di luar negeri, serta koreksi dan control rakyat (*muḥâsabah*).¹⁴⁹

Setelah membaca uraian di atas, maka dapat disimpulkan bahwa sosial dan politik adalah dua istilah yang sangat berdekatan. Sosial berhubungan dengan perilaku manusia sebagai sebuah masyarakat, sedangkan politik merupakan tata cara, pengelolaan dan peraturan yang mengatur jalannya pemerintahan sebuah negara atau kehidupan masyarakat dalam sebuah negara.

2. Penafsiran Al-Qur'an Dan Dinamika Sosial Politik

Al-Qur'an diyakini oleh umat islam sebagai sumber hukum dan pedoman hidup menuju kebahagiaan dunia dan akhirat. Sebagai sebuah mu'jizat, penafsiran terhadap Al-Qur'an tidak akan pernah habis. Bahkan, semakin berkembang seiring berkembangnya peradaban dan berjalannya masa. Dengan kata lain, pancaran sinar sebagai interpretasi manusia terhadap kitab suci ini akan terus muncul dari sumber yang sama yang tidak pernah berubah.¹⁵⁰

Dalam menafsirkan Al-Qur'an, seorang *mufassir* akan membangun penafsiran atas dasar pemikirannya. Bahkan, bukan hanya sekedar praktik memahami *nash* Al-Qur'an, tetapi juga berbicara tentang realitas yang terjadi dan dihadapi oleh penafsir. Sebagai produk budaya, tafsir Al-Qur'an berdialektika dengan kultur, tradisi, serta realitas sosial politik.¹⁵¹ Secara jelas, hal ini terkait dengan konteks lingkungan yang ada di sekitarnya. Sejauh mana *mufassir* itu terpengaruh oleh lingkungannya, maka hal tersebut akan terjawab dalam karyanya.

¹⁴⁸ Muslim Mufti, *Politik Islam Sejarah dan Pemikiran*, Bandung: Pustaka Setia, 2015, hlm. 19

¹⁴⁹ Muslim Mufti, *Politik Islam Sejarah dan Pemikiran*, ... , hlm. 20

¹⁵⁰ Bukhori A. Shomad, " Tafsir Al-Qur'an & Dinamika Sosial Politik (Studi Terhadap Tafsir Al-Azhar Karya Hamka)," dalam *jurnal TAPIs*, vol. 9, no. 2, Juli-Desember 2013, hlm. 85

¹⁵¹ Islah Gusmian, " Tafsir Al-Qur'an Bahasa Jawa Peneguhan Identitas, Ideologi, dan Politik, " dalam *Jurnal Suhuf*, vol. 9, no. 1, Juni 2016, hlm. 142

Al-Qur'an secara teks memang tidak pernah berubah, tapi penafsiran atas teks, selalu berubah sesuai dengan konteks ruang dan waktu. Karenanya, Al-Qur'an selalu membuka diri untuk dianalisis, dipersepsi, diinterpretasikan dengan berbagai alat, metode, dan pendekatan untuk menguak isi sejatinya. Aneka metode tafsir diajukan sebagai jalan untuk membedah makna terdalam dari Al-Qur'an itu. substansi Al-Qur'an memang mempersyaratkan adanya "*kedekatan logis*" antara otoritas normatif di satu sisi, dengan realitas objektif masyarakat di sisi yang lain. Mencari titik temu dan relevansi antara teks dan konteks itulah tugas berat yang diemban oleh pengkaji Al-Qur'an sejak zaman dahulu hingga sekarang. Problema itulah yang melahirkan metode-metode dan tafsir-tafsir dengan berbagai corak dan ragamnya, dengan berbagai dinamika dan pergulatannya. Itu semata-mata untuk mendudukan Al-Qur'an sebagai tafsir sosial yang memberikan respon dan solusi terhadap problematika sosial kemasyarakatan yang terjadi.¹⁵² Oleh sebab itu, bermunculannya tafsir-tafsir Al-Qur'an harus dianggap suatu dinamika dan cerminan perkembangan wawasan para penafsirnya sesuai dengan situasi dan kondisi serta tidak bisa dipisahkan oleh masa munculnya tafsir tersebut.¹⁵³

Saat ini, pergulatan dalam ranah kajian tafsir kontemporer menuntut adanya suatu model tafsir yang membebaskan. Tafsir yang tidak hanya didominasi oleh sebagian golongan tertentu, tetapi juga menampung aspirasi dan pendapat kelompok-kelompok yang selama ini tersubordinatkan. Ini dapat dilihat dari semakin maraknya kemunculan tafsir-tafsir yang menggunakan beragam pendekatan baru, termasuk tafsir sosial, yang mengarah kepada realitas yang harus dijawab oleh Al-Qur'an.¹⁵⁴

Dalam kerangka pemikiran kontemporer, wahyu adalah postulasi yang tidak terbantahkan. Namun, yang menjadi tugas berikutnya, bagaimana wahyu tersebut dihadirkan secara interpretatif dan menyajikannya secara terstruktur dan teoritis. Di sinilah barangkali, ilmu-ilmu sosial modern dianggap mampu menyajikan dasar analisis teoritis bagi metodologi pembacaan atas Al-Qur'an.¹⁵⁵ Merujuk kepada

¹⁵² Nashuddin, " Metode Al-Qur'an Membaca Realitas: Analisis Tafsir Sosial, " dalam *Jurnal Ulumuna*, vol. XV, no. 2, Desember 2011, hlm. 229

¹⁵³ Bukhori A. Shomad, " Tafsir Al-Qur'an & Dinamika Sosial Politik (Studi Terhadap Tafsir al-Azhar Karya Hamka), " ... , hlm. 85

¹⁵⁴ Nashuddin, " *Metode Al-Qur'an Membaca Realitas: Analisis Tafsir Sosial*",... hlm. 232

¹⁵⁵ Issa J. Bolulata, *Hasan Hanafi: Terlalu Teoritis Untuk Diperaktekan*, Bandung: Mizan, 1993, hlm. 20

al-Manhâj al-Ijtimâ'i Fî al-Tafsîr yang digagas oleh Hassan Hanafi,¹⁵⁶ maka terdapat beberapa konsep dasar tafsir yang dapat dibangun guna menjawab permasalahan-permasalahan sosial;¹⁵⁷

Pertama, dalam menafsirkan Al-Qur'an, seorang penafsir hendaknya tidak berangkat dari ruang kosong. Dalam artian, penafsiran berangkat dari kondisi realistik yang membutuhkan solusi. Dalam hal ini, metode induktif lebih cocok digunakan, karena metode ini berangkat dari kasus-kasus untuk kemudian mencari kesimpulan. Demikian juga tafsir, berawal dari kondisi sosial dengan berlandaskan Al-Qur'an untuk selanjutnya mengurai makna yang sifatnya solutif bagi problem sosial yang dihadapi umat. *Kedua*, penelusuran yang dilakukan terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang dilakukan bukanlah pemaknaan yang parsial dan dangkal, melainkan harus diarahkan kepada pencarian *world view* Al-Qur'an. *Ketiga*, penafsiran yang dibangun haruslah sebuah penafsiran yang transformatif. Artinya, pemahaman terhadap Al-Qur'an adalah pemahaman yang hidup dan menggerakkan. Bukan pemahaman yang mati dan beku sehingga penafsiran bisa membawa dampak besar dalam perubahan dan perjalanan sejarah.¹⁵⁸

Ada dua permasalahan utama yang harus kita dekatkan kepada Al-Qur'an ketika membaca realitas masyarakat. Yaitu; apakah "*al-'ibroh bi'umûm al-lafzh, lâ bikhushûs al-sabab*" (kajian berdasarkan lafaznya yang global bukan spesifik pada sebab turunnya lafaz Al-Qur'an), atau "*al-'ibroh bikhushûs al-sabab, lâ bi'umûm al-lafzh*" (Kajian berdasarkan pada sebab turunnya bukan pada keumuman lafaz)?

Menurut Darwis Hude, telah menjadi perdebatan panjang, alur mana yang akan digunakan, apakah *min al-nash ilâ al-wâqi'* atukah *min al-wâqi' ilâ al-nash?*. Ketika titik tolaknya terma Al-Qur'an yang ditarik keluar untuk menjelaskan fenomena-fenomena yang terjadi, maka akan lebih mudah melakukannya. Tetapi, mungkin banyak persoalan masyarakat yang muncul tidak ditemukan kosakatanya di dalam Al-Qur'an secara eksplisit. Jika alur ini yang digunakan, maka akan sangat memudahkan bagi pengkaji Al-Qur'an, sekalipun tidak menjangkau seluruh persoalan.

Sementara alur kedua, dari fenomena menuju nash, terkesan mencari-cari pembenaran, akan tetapi lebih menyentuh berbagai persoalan dan dinamika masyarakat serta pembahasannya mungkin

¹⁵⁶ M. Mansur, *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru bagi Berbagai Metodologi Tafsir*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002, hlm. 104

¹⁵⁷ Nashuddin, "*Metode Al-Qur'an Membaca Realitas: Analisis Tafsir Sosial*",... hlm. 233

¹⁵⁸ Nashuddin, "*Metode Al-Qur'an Membaca Realitas: Analisis Tafsir Sosial*",... hlm. 234

dianggap lebih aktual. Alur yang kedua, lebih susah dari pada alur yang pertama. Mencari ayat yang berbicara tentang, misalnya *illegal logging*, operasi *trans-gender*, *trafficking*, *money laundry*, bursa efek, dan sejumlah persoalan yang muncul dan aktual di tengah-tengah masyarakat yang harus dicarikan jawabannya dari Al-Qur'an sebagai kitab hidayah bagi kehidupan umat manusia, tentu bukan perkara gampang.¹⁵⁹

Proses tafsir Al-Qur'an sendiri berdasarkan sumber penafsirannya terbagi menjadi dua; *tafsîr bî al-ma'tsûr* dan *tafsîr bî al-ra'yi*. *tafsîr bî al-ma'tsûr* menggunakan Al-Qur'an dan sunnah sebagai sumber penafsirannya.¹⁶⁰ Sedangkan *tafsîr bî al-ra'yi* menggunakan rasio/akal pada proses penafsirannya.¹⁶¹ Menurut al-Dzahabi, maksud menggunakan akal fikiran ialah berijtihad. Dalam artian, menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan pengetahuan *mufassir* dalam berbicara bahasa arab dalam perkataannya, setelah pengetahuan tentang lafaz-lafaz arab yang sesuai artinya, dan mengetahui syair-syair jahiliyyah, pengetahuan *asbâb al-nuzûl*, pengetahuan *nâsikh wa al-mansukh*, dan semua alat yang dibutuhkan para *mufassir*.¹⁶²

Pada bagian *tafsîr bî al-ra'yi* ini terjadi subjektifitas para penafsir, bahkan terdapat beberapa kasus yang menguntungkan sebuah kelompok. Misalnya saja dalam kasus penafsiran kaum khawarij yang membenarkan tindakan Abdurrahman bin Muljam yang membunuh Ali bin Abi Thalib. Menurut penafsiran kaum khawarij Q.S *al-Baqarah/2: 207*, berbicara tentang Abdurrahman bin Muljam.

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ أُبْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ ﴿٢٠٧﴾

Dan di antara manusia ada orang yang mengorbankan dirinya karena mencari keridhaan Allah; dan Allah Maha Penyantun kepada hamba-hamba-Nya. (Q.S al-baqarah/2: 207)

Ayat ini ditafsirkan secara subjektif oleh kaum khawarij, bahkan mereka beranggapan bahwa ayat ini dikhususkan untuk Abdurrahman

¹⁵⁹ M. Darwis Hude, *Tafsir Al-Qur'an Tematik Kementerian Agama, Sebuah Catatan Pengantar*, Jakarta: Balitbang dan Diklat Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an RI, 2011, hlm. 3

¹⁶⁰ Hermawan Acep, *'Ulumul Qur'an*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2011, hlm. 114

¹⁶¹ Hermawan Acep, *'Ulumul Qur'an*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2011, hlm. 115

¹⁶² Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-tafsîr wa al-mufassirûn, ...*, hlm. 184

bin Muljâm yang telah membunuh Ali bin Abi Thâlib.¹⁶³ Penafsiran ini merupakan contoh penafsiran yang terpengaruhi oleh situasi politik yang muncul pada waktu itu.

Contoh lainnya adalah ketika al-Qummî menafsirkan Q.S al-Fâtihah/1:6. Kata *al-Sirâth al-Mustaqîm* dimaknainya dengan *al-tharîq wa ma'rifah al-imâm wa amîr al-mukminîn 'Ali* (jalan lurus adalah jalan dan mengetahui imam dan amir al-mukminin 'Ali bin Abi Thalib). Demikian pula kata *walâ al-dhâllîn* (orang yang sesat). Kata ini selain dimaknai sebagai orang Nashrani juga bermakna *al-Syakâk wa alladzîna lâ ya'rifun al-imâm*, yakni peragu dan orang yang tidak mengetahui imam.¹⁶⁴ Demikian pula ketika menjelaskan tentang *ahruf muqâtha'ah* yakni *alif lâm mîm* pada Q.S al-Baqarah/2:1. Menurut tafsir ini, objek yang diajak bicara adalah Nabi dan *al-Imâm ('Ali)*.¹⁶⁵

Contoh lainnya adalah mengenai perkawinan beda agama, menurut penafsiran Muḥammad 'Abduh dalam Tafsîr al-Manâr. secara literal ditemukan dua buah ayat yang membicarakannya, yaitu Q.S al-Baqarah/2:221 dan Q.S al-Mâ'idah/5:5.

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّىٰ تُؤْمِنَ ۚ وَلَا مُمِنَةٌ حَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَا أَعْجَبَتْكُمْ
وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا ۚ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَا أَعْجَبَكُمْ
أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ ۗ وَبَيِّنُ ۗ
لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٥﴾

Dan janganlah kamu menikahi wanita-wanita musyrik, sebelum mereka beriman. Sesungguhnya wanita budak yang mukmin lebih baik dari wanita musyrik, walaupun Dia menarik hatimu. dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik (dengan wanita-wanita mukmin) sebelum mereka beriman. Sesungguhnya budak yang mukmin lebih baik dari orang musyrik, walaupun Dia menarik hatimu. mereka mengajak ke neraka, sedang Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya. dan Allah menerangkan ayat-ayat-Nya (perintah-perintah-Nya) kepada manusia supaya mereka mengambil pelajaran.

¹⁶³ Muhsin Alhaddar, " Unsur Politik Dalam Dunia Penafsiran Al-Qur'an, " ... , hlm 220

¹⁶⁴ al-Qummî, *Tafsîr al-Qummî*, ed. oleh al-Sayyid al-Thayyib al-Mûsawî al-Jazâirî, Qum: Muassasah Dâr al-Kitâb lî al-Thibâ'ah wa al-Nasyr, 1330 H, hlm. 28-29

¹⁶⁵ al-Qummî, *Tafsîr al-Qummî*, ... , hlm. 30

Hal yang menjadi perdebatan tentang nikah beda agama terkait dengan ayat diatas (Q.S al-Baqarah/2:221) ialah pembatasan pemaknaan dari musyrik dan juga apakah terbatas pada musyrik Mekkah saja atau seluruh musyrik di dunia. Permasalahan nikah beda agama ini akan tampak lebih jelas bila melihat ayat berikutnya tentang ahli kitab yang terdapat dalam QS Al Maidah/5: 5:

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلْلٌ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلْلٌ لَهُمْ
 وَالْحَصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْحَصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا
 ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِينَ غَيْرَ مُسْفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ
 بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ ﴿٥﴾

Pada hari ini Dihalalkan bagimu yang baik-baik. makanan (sembelihan) orang-orang yang diberi Al kitab itu halal bagimu, dan makanan kamu halal (pula) bagi mereka. (dan Dihalalkan mangawini) wanita yang menjaga kehormatan diantara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi Al kitab sebelum kamu, bila kamu telah membayar mas kawin mereka dengan maksud menikahinya, tidak dengan maksud berzina dan tidak (pula) menjadikannya gundik-gundik. Barangsiapa yang kafir sesudah beriman (tidak menerima hukum-hukum Islam) Maka hapuslah amalannya dan ia di hari kiamat Termasuk orang-orang merugi.

Abduh secara jelas mengatakan bahwa musyrik yang dimaksud di dalam QS Al Baqarah/2:221 adalah musyrik arab. Apakah masih ada sampai sekarang orang-orang musyrik Arab itu?. Jika ada, maka hukum tetap berlaku. Tetapi apabila tidak ada, maka dengan sendirinya tidak ada satu kepercayaan dan agama pun yang menjadi kendala dalam melakukan perkawinan.¹⁶⁶

Berikut kutipan dari tafsir al-Manâr yang ditulis oleh Muḥammad Abduh dan muridnya Rasyîd Ridhâ berkenaan dengan kata musyrik di dalam QS Al Baqarah/2: 221:

ملخص هذه الفتوى أن المشركات اللاتي حرم الله نكاحهن في آية البقرة هن مشركات العرب وهو المختار
 الذ رجحه شيخ المفسرين ابن جرير الطبري و إن المجوس و الصابئين ووثي الهند و الصين و أمثالهم
 كاليابانيين أهل كتب مشتملة علي التوحيد إلى الآن و الظاهر من التاريخ و من بيان القرآن أن جميع الأمم

¹⁶⁶ Muḥammad 'Abduh dan Muḥammad Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr Al-Manâr*, Dâr Al-Ma'rifah: Kairo, t.th, hlm. 193

بعث فيها رسل وان كتبهم سواوية طراً عليها التحريف كما طراً على كتب اليهود و النصراني التي هي أحدث عهدا في التاريخ. (تفسير المنار المجلد السادس, صفحة ١٩٣)

“Kesimpulan tentang fatwa nikah beda agama adalah bahwa laki-laki Muslim yang diharamkan oleh Allah menikah dengan wanita-wanita musyrik dalam QS Al Baqarah/2:221 adalah wanita-wanita musyrik Arab. Itulah pilihan yang dikuatkan oleh Mahaguru Ibnu Jarir Al Thabari, dan bahwa orang-orang Majusi, Al Shabi’in, penyembah berhala di India, Cina dan semacam mereka seperti orang-orang Jepang adalah ahli kitab yang (kitab mereka) mereka mengandung Tauhid sampai sekarang. Dan hal ini jelas sebagaimana sejarah dan dikatakan Al Quran bahwa bahwa setiap umat diutuslah seorang Nabi dan kitab-kitab mereka adalah samawi dan kemudian terjadi penyimpangan seperti kitab Yahudi dan Nashara yang tertulis di dalam sejarah”.

Abduh yang dianggap sebagai ulama modern menegaskan bahwa Majusi, Shabi’in, Hindu, Budha, Konghuchu, Shinto dan agama-agama lain dapat dikategorikan sebagai ahli kitab. Agama diatas pada mulanya berpaham monotheisme dan memiliki kitab suci. Akan tetapi karena perjalanan waktu yang begitu panjang, agama tersebut kerasukan faham-faham syirik, kitab-kitab suci mereka, kalau masih bertahan dan tidak ditelan oleh zaman, telah mengalami intervensi manusia sehingga isinya pun menyimpang jauh dari aslinya. Namun demikian, para pengikutnya tidak disebut musyrik sebagaimana yang dimaksud dalam QS Al Baqarah/2: 221.¹⁶⁷

Penafsiran Abduh di atas, bertolak belakang dengan penafsiran sebagian mufassir. Bahkan, sebagian ulama secara mutlak mengharamkan pernikahan beda agama. Mereka mendasarkan pendapatnya pada firman Allah SWT dalam Q.S Al-Baqarah/2:221 dan Q.S Al-Maidah/5:5. Disamping itu mereka juga mengacu pada perkataan Abdullah bin Umar bahwa tidak ada kemusyrikan yang lebih besar daripada perempuan yang meyakini bahwa Isa bin Maryam adalah tuhan. ¹⁶⁸ Dengan demikian, pernikahan lelaki muslim dengan wanita ahli kitab itu haram karena Ahli kitab itu masuk kategori kaum musyrikin.

Ketika menafsirkan Q.S al-Mumtahanah/60:10, Ibnu Katsîr dalam tafsirnya *Tafsîr al-Qur’ân al-Azhîm* memperkuat pendapatnya mengenai keharaman pernikahan lelaki kafir dengan wanita muslimah. Begitu pula

¹⁶⁷ Muḥammad ‘Abduh dan Muḥammad Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr Al-Manâr*, ... , hlm. 194

¹⁶⁸ Abu Al-Fidâ Ismâ’îl bin Katsîr al-Qurasyî al-Dimasyqî, *Tafsîr Al-Qur’an al-Azhîm*, (Beirut : Dâr ‘Alam al-Kutub, 1997), cet. II, juz. II, hlm. 27

dengan penafsiran Imâm al-Syaukânî dalam kitab tafsirnya *Fath al-Qâdir*. Kedua mufassir menjelaskan bahwa ayat ini mengharamkan pernikahan perempuan muslimah dengan lelaki musyrik.¹⁶⁹

Sedangkan, dalam fatwanya MUI (Majlis Ulama' Indonesia) memfatwakan haram pernikahan beda agama. Fatwa ini juga sejalan dengan pendapat Imâm al-Syâfi'i, karena orang Kristen dan Yahudi di Indonesia tidak termasuk Ahli kitab, jadi Fatwa MUI itu melihat kepada konteks ke-indonesia-an.¹⁷⁰

Bagi Muḥammad Abduh, manhaj tafsirnya merupakan manhaj rasional yang merupakan sebuah konsekuensi logis dari perkembangan zaman yang menuntut jawaban yang bersifat logis dan rasional juga. Model penafsiran seperti ini kemudian diikuti langkahnya oleh mufassir seperti; Syeikh al-Marâghî, Rasyîd Ridhâ, Fazlul Rahmân, Muḥammad Syahrûr, Muḥammad Arkoun, dan Ḥassan Ḥanafi.¹⁷¹

Menurut Abduh, metode yang digunakannya seolah menjadi jawaban atas tafsir-tafsir sebelumnya yang hanya pada masalah kebahasaan, padahal baginya, Al-Qur'an harus dijadikan sebagai petunjuk bagi manusia (*Hudan li al-nâs*).¹⁷² Yang kedua, ayat Al-Qur'an tidak bisa begitu saja diungkap secara literal, sehingga seorang mufassir harus berusaha mengungkap dan mencari apa yang menjadi maksud Al-Qur'an sesungguhnya. Jadi, sesuatu yang ingin dicari oleh mufassir kontemporer adalah ruh Al-Qur'an atau pesan-pesan moral.¹⁷³

Namun terlepas dari pro dan kontra tentang gaya penafsiran ala Muḥammad 'Abduh, paling tidak ada satu hal yang mesti menjadi pertimbangan dalam menilai sosok Muḥammad Abduh secara utuh. Bahwa beliau lahir dalam kondisi Mesir sedang terjajah oleh imperialis Inggris. Dengan gejolak politik yang sedang tidak menentu tersebut, akhirnya membangun karakter Abduh sejak kecil untuk berfikir jernih secara rasio demi membangkitkan semangat umat Islam yang sedang terbelakang. Inilah yang menjadikan paradigma¹⁷⁴ tafsir beliau yang bersifat kontemporer.

¹⁶⁹ Ali Mustafa Ya'qub, *Nikah Beda Agama Dalam Perspektif Al-Qur'an dan Hadits*, Jakarta : Pustaka Darus Sunnah, 2005, hlm. 40

¹⁷⁰ Ali Mustafa Ya'qub, *Nikah Beda Agama Dalam Perspektif Al-Qur'an dan Hadits*, ... , hal. 35

¹⁷¹ Ahmad Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Jogjakarta: LKiS Group, 2011, hlm. 52

¹⁷² Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Bandung: Tafakur, 2009, Cet. II, hlm. 210

¹⁷³ Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, ... , hlm. 211-212

¹⁷⁴ Istilah paradigma (Inggris: paradigm) sebenarnya berasal dari bahasa Yunani, yaitu paradeigma, dari kata para (di samping, di sebelah), dan dekynai (model, contoh). Paradigm dapat diartikan sebagai cara memandang sesuatu, totalitas premis-premis dan metodologis yang menentukan studi ilmiah, serta dasar untuk menyeleksi problem dan pola

Berdasarkan dari beberapa uraian contoh di atas, sesungguhnya pengaruh politik pada penafsiran Al-Qur'an tidak terlepas dari dua aspek. Yaitu; *pertama*, politisasi tafsir, yakni upaya seseorang baik itu individu ataupun kelompok untuk menguasai serta menjustifikasi faham dan ideologi. *kedua*, penafsiran ayat-ayat politik, yakni upaya seorang penafsir untuk menggali nilai-nilai ataupun unsur-unsur politik dalam Al-Qur'an.

Politisasi tafsir telah terjadi pada masa klasik, bahkan dapat dikatakan jari-jari politik pada masa klasik telah mengambil tempat tersendiri dalam memasuki tafsir Al-Qur'an. Sebagai contoh lain adalah apa yang terjadi pada perdebatan dalam tahkim yang dilakukan oleh Ali bin Abi Thalib dengan Umayyah, yang pada akhirnya memunculkan beberapa golongan antara lain; syi'ah yang setia dengan Ali bin Abi Thalib serta golongan khawarij yang menolak tahkim tersebut dan menanamkan benih kebencian terhadap Ali bin Abi Thalib.¹⁷⁵

Menurut Goldziher, ada dua motif terbentuknya sekte dalam islam yang pada akhirnya akan sangat mempengaruhi penafsiran mereka terhadap Al-Qur'an. Yaitu motif teologi dan motif ideology politik. Kedua motif tersebut sangat mempengaruhi terhadap upaya kelompoknya dalam menafsirkan Al-Qur'an. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika kita menemukan para *mufasssir* dari dinasti Umayyah serta dinasti Abbasiyah yang mengkonsentrasikan aktifitas gerakan mereka dengan mengkaji Al-Qur'an untuk membenarkan madzhab.¹⁷⁶

Dari sajian di atas, maka didapatkan sebuah kesimpulan bahwa penafsiran seorang *mufasssir* terhadap ayat-ayat Al-Qur'an dipengaruhi oleh dinamika sosial politik yang berkembang pada masanya. Kondisi-kondisi tersebut akan memberikan pengaruh terhadap ide-ide dan pemikiran tatkala menafsirkan Al-Qur'an. Karna seorang *mufasssir*, ketika menafsirkan Al-Qur'an sedang memberikan respon terhadap realitas sosial politik yang mereka hadapi.

untuk memecahkan problem-problem riset. Selain itu, paradigma juga dimaknai sebagai seperangkat pra anggapan konseptual, metafisik dan metodologis dalam tradisi kerja Ilmiah. Lihat Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia Utama, 1996, hlm. 779

¹⁷⁵ Ahmad al-Syirbasi, *Sejarah Tafsir Al-Quran*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001, hlm. 149

¹⁷⁶ Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir Dari Aliran Klasik Hingga Modern*, Yogyakarta: Elsaq Press, 2006, hlm. 324

BAB III

Tinjaun Umum Tentang Jihad

Jihad merupakan kewajiban seorang untuk mempertahankan agamanya dari serangan lawan. Wujud dari serangan tersebut tidak harus berupa serangan fisik, akan tetapi dapat berupa serangan pemikiran, keilmuan, teknologi, perekonomian dan lain sebagainya. Pada prakteknya, umat islam dapat melakukan jihad dengan bersungguh-sungguh meningkatkan kualitas diri untuk menjadi seorang pemikir, ahli di bidang keilmuan, teknologi, perekonomian dan bidang-bidang lain yang rawan terjadi konflik antara orang islam dan pihak lain yang memusuhi islam.

B. Pengertian Jihad

Secara *etimologis* jihad berasal dari kata kerja *jâhada-yujâhidu-jihâdan wa mujâhadatan*. Dalam *Lisân al-'Arab*, Ibnu Mandzûr menjelaskan bahwa jihad berasal dari kata *juhd* (جُودٌ) yang bermakna *al-thâqah* (kekuatan), *al-wus'u* (usaha), dan *al-masyaqqah* (kesulitan).¹⁷⁷ Pendapat Ibnu Mandzûr ini senada dengan pendapat Murtadhâ al-Ĥusni al-Zabidî dalam *Tâju al-'Arûs*.¹⁷⁸ Begitu pula dengan pendapat yang disampaikan oleh Ahmad Warson Munawwir, jihad berasal dari kata

¹⁷⁷ Ibnu Mandzûr, *Lisân al-'Arab*, Kairo: Dâr al-Ma'rifah, 1119, jilid 1, hlm. 708

¹⁷⁸ Muĥammad Murtadhâ al-Ĥusni al-Zabidî, *Tâj al-'Arûs*, Kuwait: Pemerintah Kuwait, 1385 H/1965 M, hlm. 534

juhd (جُهْدٌ) yang berarti kekuatan atau kemampuan, sedangkan makna jihad adalah perjuangan.¹⁷⁹

Namun, pendapat sedikit berbeda dipaparkan oleh Muḥammad bin Abî Bakr bin 'Abdi al-Qâdir al-Râzî dalam *Mukhtar al-Sahḥâh* yang menyebutkan bahwa jihad berasal dari kata *al-juhd* yang berarti *al-thâqah*, atau *al-jahd* yang berarti *masyaqqah*.¹⁸⁰ Dengan demikian, asal kata jihad adalah *al-jahd* dengan mem-*fathah*-kan huruf *jîm* atau *al-juhd* dengan men-*dhammah*-kan huruf *jîm*, yang artinya *al-thâqah* (kekuatan), *al-wus'u* (usaha), dan *al-masyaqqah* (kesulitan).

Selanjutnya, kata *al-juhd* bermetamorfosa menjadi jihad. Jihad dalam kamus *Mukhtar al-Sahḥâh* adalah بَدَنُ الْوُسْعِ (mengerahkan kemampuan).¹⁸¹ Sementara dalam kamus *Tâj al-'Arûs*, terdapat dua pengertian tentang jihad; pertama, *al-qitâl ma'a al-'aduwwi kal mujâhadah* (memerangi musuh seperti bermujahadah).¹⁸² Dan kedua, *Muḥârabatu al-'adâ', wa huwa al-mubâlaghah wa istifrâguhu mâ fî al-wus'i wa al-thâqah min qawlin awfi'lin. Wa al-murâd bi an-niyyah ikhlâs al-'amal liilâhi ta'âla* (memerangi musuh dengan penuh kesungguhan dan kekuatan, baik berupa perkataan ataupun perbuatan, dengan niat ikhlas karena Allah SWT). Adapun dalam *Lisân al-'Arab*, jihad adalah *qâtala wa jâhada fî sabîlillâh* (berperang dan berjuang di jalan Allah).¹⁸³

Dari pemaparan mengenai makna jihad di atas, maka dapat disimpulkan bahwa secara etimologi jihad adalah perjuangan dengan mengerahkan segenap kemampuan, baik perjuangan dalam bentuk melawan musuh di medan pertempuran, atau perjuangan tanpa terjun ke medan pertempuran. Sehingga seorang muslim yang berjuang dengan menuntut ilmu kemudian berdakwah di jalan Allah SWT, sudah termasuk *mujâhid* (pelaku jihad).¹⁸⁴

¹⁷⁹ Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Arab-Indonesia*, Yogyakarta: al-Munawwir, 1984, hlm. 234. Apabila kata jihad tersebut digabungkan dengan kalimat *fî sabîlillâh* atau menjadi *jihad fî sabîlillâh* (جِهَادٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ) maka berarti berjuang atau berperang di jalan Allah.

¹⁸⁰ Muḥammad bin Abî Bakar bin Abdi al-Qâdir al-Râzî, *Mukhtar al-Sahḥâh*, Beirut: Maktabah Lubnân, 1986, hlm. 48

¹⁸¹ Kemampuan di sini berarti keluasaan dari waktu, usaha yang keras dan mengerahkan tenaga. Lihat, Muḥammad bin Abî Bakar bin Abdi al-Qâdir al-Râzî, *Mukhtar al-Sahḥâh*, ... , hlm. 48

¹⁸² Mujahadah di sini maksudnya adalah perang membela agama. Lihat, Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 2008, hlm. 976

¹⁸³ Ibnu Mandzûr, *Lisân al-'Arab*, ... , hlm. 710

¹⁸⁴ Orang yang menuntut ilmu disebut juga *fî sabîlillâh*, sebagaimana dalam sebuah hadist, Rasulullah SAW bersabda,

Sementara dari sisi terminologi, jihad memiliki makna yang beragam. Menurut Lembaga Riset Bahasa Arab-Mesir dalam *Mu'jam al-Wasîth*, jihad adalah *qitâlun man laisa lahû dzimmatun min al-kuffâr* (memerangi orang kafir yang tidak ada ikatan perjanjian damai).¹⁸⁵ Pengertian ini terlihat lebih mengkhususkan kepada makna jihad perang.

Dalam kamus *Mu'jam al-Mushthalahât wa al-Fâdz al-Fiqhiyyah*, Abdurrahmân 'Abdul Mun'im menulis pengertian jihad menjadi empat: (1) mengerahkan segenap kemampuan dalam memerangi orang kafir, (2) berjuang dari keragu-raguan dan godaan syahwat yang dibawa oleh setan, (3) berjuang dengan keyakinan yang teguh disertai dengan usaha yang sungguh-sungguh dengan cara mengajak yang ma'ruf dan meninggalkan kemungkaran terhadap orang-orang fasiq, dan (4) dalam makna yang serupa dengan makna yang ketiga, namun lebih khusus lagi yaitu terhadap orang-orang kafir yang memerangi umat islam.¹⁸⁶ Darinya dapat difahami bahwa makna jihad, bukan sekedar berperang di medan pertempuran, namun makna jihad lebih luas dari itu.

Sementara itu, menurut Abdurrahmân bin Hammad 'Ali Imrân, jihad terbagi dua, umum dan khusus. Dalam pengertian umum, jihad adalah seorang muslim bersungguh-sungguh dalam menggapai sesuatu yang bisa mendekatkan dirinya kepada Allah SWT, serta menjauhkan diri dari apa saja yang dilarang olehNya. Sedangkan dalam pengertian khusus adalah memerangi kaum kafir dalam rangka menegakkan *kalimatullah* (syariat Allah SWT).¹⁸⁷ Definisi yang diberikan Abdurrahman ini menunjukkan bahwa pengertian jihad secara umum adalah segala perbuatan seorang muslim yang dilakukan dengan segenap kemampuan dan kesungguhannya dalam mencapai ridho Allah SWT. dari sini juga dapat difahami bahwa hanya pengertian khususlah yang berkonotasi perang di medan pertempuran yang tentu saja membutuhkan syarat-syarat khusus juga untuk merealisasikannya.

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ((مَنْ خَرَجَ فِي طَلَبِ الْعِلْمِ ، كَانَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ حَتَّى يَرْجِعَ)) أَخْرَجَهُ التِّرْمِذِيُّ رَفْعًا ١٠ / ١٣٨٥ وَقَالَ : حَدِيثٌ حَسَنٌ

" barang siapa yang keluar untuk menuntut ilmu, maka ia sedang berjuang (fi sabilillah) di jalan Allah hingga ia kembali" H.R Tirmidzi no 10/1385

¹⁸⁵ Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah Jumhûriyyah Mishra al-'Arabî, *al-Mu'jam al-Wasîth*, Kairo: Maktabah as-Syurûq al-Dauliyyah, 1429 H/2008 M, cet. IV, hlm. 147

¹⁸⁶ Abdurrahmân 'Abdul Mun'im, *Mu'jam al-Mushthalahât wa al-Fâdz al-Fiqhiyyah*, Kairo: Dâru al-Fadhlah, t.th, hlm. 543

¹⁸⁷ Abdurrahmân bin Hammad 'Ali Imrân, *al-Jihâd*, Riyadh: al-Qâsim, 1390 H, cet. 1, hlm. 5

al-Jurjânî mendefinisikan jihad sebagai menyeru kepada agama yang *haq* (benar).¹⁸⁸ Sementara sasaran pokok jihad adalah menyeru manusia kepada jalan islam, yaitu agar manusia mengabdikan hanya kepada Allah SWT semata dan mengeluarkan mereka dari system pengabdian kepada sesama manusia kepada pengabdian kepada *Rabb al-'Ibâd* (Rabb yang pantas diabdikan), serta menyingkirkan para penentang hukum Allah (*thawâghut*) di muka bumi dan menghilangkan dari dunia ini segala bentuk tindak kerusakan.¹⁸⁹ Ini merupakan sasaran jihad Islam yang terbesar yaitu, mengembalikan manusia kepada pokok pangkalnya, fitrahnya yang *hanif*,¹⁹⁰ yang mengharuskan mereka tunduk patuh kepada Allah SWT.¹⁹¹

Imâm al-Marâghî, sebagaimana yang dikutip oleh Bahrun Abu Bakar menjelaskan, terdapat empat cakupan dalam berjihad:¹⁹²

1. Perang dalam rangka membela agama, pemeluknya dan untuk meninggikan agama Allah SWT.
2. Memerangi hawa nafsu, yang dikatakan oleh orang-orang salaf sebagai *jihad akbar*. Di antaranya adalah memerangi hawa nafsunya sendiri, khususnya di saat usia muda.
3. Berjihad dengan harta benda untuk amal kebaikan yang bermanfaat bagi umat dan agama.
4. Jihad melawan kebathilan dan membela kebenaran.

Dari uraian di atas, terlihat bahwa pengertian jihad dari segi terminologi tidak jauh berbeda antara satu pendapat dengan pendapat yang lainnya. Perbedaannya terletak pada luas dan sempitnya definisi yang diberikan. Dalam arti yang sempit (khusus) jihad berarti berperang melawan orang kafir di medan pertempuran. Sementara dalam arti yang luas (umum), jihad berarti kesungguhan seorang muslim dalam beribadah untuk menggapai ridho Allah SWT.

1. Jihad Dalam Al-Qur'an

Dalam Al-Qur'an terdapat 36 ayat yang berkaitan dengan jihad, atau yang di dalamnya mengandung unsur kata jihad.¹⁹³ Sementara itu, Fu'âd

¹⁸⁸ 'Ali bin Muḥammad bin 'Ali al-Ḥusaini al-Jurjânî, *al-Ta'rîf*, Beirut: Dâr Kutub al-Ilmiyyah, 2003, hlm. 84

¹⁸⁹ 'Ali bin Nafayyi al-Ayâni, *Tujuan Dan Sasaran Jihad*, diterjemahkan oleh Abu Fahmi dan Ibnu Marjan, Jakarta: Gema Insani Press, 2003, hlm. 84

¹⁹⁰ Didin Hafidhuddin, *Membangun Pribadi Qur'ani: Di Bawah Bimbingan Syari'ah*, Jakarta: Penerbit Harakah, 2002, hlm. 95

¹⁹¹¹⁹¹ Didin Hafidhuddin, *Membangun Pribadi Qur'ani: Di Bawah Bimbingan Syari'ah, ...*, hlm. 95

¹⁹² Bahrun Abu Bakar, *Terjemah Al-Marâghî*, Semarang: Toha Putra, 1986, hlm. 141

¹⁹³ Yang dimaksud dengan unsur kata jihad adalah kata-kata yang huruf aslinya berasal dari huruf *jîm*, *ha'*, dan *dâl*. Lihat 'Ālamî zâdah Faïdhullah al-Ḥasanî, *al-Mu'jam al-*

'Abd al-Bâqî dalam kitab *al-Mu'jam al-Mufahras Li Alfâdz al-Qur'ân* mengidentifikasi kata jihad dan derivasinya di dalam Al-Qur'an disebutkan sebanyak 41 kali dan terbagi dalam 19 surat. Penggunaan kata jihad dalam Al-Qur'an mempunyai bentuk yang variatif, dengan rincian sebagai berikut.¹⁹⁴

| No | Surat | Derivasi kata Jihad |
|----|-------------------|---------------------|
| 1 | al-Furqân/25: 52 | جَاهِد |
| 2 | al-Furqân/25: 52 | جِهَادًا |
| 3 | Fâthir/35: 42 | جَهْد |
| 4 | al-An'âm/6: 109 | جَهْد |
| 5 | Luqmân/31: 15 | جَهْدًا كَـ |
| 6 | al-Naḥl/16: 110 | جَاهِدُوا |
| 7 | al-Naḥl/16: 38 | جَهْد |
| 8 | al-Ankabût/29: 6 | جَاهِد |
| 9 | al-Ankabût/29: 8 | جَاهِدَا كَـ |
| 10 | al-Ankabût/29: 69 | جَاهِدُوا |
| 11 | al-Ankabût/29: 6 | تَجَاهِد |
| 12 | al-Ḥajj/22: 78 | جَاهِدُوا |
| 13 | al-Ḥajj/22: 78 | جَاهِدِيهٖ |
| 14 | al-Baqarah/2: 218 | جَاهِدُوا |
| 15 | al-Anfâl/8: 72 | جَاهِدُوا |
| 16 | al-Anfâl/8: 74 | جَاهِدُوا |

Mufahras Li Kalimati al-Qur'ân al-Musamma bi Fathî al-Raḥmân, Damaskus: Dâr Ibnu Katsîr, 1426H/2006M, cet. III, hlm. 67

¹⁹⁴ Muḥammad Fu'âd Abd al-Bâqî, *al-Mu'jam al-Mufahras Li Alfâdz al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Dâr al-Ḥadîst, 2001, hlm. 224-225

| | | |
|----|----------------------|-----------------|
| 17 | al-Anfâl/8: 75 | جَاهِدُوا |
| 18 | Ali Imrân/3: 142 | جَاهِدُوا |
| 19 | al-Mumtaḥanah /60: 1 | جَاهِدًا |
| 20 | al-Nisâ/4: 95 | الْمُجَاهِدُونَ |
| 21 | al-Nisâ/4: 95 | الْمُجَاهِدِينَ |
| 22 | al-Nisâ/4: 95 | الْمُجَاهِدِينَ |
| 23 | Muḥammad/47: 31 | الْمُجَاهِدِينَ |
| 24 | al-Nûr/24: 53 | جَاهِد |
| 25 | al-Ḥujurât/49: 15 | جَاهِدُوا |
| 26 | al-Taḥrîm/66: 9 | جَاهِد |
| 27 | al-Shaff/61: 11 | الْمُجَاهِدُونَ |
| 28 | al-Mâidah/5: 54 | يُجَاهِدُونَ |
| 29 | al-Mâidah/5: 35 | جَاهِدُوا |
| 30 | al-Mâidah/5: 53 | جَاهِد |
| 31 | al-Taubah/9: 19 | جَاهِد |
| 32 | al-Taubah/9: 16 | جَاهِدُوا |
| 33 | al-Taubah/9: 20 | جَاهِدُوا |
| 34 | al-Taubah/9: 88 | جَاهِدُوا |
| 35 | al-Taubah/9: 44 | يُجَاهِدُوا |
| 36 | al-Taubah/9: 81 | يُجَاهِدُوا |
| 37 | al-Taubah/9: 73 | جَاهِد |
| 38 | al-Taubah/9: 41 | جَاهِدُوا |

| | | |
|----|-----------------|-----------|
| 39 | al-Taubah/9: 86 | جَاهِدُوا |
| 40 | al-Taubah/9: 79 | جُهْدَ |
| 41 | al-Taubah/9: 24 | جِهَادَ |

Sementara itu, menurut Yûsuf al-Qaradhâwî, kata jihad dalam berbagai macam bentuknya disebutkan sebanyak 34 kali dalam Al-Qur'an. Kata jihad kemudian banyak digunakan dalam arti peperangan (*al-qitâl*) untuk menolong agama dan kehormatan umat. Namun, bukan berarti jihad hanya sebatas peperangan. Kata jihad dalam ayat-ayat Al-Qur'an memiliki beberapa makna. Di antaranya; jihad hawa nafsu, jihad dakwah dan penjelasan, jihad dan sabar. Jihad yang semacam ini oleh Yûsuf al-Qaradhâwî diistilahkan dengan istilah jihad sipil (*al-jihâd al-madani*).¹⁹⁵ Berikut ini, tiga contoh makna jihad yang meliputi perang, jihad moral, dan jihad dakwah dalam Al-Qur'an.

1) Jihad Bermakna Perang

Pengertian jihad sebagai perang dapat kita lihat pada Q.S *al-Tahrîm*/66: 9. Allah SWT berfirman:

يَأْتِيهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَأَغْلظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبئسَ الْمَصِيرُ



Hai Nabi, perangilah orang-orang kafir dan orang-orang munafik dan bersikap keraslah terhadap mereka. tempat mereka adalah Jahannam dan itu adalah seburuk-buruknya tempat kembali.

Berdasarkan redaksinya, ayat ini mudah untuk disalah artikan oleh orang-orang yang *phobia* terhadap ajaran islam. Hal ini pada redaksi "...perangilah orang-orang kafir...", jika difahami sekilas maka akan menggambarkan bahwa di manapun ada orang-orang kafir dan munafik, mereka harus difahami.

Namun, akan berbeda jika ayat tersebut diperhatikan secara lebih mendalam. Dalam tafsir *al-Marâghî*, disebutkan bahwa kata *jihâd* pada

¹⁹⁵ Yûsuf Qaradhâwî, *Fiqh Jihad: Sebuah Karya Monumental Terlengkap Tentang Jihad Menurut Al-Qur'an dan Sunnah*, Bandung: Mizan, 2010, Cet. 1, hlm. xxv

ayat ini mengandung tiga makna; jihad dengan pedang (*saif*), jihad dengan argumentasi (*hujjah*), dan berjihad dengan dalil (*burhân*).¹⁹⁶

Terkait dengan kata *jihâd* dalam ayat ini, M. Quraish Shihab dalam *Tafsîr al-Mishbâh* mengatakan bahwa orang kafir dan munafik diperangi karena mereka sering mengotori lingkungan dengan ide dan perbuatan-perbuatan mereka. Dalam penjelasan selanjutnya, ia mengatakan perang terhadap orang kafir dan munafik pada ayat ini adalah dengan hati, lisan, harta, jiwa, dan kemampuan apapun yang dimiliki. Perintah ini ditujukan kepada Nabi Muhammad SAW, dan agar diteladani oleh umatnya. Kemudian Shihab menyetir pendapat *al-Thabathaba'i* yang memahami *jihad* dalam arti upaya sungguh-sungguh untuk memperbaiki keadaan mereka (kafir), sehingga mereka beriman dengan benar dan tulus, juga untuk menghindarkan gangguan dan ancaman mereka. Hal ini dengan menjelaskan dan menyampaikan kebenaran kepada mereka. Apabila orang kafir menerima dan percaya, maka misi dakwah tersampaikan, dan bila mereka menolak, jika gangguandan ancaman kaum kafir berlanjut, mereka diperangi. Di sini, kita bisa melihat betapa hati-hatinya islam ketika menggunakan istilah perang. Orang kafir tidak langsung diperangi, hanya karena kekafiran mereka, namun ada tahapan dakwah. Tahapan dakwah saja tidak cukup, mereka baru diperangi kalau gangguan dan ancaman mereka berlanjut.¹⁹⁷

2) Jihad Bermakna Moral

Adapun pengertian jihad sebagai jihad moral bisa kita jumpai dalam Q.S al-Ankabût/29: 69. Allah SWT berfirman,

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ ﴿٦٩﴾

Dan orang-orang yang berjihad untuk (mencari keridhaan) Kami, benar-benar akan Kami tunjukkan kepada mereka jalan-jalan kami. dan Sesungguhnya Allah benar-benar beserta orang-orang yang berbuat baik.

¹⁹⁶ Aḥmad Musthafâ al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, Beirut: Dâr al-Fikr, 2006, jilid 10, hlm. 106

¹⁹⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Misbâh*, Ciputat: Lentera Hati, 2009, cet. II, hlm. 182-183

Menurut Yûsuf Al-Qaradhâwî, jihad di sini adalah jihad moral yang meliputi jihad terhadap hawa nafsu dan jihad melawan godaan setan. Sehingga jihad dalam arti perang tidak termasuk dalam ayat ini.¹⁹⁸

3) Jihad Bermakna Dakwah

Jihad dalam makna dakwah terdapat dalam Q.S al-Nahl/16: 110. Allah SWT berfirman,

ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا فُتِنُوا ثُمَّ جَاهَدُوا وَصَبَرُوا إِنَّ رَبَّكَ
 مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١١٠﴾

Dan Sesungguhnya Tuhanmu (pelindung) bagi orang-orang yang berhijrah sesudah menderita cobaan, kemudian mereka berjihad dan sabar; Sesungguhnya Tuhanmu sesudah itu benar-benar Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Terkait dengan ayat ini, Yûsuf al-Qaradhâwî mengatakan, bahwa jihad dalam ayat ini adalah jihad dengan dakwah dan *tablîgh*, serta jihad dalam menanggung penderitaan dan kepayahan. Sebagaimana yang dilakukan umat muslim di Mekkah sebelum berhijrah ke Habasyah. Di Mekkah, mereka mengalami penderitaan, penindasan, pengepungan, dan penyiksaan.¹⁹⁹ Sehingga dengan segala bentuk kepayahan yang dialami oleh kaum muslimin, jihad dalam ayat ini juga mengandung makna jihad sabar.

Dalam pelaksanaannya, jihad dapat dirumuskan dalam tiga konteks. *Pertama*, dalam konteks pribadi, jihad adalah berusaha untuk membersihkan fikiran dari pengaruh-pengaruh ajaran selain Allah SWT dengan perjuangan spiritual di dalam diri, melaksanakan perintah Allah dan menjauhi larangan-Nya. *Kedua*, dalam konteks komunitas, jihad adalah berusaha agar ajaran-ajaran agama islam dalam masyarakat ataupun keluarga tetap tegak melalui dakwah dan pembersihan diri dari kemusyrikan. *Ketiga*, dalam konteks kenegaraan, jihad adalah berusaha menjaga negara (suatu wilayah Islam) dari serangan luar ataupun pengkhianatan dari dalam, agar ketertiban dan ketenangan rakyat dalam beribadah di wilayah tersebut tetap terjaga, termasuk di dalamnya adalah

¹⁹⁸ Yûsuf al-Qaradhâwî, *Fiqh Jihad: Sebuah Karya Monumental Terlengkap Tentang Jihad Menurut Al-Qur'an dan Sunnah*, ... , hlm. 74

¹⁹⁹ Yûsuf al-Qaradhâwî, *Fiqh Jihad: Sebuah Karya Monumental Terlengkap Tentang Jihad Menurut Al-Qur'an dan Sunnah*, ... , hlm. 74

pelaksanaan *amar ma'rûf nahi munkar*. Jihad ini hanya berlaku di wilayah yang menerapkan islam secara menyeluruh.²⁰⁰

Dari tiga konteks pelaksanaan jihad ini, menunjukkan bahwa medan jihad mencakup seluruh lini kehidupan muslim. Dari yang lingkungan yang terkecil sebagai pribadi, kemudian lingkungan yang lebih besar dalam sebuah komunitas, dan akhirnya dalam lingkungan yang jauh lebih besar sebagai sebuah negara. Jihad dalam konteks terkecil menekankan kepada pembentukan iman, juga pembersihan iman yang dipengaruhi oleh bisikan setan. Sementara dalam dua konteks berikutnya menitik beratkan pada keutuhan tatanan masyarakat serta kehidupan berbangsa dan bernegara.

Choiruddin Hadhiri, dalam *Klasifikasi Kandungan al-Qur'an jilid II* menyatakan bahwa jihad dalam Al-Qur'an dikelompokkan menjadi dua. (1) jihad merupakan usaha bersungguh-sungguh dalam mencurahkan segala kemampuan, dan (2) jihad adalah perang di jalan Allah SWT, mendakwahi orang kafir baik lisan maupun perbuatan dan memerangi jika menolak.²⁰¹

Istilah lainnya yang juga sangat berhubungan dengan term jihad adalah *al-qitâl* dan *al-ḥarb*. *Qitâl* secara etimologi adalah *ism mashdar* dari kata kerja *qâtala-yuqâtilu-muqâtalatan*. *Al-qitâl* berasal dari kata *al-qatl* yang artinya membunuh. Membunuh di sini sama halnya sebagaimana serigala membunuh mangsanya. Ibnu Mandzur menulis, *al-qitâl* adalah *al-muqâtalah wa al-muhârabah baina itsnaini* (peperangan yang terjadi di antara dua kelompok).²⁰² Sementara Lembaga Riset Bahasa Arab Republik Arab-Mesir dalam *al-Mu'jam al-Wasîth* menyatakan bahwa makna *al-qitâl* adalah *ḥâraba* (berperang).²⁰³ Dua definisi ini menunjukkan bahwa makna *al-qitâl* adalah perang di medan pertempuran. Sehingga *al-qitâl* bisa direkomendasikan sebagai jihad ketika memenuhi konsekuensi yang telah ditetapkan oleh syariat islam.

Sementara *al-ḥarb* merupakan kata asli yang kata kerjanya *ḥaraba-yahrubu-ḥarban*. Dari segi etimologi, *al-ḥarb* memiliki ragam makna.

²⁰⁰ M. Imam Pamungkas, *Ahlak Muslim Modern: Membangun Karakter Generasi Muda*, Bandung: Marja, 2012, hlm. 89-90

²⁰¹ Choiruddin Hadhiri, *Klasifikasi Kandungan Al-Qur'an jilid II*, Jakarta: Gema Insani Press, 1993, hlm. 156

²⁰² Sebelum menjelaskan arti qital yang terkait dengan jihad, Ibnu Mandzûr menjelaskan arti *qitâl* yang tertera dalam surat al-Munâfiqûn/63: 4. Ibnu Mandzûr menjelaskan bahwa arti *qitâl* pada ayat ini tidak sebagaimana arti *qitâl* yang biasa difahami, yaitu peperangan yang terjadi antara dua kelompok. Lihat Ibnu Mandzûr, *Lisân al-'Arab, ...*, Jilid 5, hlm. 3529

²⁰³ Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah Jumhûriyyah Mishra al-'Arabî, *al-Mu'jam al-Wasîth, ...*, hlm. 740

Dalam *al-Mu'jam al-Wasîth*, artinya *al-qitâl bainâ fiataini* (peperangan yang terjadi di antara dua kelompok).²⁰⁴ Di sini arti *al-ḥarb* sama dengan *al-qitâl*.

Akan tetapi, ketika dikomparasikan dengan dengan pendapat al-Sirafi yang tercantum dalam *Lisân al-'Arab*, *al-ḥarb* memiliki arti yang berbeda dengan *al-qitâl*. al-Sirafî mengatakan, *al-ḥarbu* adalah *naqîdhu al-silmi* (antonim dari kata perdamaian), ia termasuk jenis kata *mu'annats*²⁰⁵ aslinya adalah bentuk kata sifat.²⁰⁶

Jika dikatakan sebagai antonim dari kata perdamaian, maka *al-ḥarb* bisa berarti permusuhan. Sedangkan permusuhan tidak terbatas pada perang saja. Permusuhan bisa berwujud antagonisme, bentrokan, kebencian, konflik, percekocokan, perselisihan, perseteruan, pertengkaran dan pertentangan dan segala bentuk permusuhan lainnya. Sehingga, dari pendapat al-Sirafi ini terlihat bahwa makna *al-qitâl* berbeda dengan *al-ḥarb*.

Untuk lebih jelasnya perbedaan antara *al-qitâl* dengan *al-ḥarb*, kita bisa melihat pendapat Yûsuf al-Qaradhâwî. Menurutnya, *al-qitâl* dan *al-ḥarb* tidak sama. *al-qitâl* adalah peperangan sedangkan *al-ḥarb* adalah perang. Peperangan adalah bagian terakhir dari jihad, yaitu berperang menggunakan senjata untuk menghadapi musuh. Peperangan tidak sesuai dengan syariat kecuali jika dilakukan di jalan Allah. Sedangkan perang adalah suatu kelompok menggunakan senjata dan kekuatan materi untuk melawan kelompok lain. Biasanya, tujuan perang adalah melakukan hegemoni, menindas, atau merampas kekayaan orang lain. Perang lebih bersifat militer dan menggunakan berbagai jenis senjata. Akan tetapi, pada zaman sekarang dikenal perang-perang yang lain, seperti perang kebudayaan, perang media massa, perang ekonomi, dan perang fisik. Dalam perang, biasanya satu kelompok adalah kelompok yang benar dan adil, sedangkan kelompok lain adalah kelompok yang salah dan zalim. Namun, adakalanya kedua kelompok ini adalah kelompok yang zalim.²⁰⁷ Di sini terlihat bahwa, opini al-Qardhâwî mengenai perbedaan arti *al-qitâl* dan *al-ḥarb* sangat argumentatif. Alasannya, terdapat pada beberapa ciri perang yang biasanya melakukan

²⁰⁴ Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah Jumhûriyyah Mishra al-'Arabî, *al-Mu'jam al-Wasîth*, ..., hlm. 169

²⁰⁵ Dalam bahasa arab, untuk membedakan jenis kata, maka kata dibagi menjadi *ism mudzakkar* dan *ism mu'annats*. *Isim mudzakkar* adalah makna kata yang menunjukkan laki-laki, sedangkan *ism mu'annats* adalah nama kata yang menunjukkan perempuan.

²⁰⁶ Ibnu Mandzûr, *Lisân al-'Arab*, ..., Jilid II, hlm. 815

²⁰⁷ Yûsuf al-Qaradhâwî, *Fiqh Jihad: Sebuah Karya Monumental Terlengkap Tentang Jihad Menurut Al-Qur'an dan Sunnah*, ..., hlm. xxvi-xxvii

hegemoni, menindas, merampas kekayaan orang lain, dan senjata yang digunakan pun beragam.

C. Macam-Macam Jihad

Jika mencermati nash-nash dalam Al-Qur'an maupun al-Sunnah, maka akan didapati musuh sebenarnya orang yang beriman dan umat islam secara umum terfokus pada lima hal; nafsu syahwat, godaan syetan, orang-orang kafir, orang-orang munafik, dan orang-orang fasik dan zalim, mereka saling berpadu untuk memusuhi hamba Allah SWT. dan menghalang-halangi jalannya dakwah islam tersebar ke semua alam.²⁰⁸ Semua musuh ini wajib diperangi dengan berjihad.

Imâm al-Qurthûbî ketika menafsirkan Q.S al-Ḥajj/22:78," *wajâhidû fî allâhi haqqa jihâdihî..*" mengatakan; ayat ini mengisyaratkan perintah melaksanakan semua yang diperintahkan oleh Allah SWT dan menjauhi segala yang dilarang-Nya. Yakni bersungguh-sungguhlah dengan segenap usaha (berjihad) yang kamu miliki untuk taat kepada Allah SWT dengan memerangi hawa nafsumu, berjihadlah melawan syetan, dengan melawan tipu muslihatnya, berjihadlah melawan orang yang zalim dengan menolak kezalimannya dan orang kafir dari kekafirannya.²⁰⁹ Menurut al-Râghib dalam *Mufradât*nya, jihad ada tiga macam: jihad melawan musuh yang tampak, jihad melawan syetan, dan jihad melawan hawa nafsu.²¹⁰

Ibnu Qayyîm al-Jauziyyah secara gamblang menjelaskan jenis-jenis jihad dan tingkatannya dalam kitab *Zâd al-Ma'âd*. Ibnu Qayyîm menulis jihad terdiri dari empat. Pertama, *Jihâd al-Nafs* (jihad dalam memperbaiki diri). Kedua, *Jihâd al-Syaithân* (jihad melawan syaithan). Ketiga, *Jihâd al-Kuffâr wal Munâfiqin* (jihad melawan orang-orang kafir dan orang-orang munafik). Keempat, *Jihâd al-Bâbi al-Zulmi wa al-Bida' wa al-Munkarât* (jihad melawan orang-orang zalim, ahli *bid'ah*, dan para pelaku kemungkaran).²¹¹ Ibnu Qayyîm al-Jauziyyah menjabarkan empat pembagian jihad ini ke dalam tiga belas tingkatan (*marâtib al-jihâd*).

²⁰⁸ Aḥmad Tâli Idrîs, *al-Tarbiyyah al-Jihâdiyyah Fî al-Islâm: min Khilâl al-Anfâl, Risâlah 'Ilmiyyah*, Universitas Umm al-Qurrâ Kulliyah Tarbiyah Qism al-Tarbiyah al-Islâmiyyah wa al-Muqâranah, 1410, hlm. 56

²⁰⁹ Abî Abdullah Muḥammad bin Aḥmad bin Abî Bakar al-Qurthûbî, *al-Jâmi' Li aḥkâmi al-Qur'ân*, Beirut: Muassasah al-risâlah, 2006, juz 14, hlm 450.

²¹⁰ Abî al-Qâsim al-Ḥusein bin Muḥammad al-Ma'rûf bi al-Râghib al-Asfahânî, *al-Mufradât Fî Gharîb al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, t.th, hlm. 101

²¹¹ Ibnu al-Qayyîm al-Jauziyyah, *Zâd al-Ma'âd*, Beirut: Dâr Kutub al-'Arabî, 1425 H/ 2005 M, hlm. 415-416

a. *Jihâd al-Nafs* (Jihad Untuk Memperbaiki Diri)

Hawa nafsu secara spesifik diperintahkan oleh Allah untuk tidak diikuti manusia. Kata *hawâ/ahwâ* dalam Al-Qur'an yang disertai oleh *fi'il nahyi* "larangan" disebutkan sebanyak 7 kali yaitu QS. al-Nisâ'/4: 135, QS. Shâd/38: 26, QS. al-Mâidah/5: 77, QS. al-An'âm/6: 150, QS. al-Jâsiyah/45: 18, QS. al-Mâ'idah/5: 48 dan 49.²¹²

Al-Qur'an menerangkan bahwa nafsu manusia kadang mendorongnya untuk melakukan pelanggaran hingga berakhir dengan dosa besar, salah satunya dorongan nafsu untuk membunuh jiwa tanpa alasan yang benar. Bahkan, perbuatan kriminal pembunuhan pertama dalam sejarah manusia terjadi karena bujukan nafsu manusia yang menyuruh kepada kejahatan. Itulah nafsu putra pertama Adam as. yang membunuh saudaranya tanpa dosa apapun, hal ini disebutkan pada QS.al-Maidah/5: 28.

Dan juga diterangkan dalam sebuah hadist, "*tidak satu pun jiwa yang dibunuh secara zalim melainkan anak Adam yang pertama turut bertanggung jawab atas darahnya.*"²¹³

Jihad melawan nafsu terdiri dari empat tingkatan; pertama, memerangi hawa nafsu dengan cara mempelajari hidayah dan agama yang benar. Ini berarti wajib bagi individu muslim untuk mempelajari ajaran islam dengan utuh dan menyeluruh. Karena, jika tidak, bisa saja melahirkan pemahaman yang tidak sempurna (parsial) terhadap ajaran islam, di samping hal tersebut akan menyebabkan kemunduran yang melahirkan *kejumudan*. Dan bagi muslim yang tidak mempelajari ajaran islam hidupnya akan terasa hampa.

Kedua, berjihad melawan nafsu dengan mengamalkan ilmu yang telah dipelajari. Artinya, ilmu jika tidak diamalkan akan menjadi sia-sia. Memang secara zahir, hal ini tidak akan membahayakan pemilik ilmu. Akan tetapi di sini terlihat sifat egois yang akan membawa dampak negatif.

Ketiga, berjihad melawan hawa nafsu dengan mengajak orang untuk mendalami ilmu dan mengajarkan ilmunya kepada orang yang belum mengetahui. Jihad ini juga berkaitan dengan peringatan Nabi SAW yang menyatakan dengan hukuman bagi orang yang berilmu tapi menyembunyikan ilmunya.²¹⁴

²¹² Muḥammad Fu'âd Abd al-Bâqî, *Mu'jam al-Mufahras li alfâz al-Qur'ân,...*, hlm. 831.

²¹³ Imâm Abî 'Abdillâh Muḥammad bin Ismâ'il al-Bukhârî, *Shahîḥ al-Bukhârî*, Riyâdh: Bait al-Afkâr al-Dauliah li al-Nasyr, 1998, hlm. 636.

²¹⁴ Hadist Rasulullah SAW tersebut berbunyi,

Keempat, berjihad melawan nafsu dengan bersabar menghadapi kesulitan dalam berdakwah.²¹⁵ Dapat difahami bahwa orang yang berdakwah di jalan Allah SWT sering mendapat gangguan manusia. Sebagaimana yang dialami oleh para Nabi. Dalam kondisi ini, seorang dai diuji kesabarannya. Konsekuensinya, ia harus melatih hawa nafsunya dengan kesabaran seperti yang dicontohkan oleh para Nabi.

b. Jihâd al-Syaithân (Jihad Melawan Syetan)

Jihad melawan Syetan ada dua tingkatan; *pertama*, berjihad dengan menolak apa saja yang disusupi oleh syetan kepada hamba, seperti keragu-raguan.²¹⁶ Artinya manusia harus berusaha sekuat tenaga untuk menolak bisikan keragu-raguan yang dihembuskan oleh syetan.

Abu Lais Nashr bin Muḥammad bin Aḥmad bin Ibrâhîm Samarkand, dalam tafsir *Samarkandnya*, ketika menafsirkan Q.S al-Nâs/114:4-5 menyatakan, bahwa dengan kemampuannya yang terbatas, manusia tidak mampu melawan kejahatan syetan yang berupa bisikan keragu-raguan. Karena syetan menyusuf dalam aliran darah manusia, juga masuk ke dalam dada manusia.²¹⁷ Namun, manusia bisa melawan kejahatan ini dengan memohon bantuan kepada Allah SWT. permohonan bantuan ini terwujud dalam doa yang dipanjatkan kepada Allah SWT dan selalu mengingat Allah SWT.²¹⁸

Kedua, melawan syetan dengan menolak segala jenis keinginan syahwat yang merusak. Hal ini bermakna bahwa manusia dituntut untuk melawan semua godaan syetan yang selalu memancing syahwat manusia. Salah satu sarana yang tepat dalam rangka melawan godaan ini adalah dengan berpuasa. Karena puasa memiliki makna spiritual yang dirancang untuk menahan hawa nafsu.²¹⁹

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ سِئَلَ عَنْ عِلْمٍ فَكْتَمَهُ أُلْجِمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِلِجَامٍ مِنْ نَارٍ

Barang siapa ditanya tentang suatu ilmu lalu menyembunyikannya, maka pada hari kiamat ia akan dicambuk dengan cambuk dari neraka H.R Ibnu Majah, Kitâb al-'Ilm, bâb al-Tarḥîb min katmi al-'Ilm 25/47

²¹⁵ Ibnu al-Qayyîm al-Jauziyyah, *Zâd al-Ma'âd*, ... , hlm. 415

²¹⁶ Ibnu al-Qayyîm al-Jauziyyah, *Zâd al-Ma'âd*, ... , hlm. 415

²¹⁷ Abu Lais Nashr bin Muḥammad bin Aḥmad bin Ibrâhîm Samarkand, *Tafsîr al-Samarkand al-Musamma Bahru al-'Ulûm*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Âlamiyyah, 1413H/1993M, hlm. 528

²¹⁸ Al-Hâfîzh 'Imâduddin Abi al-Fidâ 'Ismâ'il bin Katsîr al-Dimasyq, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, Kairo: Muassasah Qurthubah, 1421H/2000M, jilid 14, hlm. 531-532

²¹⁹ Hadist yang dimaksud adalah, dari Abi Hurairah r.a Rasulullah SAW bersabda:

... الصَّيَّامُ جُنَّةٌ

Puasa adalah perisai. H.R Bukhori di dalam kitab Fath al-Bâri Syarḥ Shahîḥ al-Bukhârî. Aḥmad bin 'Ali bin Ḥajar al-Atsqalani, *Fath al-Bâri Syarḥ Shohîḥ al-Bukhârî*, bâb Fadhl

c. *Jihâd al-Kuffâr wa al-Munâfiqin* (Jihad Melawan Orang-Orang Kafir²²⁰ dan Orang-Orang Munafik²²¹)

Ayat Al-Qur'an yang mendiskripsikan salah satu objek jihad adalah orang-orang kafir antara lain disebutkan dalam QS. al-Furqân/ 25: 52. Dalam ayat lain, yaitu ayat-ayat Madaniyah, Allah swt. memerintahkan umat Islam untuk tetap berjihad melawan orang-orang kafir dengan segala kemampuan yang mereka miliki. Penjelasan tersebut terdapat dalam QS.al-Taubah/ 9: 73 dan QS. al-Tahrîm/ 66: 9. Namun dalam kedua ayat tersebut objek jihad diperluas tidak sebatas terhadap orang-orang kafir saja melainkan juga orang-orang munafik. Bunyi dua ayat tersebut:

يَأْتِيهَا النَّبِيُّ جَهْدِ الْكُفَّارِ وَالْمُنَافِقِينَ وَأَغْلَظَ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبئس الْمَصِيرُ



*Hai Nabi, perangilah orang-orang kafir dan orang-orang munafik dan bersikap keraslah terhadap mereka. Tempat mereka adalah jahannam dan itu adalah seburuk-buruknya tempat kembali.*²²²

al-Shaum/1795. Yang dimaksudkan dengan perisai pada hadist ini adalah menjadi pelindung bagi manusia yang akan menghalanginya untuk mengikuti godaan syahwat yang terlarang di saat puasa. Adika Mianoki, "Puasa adalah perisai seorang muslim" dalam <http://muslim.or.id> diakses pada 8 Oktober 2018.

²²⁰ Kafir adalah lawan iman. Orang kafir berarti orang yang tidak beriman, mengingkari kebenaran adanya Allah SWT, menyekutukan Allah SWT, mengingkari kerasulan Nabi Muhammad SAW, tidak percaya kepada Al-Qur'an dan Sunnah, tidak percaya adanya hari kiamat. Vivi Sofia Anita, *Manusia yang Dicintai dan Dibenci Allah: Kunci-Kunci Menjadi Kekasih Allah*, Bandung: Mizan, 2008, hlm. 2005-2006

²²¹ kata munafik, berasal dari kata *nâfaqa-nifâqan*, yang mengandung arti mengadakan, mengambil bagian dalam membicarakan sesuatu yang dalam pandangan keagamaan, pengakuan dari satu orang berbeda-beda dengan yang lainnya . Lihat 'Abdullah 'Abbas al-Nadur, *Qâmûs Alfazh al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1986, hlm. 524. Sedangkan al-Râghib al-Ashfahâni mengartikan *nifâq* dengan masuk ke dalam *syara'* (agama) dari satu pintu dan keluar dari padanya melalui pintu yang lainnya, (lihat al-Râghib al-Ashfahâni, *Mu'jam Mufradât Alfâdz al-Qur'ân*, Beirut: Dâr Kutub al-'Ilmiyyah, 2008, hlm. 524) hal ini berdasarkan pada Q.S al-Taubah/9:67 yang menyatakan bahwa orang munafik itu adalah orang-orang fasiq. Oleh al-Jurjâni kata *nifâq* diartikan menampakkan keimanan melalui perkataan dan menyembunyikan kekafiran dalam hati. (Lihat Ali bin Muḥammad bin 'Ali al-Ḥusaini al-Jurjânî, *Al-Ta'rif*, Beirut: Dâr Kutub al-'Ilmiyyah, 2003, hlm. 241)

²²² Departemen Agama RI, al-Qur'an dan Terjemahannya, h. 199.

يَأْتِيهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَأَغْلَظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَهُمْ جَهَنَّمُ وَبئسَ الْمَصِيرُ



*Hai Nabi, perangilah orang-orang kafir dan orang-orang munafik dan bersikap keraslah terhadap mereka. Tempat mereka adalah jahannam dan itu adalah seburuk-buruknya tempat kembali*²²³

Jihad melawan orang kafir dan orang munafik ada empat tingkatan, yaitu memerangi mereka dengan hati, lisan, harta, dan jiwa.²²⁴ Di sini dapat difahami bahwa jihad melawan orang-orang kafir tidak langsung menggunakan kekuatan senjata (jihad *qitâl*/perang). Ada tahapan-tahapan yang dilakukan sebelum jihad perang dilaksanakan. Apabila tahapan-tahapan ini belum terpenuhi, maka jihad perang belum bisa dilakukan. Sebagai contoh bisa dilihat pada sejarah Nabi SAW ketika mengirim surat kepada raja-raja di sekitar jazirah arab sebagai seruan dakwah.

Sementara jihad menghadapi orang munafik dapat dikelompokkan menjadi tiga aspek. *Pertama*, strategi yang berkaitan dengan internal kaum mukmin sendiri, yang meliputi: memperkokoh loyalitas sesama mereka, menolak orang munafik sebagai teman dekat/kepercayaan dan pemimpin. *Kedua*, strategi yang berkaitan dengan eksternal kaum mukmin, yaitu ketika berhadapan dengan orang-orang munafik, dengan cara mengemukakan hujjah (argument) untuk melemahkan mereka. Dan *ketiga*, strategi yang berkaitan dengan aspek internal sekaligus eksternal adalah agar kaum mukmin meningkatkan kewaspadaan terhadap orang-orang munafik di dalam pergaulan sehari-hari, sekaligus memperbanyak doa kepada Allah SWT agar dilindungi dari kemunafikan dan orang-orang munafik.²²⁵

- d.** *Jihâd al-Bâbi al-Zhulm wa al-Bida' wal al-Munkarât* (Jihad Melawan Orang-Orang Zalim²²⁶, Ahli Bid'ah²²⁷ dan Para Pelaku Kemungkar)

²²³ Departemen Agama RI, al-Qur'an dan Terjemahannya, h. 561.

²²⁴ Ibnu al-Qayyim al-Jauziyyah, *Zâd al-Ma'âd*, ... , hlm. 416

²²⁵ Iriil Admizal, "Strategi Menghadapi Orang Munafiq Menurut Alquran," dalam *jurnal Al-Quds: Jurnal Studi Alquran dan Hadist*, vol. 2, no 1, 2018, hlm. 84

²²⁶ Zalim adalah meletakkan sesuatu bukan pada tempatnya. Abi Husain Ahmad bin Fâris bin Zakaria, *Maqâyîs al-Lughah*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th, hlm. 468. Untuk itu dapat difahami bahwa orang-orang zalim adalah orang-orang yang tidak proporsional dalam menempatkan sesuatu. Dalam istilah lain zalim disebut juga lalim, maknanya bengis, tidak menaruh belas kasihan, tidak adil, dan kejam. Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, ... , hlm. 800

Selain jihad yang disebutkan di atas, maka pelaku kezaliman dan kemungkarannya juga termasuk objek jihad yang harus dilawan. Kezaliman dalam banyak konteks ayat digunakan dalam makna yang nuansal. Di satu sisi, zalim dimaksud adalah menzalimi diri sendiri. Misal dalam QS.al-Baqarah/2: 57, QS. al-A'arâf /7: 160 dan QS. al-Taubah/9: 70. Dalam tiga ayat tersebut kata zalim disertai oleh frase *anfusahum*.

Dalam konteks ayat yang lain kezaliman diperuntukkan bagi orang-orang yang telah menzalimi manusia (orang lain). Misal dalam QS.al-Syûrâ/ 42: 42. Kata zalim dalam ayat ini disertai oleh kata al-Nâs.dan dalam konteks ayat lain pula, kata zalim diperuntukkan bagi mereka yang mengabdikan diri pada tirani dan menyekutukan Allah SWT. dalam beribadah.²²⁸

Jihad melawan orang zalim, ahli *bid'ah* dan para pelaku kemungkarannya, terdiri dari tiga tingkatan. *Pertama*, menggunakan tangan jika memungkinkan dan mampu. Dalam artian, kemungkarannya jangan dibiarkan merajalela. Bagi orang yang mampu mencegahnya dengan perbuatan, maka ia harus mencegah kemungkarannya dengan perbuatannya. Namun, jika tidak mampu, maka bisa melakukan tingkatan berikutnya yaitu menggunakan lisan. Maksudnya adalah mencegah dengan menasehati pelaku kemungkarannya. Memberikan nasihat dengan kata-kata yang baik dan sopan. Apabila tingkatan yang kedua tidak mampu dilakukan, maka menggunakan hati, dengan tidak membenarkan atau membenci tindakan kezaliman, *bid'ah* atau kemungkarannya tersebut.

Ketiga tingkatan ini tercermin pada hadist Nabi SAW, yang berbunyi:

²²⁷ *bid'ah* berasal dari *al-bad'u* yang diambil dari kata *bada'a*, dan *al-ibda'* yang diambil dari kata *abda'a*. kedua kata tersebut memiliki makna yang sama, tumbuhnya sesuatu tanpa adanya contoh sebelumnya, yang diada-adakan dan merupakan kreasi yang sebelumnya tidak ada. Al-Farahidi mengartikan kata *al-bad'u* sebagai sesuatu yang sebelumnya tidak pernah dicipta, disebut atau diketahui (Abu 'Abdurrahman al-Khalil bin Ahmad al-Farahidi, *al-Ain*, Iran: Muassasah Dâr al-Hijrah, 1409 H, hlm. 54). Imâm al-Râghib, mengartikan *al-Ibda'* dengan menciptakan suatu amal tanpa ada yang diikuti dan dicontoh (al-Râghib al-Ashfahani, ... , hlm. 36), sedangkan menurut al-Azhuri, *al-Ibda'* lebih banyak digunakan daripada *al-Bad'u*, sekalipun penggunaan kata *al-bad'u* tidak salah namun sedikit digunakan dalam percakapan (al-Azhuri, *Tahdzib al-Lughah*, Mesir: al-Dâr al-Mishriyyah, 1964, juz 2, hlm. 241).

²²⁸ Ibnu al-Qayyim al-Jauziyyah, *Zâd al-Ma'âd*, ... juz 3, hlm. 39

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ , فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ , فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ , وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ^{٢٢٩}

Dari Abi Sa'id al-Khudriy r.a berkata: Rasulullah SAW bersabda: barang siapa di antara kalian yang melihat kemungkar, hendaklah dia merubahnya dengan tangannya. Apabila tidak mampu, maka hendaknya dengan lisannya, dan apabila tidak mampu lagi, maka dengan hatinya, sesungguhnya itu selemah-lemahnya iman

Dengan klasifikasi jihad yang bertingkat ini, maka pembagian jihad Ibnu Qoyyîm al-Jauziyyah terbilang akurat. Karena pembagian ini telah mencukupi seluruh ranah jihad. Di samping itu, pembagian ini juga tidak condong kepada jihad di medan pertempuran saja. Sehingga mampu menjelaskan bahwa tanpa jihad di medan pertempuran pun, kaum muslim bisa mengoptimalkan jihadnya pada bagian-bagian yang lainnya. Dari uraian tentang pembagian jihad ini juga, penulis menemukan adanya penekanan jihad pada pembentukan pribadi muslim yang kuat iman dan akhlaknya. Sekaligus juga adanya proteksi terhadap kaum muslim dari gangguan luar yang bisa mengancam eksistensi mereka. Hal lain yang tak kalah penting adalah jihad memiliki etika yang harus difahami oleh seorang muslim. Hal ini menjadi penting, agar dalam penerapannya tidak terjadi kekeliruan dan kesalahan yang pada akhirnya memberikan dampak negatif kepada kaum muslim sendiri.

D. Pendapat Para Cendekiawan Muslim dan Para Mufassir Tentang Jihad

Jihad merupakan salah satu ajaran islam yang fenomenal. Oleh karena itu, pemaknaan tentang jihad menjadi perhatian tersendiri para cendekiawan muslim dan para mufassir. Pada bagian ini, akan diuraikan pendapat beberapa cendekiawan muslim dan para mufassir mengenai jihad yang menurut hemat penulis cukup mewakili pendapat-pendapat lainnya.

Mengawali pendapat para cendekiawan muslim, al-Maudhûdî mengkritik pemaknaan kaum orientalis yang mengidentikkan term jihad dengan istilah "perang suci" (*Holy War*) ke dalam bahasa mereka, yang pada akhirnya, mereka acapkali memberikan penafsiran yang negatif dan mengomentarnya secara apriori, di samping juga mengarahkannya secara serampangan pada pemaknaan yang kurang tepat dan cenderung dipaksakan. Diskursus ini, bahkan sampai menstigma jihad sebagai

²²⁹ Hadist ini disebutkan dalam beberapa kitab hadist antara lain: Musnad Ahmad bin Hanbal, juz 22, hlm. 196, no. 10651/ Shahîh Muslim, juz 1, hlm.167, no. 70/ Sunan Ibnu Mâjah, juz 12, hlm.17, no. 4003 /Sunan Abû Dâwûd, juz 3, hlm. 360, no. 963

istilah yang mengedepankan watak dan perilaku jahat, perang fisik dan pertumpahan darah.²³⁰

Padahal, menurut al-Maudhûdî, Islam berusaha keras menghindari penggunaan kata *harb* (perang ofensif) dan kata-kata lain berbahasa Arab yang identik dengan makna *qitâl* (perang, war). Islam lebih suka menggunakan kata jihad yang bermakna *badzlu al-juhdi wa al-sa'yi* (mencurahkan segenap tenaga dan kemampuan); dalam bahasa Inggris, kata yang sepadan dengan makna ini adalah kata *struggle* (perjuangan). Di samping itu, kata jihad lebih imesif dan lebih luas cakupannya.²³¹

Lebih jauh, menurut al-Maudhûdî, jihad terbagi menjadi tiga macam: defensif, korektif, dan rohaniah. Jihad yang pertama adalah perang yang dilakukan untuk melindungi Islam dan para pemeluknya dari musuh-musuh luar dan dalam. Jihad bentuk kedua adalah jihad yang dapat dilancarkan terhadap mereka yang berkuasa dengan cara tiranik atas kaum Muslim yang hidup di negara mereka sendiri. Sedangkan jihad dalam bentuk ketiga adalah jihad yang dilakukan untuk kebaikan pribadi. Bagi al-Maudhûdî, jihad dalam bentuk pertama dan kedua adalah bentuk jihad yang terpenting yang harus dilakukan oleh umat Islam.²³²

Bagi al-Maudhûdî, jihad adalah perjuangan yang harus dilakukan oleh kaum Muslimin untuk mewujudkan cita-cita Islam sebagai sebuah gerakan revolusioner internasional. Dalam hal ini, bahwa tujuan utama jihad Islam adalah merobohkan peraturan yang bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam, dan mendirikan pemerintahan yang menegakkan kaidah-kaidah Islam untuk menggantikan peraturan-peraturan tadi.²³³

Adapun menurut Ibnu Taimiyah, jihad mempunyai kaitan erat dengan politik ketimbang dakwah. Baginya, kekuasaan politik merupakan kebutuhan yang tidak terelakan bagi kehidupan sosial. Tugas menegakan kebajikan dan mencegah kemungkaran hanya bisa ditegakkan dengan kekuasaan politik. Tidak hanya itu, menurut Ibnu Taimiyah, substansi agama adalah shalat dan jihad (perang). Ia bahkan menyebut jihad seafas dengan kekuasaan politik. Lebih jauh, menurutnya agama tanpa kekuasaan, jihad, dan harta, sama jeleknya dengan kekuasaan, jihad, dan harta tanpa agama.²³⁴

²³⁰ Abû al-'A'lâ al-Maudhûdî. *et al.*, *Penggetar Iman di Medan Jihad*, ... , hlm. 8

²³¹ Abû al-'A'lâ al-Maudhûdî. *et al.*, *Penggetar Iman di Medan Jihad*, ... , hlm. 19

²³² Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: dari Fundamentalisme, Modernisme, hingga Post-Modernisme*, Jakarta: Paramadina, 1996, hlm. 127

²³³ Abû al-'A'lâ al-Maudhûdî, *et al.*, *Penggetar Iman di Medan Jihad*, ... , hlm. 54

²³⁴ Golongan ahli kitab termasuk di dalamnya umat Yahudi dan Kristen, mereka mempercayai Allah. Namun, menurut kepercayaan Muslim mereka menyimpang dari kitab suci mereka dan menjauhkan diri mereka dari rahmat Allah. Ketika Allah mengutus Rasul

Taqiyyuddîn al-Nabhânî berpendapat bahwa makna jihad adalah perang ofensif melawan musuh Islam, perang untuk mewujudkan kemenangan dan meraih kesyahidan serta pemisahan total hubungan muslim dan non muslim.²³⁵

Mengenai hukum berjihad, Ibnu Rusyd (w. 595 H) di dalam bukunya *Bidâyah al-Mujtahid* berpendapat bahwa jihad merupakan sebuah kewajiban kifayah bagi umat Islam, Ibnu Rusyd mengatakan bahwa pendapatnya ini merupakan pendapat jumbuh fuqaha kecuali Abdullah al-Ḥasan yang mengatakan bahwa jihad dilakukan hanya dengan sukarela (*tathawu'*).²³⁶

Ulama fiqh lain seperti Wahbah Zuhailîy mengatakan bahwa jihad secara bahasa memiliki arti mencurahkan tenaga, menurutnya jihad tidak selalu identik dengan peperangan, tetapi perang merupakan salah satu cara berjihad. Adapun hukum jihad menurutnya adalah wajib kifayah, dan jihad (perang) hanya diwajibkan kepada orang-orang yang mampu berjihad dengan memenuhi tujuh syarat jihad, yaitu: Islam, baligh, berakal, merdeka, laki-laki, tidak dalam keadaan terpaksa, dan adanya nafkah).²³⁷

Menurut Abdul Maqsiṭh Ghazali, dari pengertian etimologis sebenarnya jihad tidak mengandung makna kekerasan sedikitpun, namun, secara terminologis, banyak ulama yang mengindetikkan jihad dengan tindakan memerangi orang kafir. Menurutny, ayat-ayat jihad sudah turun ketika Nabi berada di Mekah, oleh karena itu, perintah jihad tidak memiliki keterkaitan dengan peperangan fisik.²³⁸

Berbeda dengan Abdul Maqsiṭh Ghazali, 'Abd al-Karîm Zaydân di dalam penelitiannya menyimpulkan bahwa pendapat sejumlah peneliti kontemporer yang mengatakan bahwa jihad di dalam Islam bersifat

terakhirNya dan mengajak mereka kembali ke jalan lurus, mereka tetap dengan sikap mereka, yaitu percaya kepada Allah namun tidak mempercayai Rasulullah SAW dan Al-Qur'an yang beliau bawa. Oleh karena itu, golongan ahli kitab seperti halnya kaum musyrikin yang harus dihukum. Kepada mereka jihad juga dikobarkan. Mereka juga bisa memilih tiga opsi, yaitu; Islam, jizyah atau jihad. Jika mereka memilih Islam, maka mereka berhak mendapatkan perlindungan hukum kewarganegaraan sepenuhnya seperti umat Islam yang lainnya. Jika mereka membayar jizyah, maka mereka menjadi kelompok warga Negara kedua. Jika mereka melawan, maka mereka diancam untuk diperangi seperti halnya kelompok musyrikin. Lihat Mâjid Khaddûrî, *Perang dan Damai Dalam Hukum Islam*, diterjemahkan oleh Kuswanto. Yogyakarta: Tarawang Press, 1995, hlm. 66

²³⁵ Taqiyyuddîn al-Nabhânî, *al-Syakhshiyah al-Islâmiyyah*, Beirut: Dâr al-Ummah, 1994, hlm.146

²³⁶ Ibnu Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*, diterjemahkan oleh M. Abdurrahman, Semarang: Asy-syifa', 1990, hlm. 139

²³⁷ Wahbah Zuhailîy, *al-Fiqh al-Islâmi wa Adillatuhû*,...,Juz VIII, hlm. 5850

²³⁸ Abdul Maqsiṭh Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama, Membangun Toleransi Berbasis Alquran*, Depok: Katakita, 2009, hlm. 380

defensif (mempertahankan diri) bukan ofensif (menyerang) adalah tidak benar sama sekali. Hal itu karena bertentangan dengan ayat-ayat Al-Qur'an maupun hadis-hadis Nabi, menurutnya perang di dalam Islam mempunyai beberapa sebab, antara lain: melawan musuh, menolong umat Islam yang ditindas oleh orang-orang kafir, dan memerangi orang-orang kafir yang menolak ajakan untuk masuk Islam.²³⁹

Pendapat Zaydân ini berbeda dengan pendapat Alwi Shihab, menurutnya, dalam istilah Al-Qur'an, jihad dibagi kedalam dua kategori: pertama adalah jihad *fi sabilillâh*. Kedua adalah jihad *fillâh*. Jihad yang pertama dimaksudkan sebagai usaha sungguh-sungguh dalam menempuh jalan Allah SWT, termasuk di dalamnya berkorban harta dan nyawa. Artinya, jihad dengan cara seperti ini berpotensi menghilangkan nyawa pelaku jihad dalam bentuk konfrontasi fisik. Sebagai contoh dari jihad *fi sabilillâh* adalah pengorbanan para pahlawan bangsa dalam merebut kemerdekaan, hal ini juga bisa dilihat dari para syuhada yang gugur di medan pertempuran untuk membela agama mereka. Adapun jihad dalam bentuk yang kedua adalah usaha sungguh-sungguh (menghampiri Allah), dalam hal ini, kita memperdalam aspek spiritual sehingga terjalin hubungan erat antara seseorang dengan Allah SWT. Usaha sungguh-sungguh ini diekspresikan melalui penundukan tendensi negatif yang bersarang di jiwa setiap manusia, dan penyucian jiwa sebagai orientasi dari segala kegiatan.²⁴⁰

Hal berbeda diutarakan oleh cendikiawan kharismatik Syiria, Muḥammad Sa'îd Ramadhân al-Bûthî yang mengakui bahwa pada saat sekarang ini, pemaknaan jihad ke dalam satu makna (perang) telah tertanam erat dan kuat dalam benak umat Islam maupun non Muslim. Menurutnya, apabila makna jihad disamakan dengan makna *al-qitâl*, *al-ḥarb*, dan *al-ghazwah* yang mana semua kata-kata tersebut berarti peperangan dan pertempuran akan membuat ajaran jihad di dalam Islam yang sebenarnya banyak mengandung maksud serta tujuan positif dengan segala variasinya kehilangan substansi dan sangat membahayakan bagi Islam dan umat Islam itu sendiri.²⁴¹

²³⁹ 'Abd al-Karîm Zaydân, *uṣûl al-Dakwah*, Baghdad: Maktabah al Manâr al-Islâmiyah, 1981, hlm. 264-266

²⁴⁰ Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama*, Bandung: Mizan, 1999, hlm. 283

²⁴¹ Muḥammad Sa'îd Ramadhân al-Bûthî, *al-Jihâd fi al-Islâm*, Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu'âshir, 1993, hlm. 8

Selain menjadi pembahasan dari para ulama dan cendikiawan muslim, Jihad juga banyak dibicarakan oleh para filosof muslim seperti al-Farabî, Ibn Sînâ, dan Ibn Rusyd.²⁴²

Sementara itu, dalam pandangan M. Quraish Shihab, jihad terambil dari kata *juhd* yang mempunyai aneka makna, antara lain; upaya, kesungguhan, keletihan, penyakit, kegelisahan, dan lain-lain yang bermuara kepada mencurahkan seluruh kemampuan atau menanggung pengorbanan. Jihad adalah cara untuk mencapai tujuan. Maka, caranya pun disesuaikan dengan tujuan yang ingin dicapai dan modal yang tersedia.²⁴³

Berangkat dari pendefinisian di atas, maka jihad menurut M. Quraish Shihab memiliki aneka ragam bentuk dilihat dari segi lawan dan buahnya. Ada jihad melawan orang-orang kafir, munafik, setan, hawa nafsu, dan lain-lain. Buahnya pun berbeda-beda. Jihad seorang ilmuwan adalah pemanfaatan ilmunya; karyawan adalah karyawan yang baik; guru adalah pendidikannya yang sempurna; pemimpin adalah keadilannya; pengusaha adalah kejujurannya; pemangkul senjata adalah kemerdekaan

²⁴² al-Farabî di dalam bukunya *Tahsîl al-Sa'âdah* yang di terbitkan oleh Haider Abad tahun 1345 dan diterjemahkan oleh D.M Dunlop menyatakan berulang-ulang tentang Negara ideal (*al-Madînah al-Fâdilah*), ide ini pada akhirnya membentuk tatanan politik yang sesuai dengan cita-cita utama Islam. Disini al-Farabî kembali mengadopsi ide tentang pembagian wilayah menjadi *dâr al-Islâm* dan *dâr al-Harb*, dan menurutnya, cita-cita utama Islam itu haruslah diwujudkan dengan jihad. Untuk memenuhi dan mewujudkan cita-cita Islam inilah al-Farabî menganggap bahwa diantara syarat yang terpenting yang harus dimiliki oleh seorang penguasa muslim adalah kemampuan untuk melakukan jihad dan ijtihad, menurutnya kemampuan untuk melakukan kedua hal inilah yang menentukan watak Negara dan sekaligus penguasanya. Ibnu Sînâ (980-1037) berbicara tentang jihad yang dikaitkannya dengan para penentang sunah. Dalam hal ini, Ibnu Sînâ membagi sunah kepada dua: sunah profetis, dan sunah jamilah. Sunah profetis menurutnya adalah sunah yang diturunkan Tuhan, dan ini adalah tatanan yang paling sempurna untuk mengatur kehidupan manusia dalam urusan-urusan politik dan kenegaraan mereka. Menurutnya, para penguasa muslim wajib melakukan jihad (perang) kepada mereka yang membangkang terhadap sunah profetis ini, karena penolakan terhadap aturan-aturan yang diturunkan oleh Allah harus diberi hukuman, dan kemampuan untuk memberikan hukuman kepada mereka yang membangkang sunah profetis ini adalah salah satu dari syarat penting yang harus dimiliki oleh penguasa Muslim. Dalam konsepsi politik, Ibnu Rusyd beranggapan bahwa jihad tetap mempunyai kedudukan penting, ini terlihat ketika ia membahas tentang kualifikasi ideal kepemimpinan politik, Ibnu Rusyd menyebutkan lima syarat: bijaksana, cerdas, persuasif, imajinatif, dan mampu melakukan jihad. Dalam hal ini ditegaskannya bahwa penguasa muslim harus tidak mempunyai kendala fisik yang dapat menghalanginya untuk dapat melakukan tindakan-tindakan jihad. Lihat Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam Politik Islam dari Fundamentalisme Modernisme Hingga Post-Modernisme*, Jakarta: Paramadina, 1996, hlm. 151.

²⁴³ Keterangan M. Quraish Shihab tentang Q.S al-Hajj/22:78. Lihat M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, vol. 9, hlm. 134-135

dan penaklukkan musuh yang zalim. Semua jihad, apapun bentuknya dan siapa pun lawannya, harus karena Allah SWT dan tidak boleh berhenti sebelum berhasil atau kehabisan modal.²⁴⁴

Secara ringkas, jihad menurut M. Quraish Shihab tersebut dapat diartikan sebagai usaha secara totalitas sesuai dengan profesi dan kemampuan masing-masing individu untuk mencapai tujuan tertentu dan tidak berhenti sebelum tujuan itu berhasil, dan ia lakukan semata-mata karena Allah SWT.

Dalam kitab tafsirnya, *Tafsir al-Azhar*, Hamka berpendapat bahwa arti jihad ialah kerja keras, bersungguh-sungguh atau berjuang. Agama tidaklah akan tegak kalau tidak ada semangat berjuang, kadang-kadang arti jihad dikhususkan kepada menghadapi peperangan.²⁴⁵ Arti yang pokok daripada jihad adalah bekerja keras, bersungguh-sungguh, tidak mengenal kelalaian, siang dan malam, petang dan pagi. Berjihad agar agama Islam maju, jalan Allah tegak dengan utuh. Berjuang dengan mengutamakan tenaga, harta benda, dan kalau perlu jiwa sekalipun.²⁴⁶

Arti jihad adalah umum, perang adalah salah satu diantaranya. Kesungguhan dan kegiatan yang didorong oleh hati tulus ikhlas melakukan amar ma'ruf nahi munkar, berdakwah, mendidik, dan mengasuh umat kepada kesadaran beragama pun termasuk dalam jihad juga. Adapun jihad yang berupa perang adalah menunggu perintah dari *al-Imâm al-A'zham* di negeri itu.²⁴⁷

Lebih jauh, menurut Hamka perintah jihad yang dikhususkan kepada peperangan adalah setelah Nabi berhijrah ke Madinah. Tetapi di zaman Rasulullah SAW perintah berperang barulah umum saja kepada siapa yang memiliki kesanggupan berkorban, dengan mengorbankan harta dan dituruti juga dengan mengorbankan jiwa. Kerap kali terjadi kepada seluruh *mujâhidîn* (orang yang berjihad) yang akan pergi berperang itu diminta terlebih dahulu mengeluarkan pengorbanan harta untuk belanja perang, bahkan alat senjata yang di bawa pergi berperang hendaklah diusahakan sendiri.

Hamka menambahkan bahwa para ulama' Ahli Fiqih telah menetapkan hukum untuk pergi berjihad ke medan perang setelah panggilan perang diturunkan adalah *Fardhu Kifâyah*. Artinya telah terlepas kewajiban itu dari pundak semua umat, apabila telah ada yang menyanggupinya. Tetapi apabila musuh masuk dalam negeri, jihad menjadi *Fardhu' Ain*, artinya semua orang dengan sendirinya menjadi

²⁴⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, ... , vol. 9, hlm. 135-136

²⁴⁵ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982, Juz V, hlm. 217

²⁴⁶ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Jakarta: Pustaka Panjimas, ... , Juz XX, hlm. 148

²⁴⁷ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Jakarta: Pustaka Panjimas, ... , Juz II, hlm. 242

mujahidin, menjadi tentara memanggul senjata. Pada masa itu tentara belum diatur sebagai sekarang, yang dinamai pertahanan wajib.²⁴⁸

Dari paparan di atas, terlihat adanya perbedaan pendapat dari para ulama, cendekiawan muslim dan para mufassir tentang makna jihad dan bagaimana jihad itu sendiri dijalankan sesuai dengan fungsinya untuk menyiarkan agama Islam di mungka bumi. Paling tidak ada dua macam kecendrungan di dalam hal ini, yang pertama jihad bermakna revolusioner, yaitu berusaha membuktikan bahwa jihad merupakan metode yang absah untuk mencapai cita-cita Islam, yang kedua jihad bermakna *apologetik* yang berusaha membuktikan bahwa Islam bukanlah agama kekerasan dan suka menyebarkan perang.

²⁴⁸ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, ... , Juz V, hlm. 217

BAB IV

BIOGRAFI SAYYID QUTHB DAN IBNU KATSIR

G. Biografi Sayyid Quthb

1. Riwayat Hidup dan Proses Pendidikannya

Nama lengkap Sayyid Quthb adalah Sayyid Quthb Ibrahim Husain. Ia lahir pada tanggal 9 Oktober 1906 di Kampung Mausyah, salah satu provinsi Asyuth,²⁴⁹ di dataran tinggi Mesir (325 kilometer dari Kairo). Ia dibesarkan di dalam sebuah keluarga yang menitik beratkan ajaran Islam dan mencintai Al-Qur'an. Ia merupakan anak ketiga dari 5 kakak beradik, yang terdiri dari tiga perempuan dan dua lelaki.²⁵⁰ Namun jumlah sebenarnya saudara kandungnya berjumlah tujuh orang, tetapi dua orang telah meninggal dunia sewaktu usia kecil.²⁵¹

Ayahnya bernama al-Haj Quthb bin Ibrahim dan ibunya bernama Sayyidah Nafash Quthb. Ayahnya adalah seorang petani terhormat yang relatif berada dan menjadi anggota Komisariss Partai Nasionalis di desanya.²⁵² Ayahnya juga seorang tuan rumah yang dermawan sehingga

²⁴⁹Salah satu provinsi dengan akar peradaban paling tua di Mesir yang terletak paling selatan dan berbatasan dengan negara Sudan. Daerah yang bercuaca ekstrim ini memiliki 11 daerah kabupaten/kota dengan Asyuth sebagai Ibukotanya. Lihat Shalah Abd Fattah al-Khalidi, *Biografi Sayyid Quthb, Sang Syahid yang Melagenda, ...*, hlm. 23

²⁵⁰Sayyid Quthb, *Fî Zilâl al- Qur'ân*, terjemahan oleh As'ad dkk, Jakarta: Gema Insani Press, 1992, Jilid 12, hlm. 386

²⁵¹ Shalah Abd Fattah al-Khalidi, *Pengantar Memahami Tafsir Fî Zilâl al- Qur'ân*, Surakarta: Era Intermedia, 2001, hlm. 26

²⁵²John L. Esposito dkk, *Dinamika Kebangunan Islam: Watak, Proses dan tantangan*, Jakarta: CV. Rajawali, 1987, hlm. 68

memaksakan dirinya menggadaikan tanahnya, dan terkadang terpaksa melepaskan tanahnya kepada para pemberi kredit.²⁵³ Rumahnya dijadikan markas bagi kegiatan politik, lebih dari itu dijadikan pusat informasi yang selalu didatangi oleh orang-orang yang ingin mengikuti berita-berita nasional dan internasional dengan diskusi-diskusi para aktivis partai yang sering berkumpul di situ, atau tempat membaca koran.²⁵⁴

Ayahnya di panggil ke hadirat Yang Mahakuasa ketika ia sedang kuliah. Tidak lama kemudian (1941), ibunya pula menyusul kepergian ayahnya. Wafatnya dua orang yang dicintainya itu membuatnya merasa sangat kesepian. Tetapi di sisi lain, keadaan ini justru memberikan pengaruh positif dalam karya tulis dan pemikirannya.²⁵⁵

Sedari kecil ia telah hidup dalam bimbingan orang tua yang tak pernah lepas dari Al-Qur'an. Ia senantiasa membaca Al-Qur'an sekalipun belum memahami secara sempurna makna dan artinya, apalagi untuk memahami maksud dan tujuan Al-Qur'an. Namun ia mengakui dalam hatinya telah menemukan sesuatu dalam Al-Qur'an.²⁵⁶

Sayyid Quthb menempuh pendidikan dasar di desanya selama empat tahun dan ia mendapat gelar hafizh ketika berusia sepuluh tahun, ia juga sering mengikuti lomba hafalan Al-Qur'an di desanya. Pengetahuannya yang mendalam dan luas tentang Al-Qur'an dalam konteks pendidikan agama, tampaknya mempunyai pengaruh yang kuat pada hidupnya. Menyadari bakat anaknya, orang tuanya memindahkan keluarganya ke Halwan, daerah pinggiran Kairo. Tahun 1929 ia memperoleh kesempatan masuk ke *Tajhîziyyah Dâru'l Ulûm* (nama lama Universitas Kairo, sebuah universitas yang terkemuka di dalam bidang pengkajian ilmu Islam dan sastra arab, dan juga tempat al-Imâm Hasan al-Banna belajar sebelumnya). Pada tahun 1933 ia memperoleh ijazah S1 dalam bidang sastra dan diploma dalam bidang tarbiyah.²⁵⁷

Ketika kuliah inilah, ia banyak dipengaruhi oleh pemikiran Abbâs Maḥmud al-Aqqâd²⁵⁸ seorang sastrawan besar yang cenderung pada

²⁵³ David Sagiv, *Islam Otentitas Liberalisme*, terjemahan oleh Yudian W. Asmin, Yogyakarta: LKiS, 1997, hlm. 39

²⁵⁴ Nuim Hidayat, *Sayyid Quthb Biografi dan Kejernihan Pemikirannya*, Jakarta: Gema Insani, 2005, hlm. 16

²⁵⁵ Nuim Hidayat, *Sayyid Quthb Biografi dan Kejernihan Pemikirannya*, ... , hlm. 16

²⁵⁶ Sayyid Quthb, *Tashwîr al-Fannîy fî al-Qur'ân*, Kairo: Dâr al-Syurûq, 2002, hlm. 7

²⁵⁷ Nuim Hidayat, *Sayyid Quthb Biografi dan Kejernihan Pemikirannya*, ... , hlm. 286

²⁵⁸ Abbâs Maḥmud al-Aqqâd lahir di Aswan (Mesir Selatan) pada tanggal 9 Juni 1889. Ibunya berasal dari keturunan Kurdi dan masih bertaut nasab dengan sahabat Nabi Khâlid bin Walîd. Namanya sudah tak asing di dunia sastra dan intelektual Timur Tengah. Bersama dengan Ibrâhim al-Mâzinîdan Abdurrahmân Syukrî, ia mendirikan kelompok sastra "*al-Dîwân*". Dalam dunia karir, al-Aqqâd pernah bekerja di pabrik sutera di

pendekatan pembaratan. Melaluinya dibukakan pintu-pintu perpustakaan yang besar. Hal ini membuat ia asyik di perpustakaan itu serta mengambil keuntungan dari pemikiran-pemikiran dan pendapat-pendapat pembaratan dalam bidang sastra, kritik dan kehidupan.²⁵⁹

Ketika menjadi mahasiswa di *Dâr al-Ulûm*, ia sudah mempunyai kegiatan sastra, politik, dan pemikiran yang nyata. Bersama rekan-rekan seperjuangannya ia menerbitkan sajak-sajak maupun esai-esainya di berbagai koran dan majalah serta menyampaikan ceramah-ceramah kritisnya di mimbar fakultas. Selain itu, ia juga menampilkan proposal-proposal mengenai metodologi pengajaran ke kantor fakultas untuk kebangkitan pengajaran ke taraf yang dikehendaknya.²⁶⁰

Setelah lulus kuliah, ia bekerja di Departemen Pendidikan dengan tugas sebagai tenaga pengajar di sekolah-sekolah milik Departemen Pendidikan selama enam tahun. Setelah itu ia berpindah kerja sebagai pegawai kantor di Departemen Pendidikan sebagai pemilik untuk beberapa waktu, kemudian berpindah tugas lagi di Lembaga Pengawasan Pendidikan Umum selama delapan tahun.²⁶¹ Sewaktu di lembaga ini, ia mendapat tugas belajar ke Amerika Serikat untuk memperdalam pengetahuannya di bidang pendidikan selama dua tahun.

Ketika di sana, ia membagi waktu studinya antara *Wilson's Teacher's College* di *Washington* (saat ini bernama *the University of the District of Columbia*) dan *Greeley College* di *Colorado*, lalu setelah selesai ia meraih gelar MA di universitas itu dan juga di *Stanford University*. Setelah tamat kuliah ia sempat berkunjung ke Inggris, Swiss dan Italia.²⁶²

Melalui pengamatan langsung terhadap peradaban dan kebudayaan yang berkembang di Amerika, Sayyid Quthb melihat bahwa sekalipun

kota Dimiyath, lalu bekerja di Jawatan Kereta Api. Hal ini ia lakukan karena ia tidak punya ijazah selain ijazah sedolah dasar. Setelah itu pun, ia bekerja di instansi pemerintah, seperti Jawatan Telegraf, Kementrian Wakaf. Pada dasarnya, ia sendiri tidak suka bekerja sebagai pegawai negeri. Sebab, pekerjaan tersebut dianggapnya sebagai perbudakan abad xx. Meski sebagai pegawai rendahan, beliau dikenal sebagai kutu buku, hal ini membuatnya dinobatkan sebagai intelektual. Puluhan buku lahir dari doresan tangannya, di antaranya yang terkenal adalah serial "Sang brilian" (*al-Abqariyyât*). Pada tanggal 12 Maret 1964, beliau wafat di Kairo tanpa pernah menikah seumur hidupnya. Lihat Shalâh Abd Fattâh al-Khâlidî, *Biografi Sayyid Quthb, Sang Syahid yang Melagenda, ...*, hlm. 23-24

²⁵⁹Shalâh Abd Fattâh al-Khâlidî, *Pengantar Memahami Tafsir Fî Zilâl al- Qur'ân, ...*, hlm. 27

²⁶⁰Shalâh Abd Fattâh al-Khâlidî, *Pengantar Memahami Tafsir Fî Zilâl al- Qur'ân, ...*, hlm. 28

²⁶¹Shalâh Abd Fattâh al-Khâlidî, *Pengantar Memahami Tafsir Fî Zilâl al- Qur'ân, ...*, hlm. 28

²⁶²Nuim Hidayat, *Sayyid Quthb Biografi dan Kejernihan Pemikirannya*, Jakarta: Gema Insani, 2005, hlm. 41

Barat telah berhasil meraih kemajuan pesat dalam bidang sains dan teknologi, namun sesungguhnya ia merupakan peradaban yang rapuh karena kosong dari nilai-nilai spiritual. Dari pengalaman yang diperoleh selama belajar di Barat inilah yang kemudian memunculkan paradigma baru dalam pemikiran dan sebagai titik tolak kerangka berfikir Sayyid Qutb.

Ketika di Amerika Sayyid Qutb mengalami peristiwa yang sangat menyakitkan. Reaksi yang ditunjukkan orang-orang Amerika atas kematian Hasan al-Banna, pemimpin organisasi al-Ikhwân al-Muslimûn, membuatnya marah. Surat kabar dan media massa yang ada, semuanya memberitakan bagaimana apresiasi dan luapan kegembiraan yang ditunjukkan orang-orang Amerika dan ucapan selamat mereka atas terbebasnya dari ancaman seorang laki-laki di Timur.²⁶³ Begitu juga dengan prasangka rasialis bangsa Amerika atas bangsa Arab yang ia dan orang-orang Arab lain alami. Tentu saja ini merupakan pukulan berat baginya, bagaimana kematian seseorang yang memperjuangkan nilai-nilai Islam justru disambut dengan suka cita dan bagaimana ia sebagai bangsa Arab mendapat perlakuan yang menyakitkan.²⁶⁴

Satu hal yang membuatnya sadar akan apa yang terjadi di Mesir menyangkut kebebasan rakyat Mesir adalah perkenalannya dengan John Houritz Dunn, seorang intelijen Inggris yang tinggal di Amerika. Dari Dunn inilah Qutb memperoleh dokumen-dokumen tentang rencana-rencana Inggris dan Amerika di Mesir, khususnya sikap mereka terhadap al-Ikhwân al-Muslimûn. Ia juga mengetahui dari dokumen itu bahwa jika Inggris keluar dari Mesir maka Amerika akan menggantikan posisinya. Barangkali ini pula salah satu alasan yang membuatnya bergabung ke dalam organisasi al-Ikhwân al-Muslimûn sekembalinya dari Amerika.²⁶⁵

tahun 1951 sepulangnya dari belajar di negeri barat, Sayyid Qutb banyak menulis secara terang-terangan tentang masalah keislaman dan ia pun bergabung dalam keanggotaan gerakan Ikhwân al-Muslimîn yang dipelopori oleh Hasan al-Banna. Dari organisasi inilah beliau lantas banyak menyerap pemikiran-pemikiran Hasan al-Banna dan Abu A'lâ al-Maudhûdî. Sayyid Qutb memandang Ikhwân al-Muslimîn sebagai satu gerakan yang bertujuan untuk mewujudkan kembali syariat politik Islam dan juga merupakan medan yang luas untuk menjalankan syariat Islam yang menyeluruh. Selain itu, dia juga meyakini bahwa gerakan ini

²⁶³ Afif Muhammad, *Dari TeologikeIdeologi*, Bandung: Pena Merah, 2004, hlm. 72

²⁶⁴ John L. Esposito, *Ancaman Islam; Mitos atau Realitas?*, Terjemahan oleh AlwiyyahAbdurrahman dan MISSI, Bandung: Mizan, 1996, hlm. 141

²⁶⁵ Afif Muhammad, *Dari TeologikeIdeologi, ...*, hlm. 73

adalah gerakan yang tidak tertandingi dalam hal kesanggupannya menhadang zionisme, salibisme dan kolonialisme.²⁶⁶

Setelah bergabung dengan gerakan Islam Ikhwân al-Muslimîn, Sayyid Quthb menjadi salah seorang tokohnya yang berpengaruh, di samping Hasan al-Hudaibî dan Abdul Qâdir Audah. Waktu larangan terhadap Ikhwân al-Muslimîn dicabut tahun 1951, ia terpilih sebagai anggota panitia pelaksana, dan memimpin bagian dakwah. Selama tahun 1953 ia menghadiri konferensi di Suriah dan Yordania, dan sering memberikan ceramah tentang pentingnya akhlak sebagai prasyarat kebangkitan umat. Juli 1954 ia memimpin redaksi harian Ikhwân al-Muslimîn, tetapi baru dua bulan usianya, harian itu ditutup atas perintah Kolonel Gamal Abdul Nasser, presiden Mesir, karena mengancam perjanjian Mesir-Inggris 7 Juli 1954.²⁶⁷

Sebelumnya Sayyid Quthb ikut berpartisipasi di dalam memproyeksikan revolusi serta ikut berpartisipasi secara aktif dan berpengaruh pada pendahuluan revolusi. Para pemimpin revolusi terutama Gamal Abdul Nasser, ia sering ke rumah Sayyid untuk menggariskan langkah-langkah bagi keberhasilan revolusi.

Ketika revolusi itu berhasil, maka Sayyid Quthb menjadi sangat dihormati dan dimuliakan oleh para tokoh revolusi seluruhnya. Ia adalah orang sipil yang terkadang menghadiri pertemuan-pertemuan Dewan Komando Revolusi (*Majelis Qiyâdah al-Tsaurah*). Para tokoh revolusi pernah menawarkan padanya jabatan menteri serta kedudukan-kedudukan tinggi lainnya, namun sebagian besar ditolak. Dalam waktu yang tidak begitu lama, ia sudi bekerja sebagai penasihat (*musytasyâr*) Dewan Komando Revolusi dan bidang kebudayaan, kemudian menjadi sekretaris bagi lembaga penerbitan pers.²⁶⁸

Tetapi kerja sama Ikhwân dengan Nasser tidak berlangsung lama. Sayyid Quthb kecewa karena kalangan pemerintah Nasser tidak menerima gagasannya untuk membentuk negara Islam. Dua tahun kemudian, tepatnya November 1954, ia ditangkap oleh Nasser bersama-sama penangkapan besar-besaran pemimpin Ikhwân. Ia bersama rekan-rekannya dituduh bersekongkol untuk membunuh (subversif), melakukan kegiatan agitasi anti pemerintah dan lain-lain dan dijatuhi

²⁶⁶Sayyid Quthb, *Tafsîr fî zhilâl al-Qur'ân di bawah naungan al-Qur'an*, terjemahan oleh As'ad yasin, dkk. Jakarta: Gema Insani Press, 2000, Jilid 1, hlm. 149.

²⁶⁷Dewan Redaksi Ensiklopedia Islam, *Ensiklopedi Islam 4*, Jakarta: Ichtisar Baru Van Hoeve, 1993, hlm. 145-146

²⁶⁸K.Salim Bahnasawi, *Butir-Butir Pemikirannya Sayyid Quthb Menuju Pembaruan Gerakan Islam*, Jakarta: Gema Insani Press, 2003, hlm. 11

hukuman lima belas tahun “kerja keras” serta mendapat berbagai jenis siksaan yang buas.²⁶⁹

Sayyid Quthb ditahan di beberapa penjara Mesir hingga pertengahan tahun 1964. Ia dibebaskan pada tahun itu atas permintaan presiden Iraq yaitu Abdul Salâm Arîf yang mengadakan kunjungan muhibah ke Mesir. Akan tetapi baru setahun ia menghirup udara segar dengan bebasnya dari penjara, ia kembali ditangkap bersama tiga orang saudaranya yaitu Muḥammad Quthb, Ḥamidah dan Aminah dan juga serta 20.000 orang lainnya yang ikut ditahan, diantaranya 700 wanita. Presiden Nasser lebih menguatkan tuduhannya bahwa Ikhwân al-Muslimîn berkomplot untuk membunuhnya. Di Mesir berdasarkan Undang- Undang Nomor 911 Tahun 1966, presiden mempunyai kekuasaan untuk menahan tanpa proses, siapa pun yang dianggap bersalah, dan mengambil alih kekuasaannya, serta melakukan langkah-langkah yang serupa dengan itu.²⁷⁰

Setelah dilakukan penyiksaan sadis terhadap mereka yang barangkali tidak biasa bertanggung oleh manusia pada umumnya, maka Mahkamah Revolusi menjatuhkan hukuman gantung terhadap Sayyid Quthb dan juga terhadap dua orang tokoh pergerakan Islam di Mesir, yaitu Abdul Fattâh Ismâ'îl dan Muḥammad Yûsuf Hawwâsîy.²⁷¹

Quthb bersama dua orang temannya menjalani hukuman mati pada 29 Agustus 1966. Pemerintah Mesir tidak menghiraukan protes yang berdatangan dari Organisasi Amnesti Internasional, yang memandang proses peradilan militer terhadap Sayyid Quthb sama sekali bertentangan dengan rasa keadilan.²⁷²

Dalam pengakuannya pun ia merasa tak bersalah dan dizalimi:

“Walaupun saya belum mengetahui fakta yang sebenarnya, telah tumbuh perasan dalam diri saya bahwa politik telah dirancang oleh Zionisme dan Salibisme-imperialis untuk menghancurkan gerakan Ikhwânul Muslimûn di kawasan ini, guna mewujudkan kepentingan-kepentingan pihaknya. Mereka telah berhasil. Hanya pada waktu yang sama, ada usaha untuk menangkis rencana-rencana mereka dengan jalan membangkitkan dan menggiatkan kembali Gerakan Islam, walaupun pihak pemerintah, karena satu sebab atau lainnya, tidak menghendakinya. Pemerintah kadang-kadang benar dan kadang-kadang salah”.

²⁶⁹K.Salim Bahnasawi, *Butir-Butir Pemikirannya Sayyid Quthb Menuju Pembaruan Gerakan Islam, ...*, hlm. 12

²⁷⁰Dewan Redaksi Ensiklopedia Islam, *Ensiklopedi Islam 4, ...*, hlm. 145-146

²⁷¹Shalâḥ Abd Fattâḥ al-Khâlîdî, *Pengantar Memahami Tafsir Fî Zilâl al- Qur'ân, ...*, hlm. 34

²⁷²Dewan Redaksi Ensiklopedia Islam, *Ensiklopedi Islam 4, ...*, hlm. 146

*“Begitulah, saya dipenuhi perasaan dizalimi, sebagaimana yang telah diderita oleh ribuan orang dan ribuan keluarga, karena peristiwa yang jelas sekali sudah diatur – walaupun pada waktu itu belum diketahui secara pasti siapa yang mengatur peristiwa itu – dan karena keinginan mereka untuk mempertahankan pemerintah yang sah dari bahaya yang dibesar-besarkan oleh oknum-oknum yang tidak dikenal untuk tujuan yang jelas, melalui buku-buku, koran-koran dan laporan mereka”.*²⁷³

Pada ahad sore, 28 Agustus, bertepatan dengan 12 Jumâdî al-Tsânî 1386 H, seminggu setelah dikeluarkannya putusan hukuman eksekusi, seluruh pimpinan redaksi media massa dihubungi dari kantor Sami Syaraf, Sekretaris Gamal Abdul Nasser bidang penerangan mengeluarkan berita pada media massa, *“Pagi ini telah selesai pelaksanaan eksekusi terhadap Sayyid Quthb, Abdul Fattâh Ismâ’îl dan Muḥammad Yûsuf Hawwâsîy!”*.²⁷⁴

2. Konteks Sosial Politik Pada Masanya

Babak baru dalam perjalanan Qutb adalah sepulang dari Amerika, ia masuk menjadi anggota *Ikhwân al-Muslimîn* dan kemudian menjadi teoritikus utama dari organisasi ini. Dia ternyata merupakan penulis yang sangat produktif. Ditemukan tidak kurang 20 buku dan banyak artikel tentang pendidikan dan agama. Sebagaimana seorang cendekiawan Mesir, ia sangat tertarik dengan kemajuan dan peradaban Barat, kemudian ia menjadi sangat anti Barat terutama setelah menyaksikan keterlibatan negara-negara Barat dalam mendirikan negara Israel di bumi Palestina. Kunjungannya ke Amerika Serikat memperkuat keyakinannya tentang kebobrokan peradaban Barat dalam hal moralitas dan tentang kuatnya semangat anti Arab di negara itu.²⁷⁵

Pada saat kembali ke Mesir, negara Mesir dilanda kerisis politik yang menyebabkan terjadinya kudeta militer pada Juli 1952. Kemudian Qutb menjadilah satu pendukung pemberontakan Nasser (penguasa pada saat itu), tetapi akhirnya berbalik menentanginya ketika Nasser mulai menyiksa orang-orang *Ikhwân*.²⁷⁶

Gerakan Islam *al-Ikhwân al-Muslimûn* adalah organisasi keagamaan yang didirikan di Ismailiyah, sebelah timur Kairo, Mesir pada tahun

²⁷³Sayyid Quthb, *Mengapa Saya Dihukum Mati?*, terjemahan oleh Ahmad Djauhar Tanwiri, Bandung: Penerbit Mizan, 1986, hlm. 22-23

²⁷⁴Shalâḥ Abd Fattâḥ al-Khâlîdî, *Pengantar Memahami Tafsir Fî Zilâl al- Qur’ân*, ... , hlm. 34

²⁷⁵Munawir Sjadzili, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, Jakarta: UI-Press, 1993, hlm. 148

²⁷⁶Muhammad Chirzin, *Jihad Menurut Sayyid Qutb dalam Tafsîr Zhilâl*, Solo: Era Intermedia, 2001, hlm. 32

1928 oleh syeikh Hasan al-Banna.²⁷⁷Gerakan ini bertujuan mewujudkan kembali dan melindungi masyarakat politik Islam, serta sebagai kelompok yang hendak membuktikan keyakinan mereka.Di samping itu juga, mereka secara politik berkeinginan membentuk *khalifah* yang terdiri dari negara-negara Muslim yang merdeka dan berdaulat.Kekhalifahan itu harus didasarkan sepenuhnya pada ajaran al-Qur'ân. Tujuan kekhalifahan ini adalah untuk mencapai keadilan sosial dan menjamin kesempatan yang memadai bagi semua individu muslim.²⁷⁸Sayyid Quthb adalah salah satu tokoh yang berpengaruh dalam pergerakan tersebut di samping Hasan al-Hudaibî dan Abdul Qâdir Audah.Sayyid Quthb menjadi juru bicara pergerakan ini setelah dilakukan pembubaran oleh pemerintah pada tahun 1954, karena dianggap sebagai pembawa oposisi terhadap sosialisme.²⁷⁹

al-Ikhwân al-Muslimîn pada awalnya memiliki hubungan erat dengan gerak nasional hingga gerakan ini berkembang dan berjaya pada dekade 40-an. Namun, pada dekade 50-an, setelah 2 tahun meletus revolusi Mesir, terjadi benturan perbedaan yang mengakibatkan keretakan hubungan keduanya.²⁸⁰Kemudian keterlibatan langsung gerakan ini terhadap wilayah politik di Mesir dengan melakukan berbagai kegiatan menentang kekuasaan Inggris dan berdirinya Negara Israel di bumi Palestina. Aspirasi politik ini mengarah pada pembentukan Negara Islam di Mesir dan terjadinya serentetan insiden berdarah diantaranya adalah pembunuhan kepala kepolisian Kairo. Kemudian terjadinya pembunuhan terhadap Perdana Menteri Mesir Nuqrashi Pasha.²⁸¹

Beberapa tahun sebelum bergabungnya Sayyid Quthb dengan *Ikhwân al-Muslimîn* sesungguhnya telah banyak terjadi berbagai gejolak politik antara pemerintah dan kelompok ini termasuk juga karena terjadinya berbagai peristiwa berdarah. Namun, dalam realitas sesungguhnya bukan hanya persoalan politik, *Ikhwân* sendiri telah memberikan penegasan diri yang dirangkai dengan tekad penolakan terhadap pengaruh budaya, politik dan ekonomi Barat. Walaupun Hasan al-Banna, pemimpin *Ikhwân al-Muslimîn* saat itu, sendiri masih

²⁷⁷Munawir Sjadzili, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran...*, hlm. 145

²⁷⁸Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalis, Modernis Hingga Post Modernis*, Jakarta: Paramadina, 1996, h. 117.

²⁷⁹Muhammad Chirzin, *Jihad Menurut Sayyid Quthb dalam Tafsîr Zhilâl...*, hlm. 33

²⁸⁰Hasan Hanafi, *Aku Bagian dari Fundamentalisme Islam*, terjemahan oleh Kamran As'ad dan Mufliha Wijayanti, Yogyakarta: Islamika, 2003, hlm. 131.

²⁸¹Munawir Sjadzili, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran...*, hlm. 146

membedakan antara kemajuan humanisme Barat dan komunisme sekaligus materialisme yang merusak, yang jelas integritas Islam dan kemustahilan memisahkan kehidupan agama dari kehidupan politik merupakan upaya yang harus dilakukan umat Islam pasca-kolonial. Pendapat ini disetujui oleh Abû al-A'lâ al-Maudhûdî yang kemudian dengan tekad yang sama dengan *Ikhwân* berusaha untuk mematahkan cengkraman budaya dan pemikiran Barat atas kaum cendekiawan muslim.²⁸²

Bagi al-Maudhûdî, Nabi Muḥammad diutus tidak sekedar membawa jalan kehidupan, tetapi juga memberikan latihan-latihan kepada individu dan masyarakat muslim keseluruhannya untuk mempersiapkan mereka bagi partisipasi praktis dalam evolusi kultural dan kebudayaan Islam. Sehingga orang-orang muslim harus berkembang menjadi masyarakat terorganisir dan ikut aktif menegakan sistem kehidupan yang Islami, dimana kata-kata Allah berkuasa di atas segalanya.²⁸³

Pemikiran al-Maudhûdî inilah yang kemudian banyak mempengaruhi pemikiran politik Sayyid Quthb. Apalagi ketika ia menjadi penasihat kebudayaan terkemuka untuk gerakan perjuangan kemerdekaan, prioritas politik Islamnya membuatnya bersinggungan langsung dengan presiden Nasser. Nasser adalah seorang penguasa yang paham betul akan bahayanya Islam dalam wilayah kekuasaannya. Oleh karena itu, semenjak adanya upaya percobaan pembunuhan terhadapnya, pada tahun 1954, Nasser mengizinkan gerakan *Ikhwân* dan memenjarakan para anggotanya dimana Sayyid Quthb salah satu diantaranya. Nasser sesungguhnya adalah seorang yang muslim yang tulus tetapi menginginkan agamadan politik terpisah, bahkan ia mencoba membentuk sistem pemerintahan ala Barat. Hal inilah yang membuat jujuk kalangan *Ikhwân* dan mungkin juga oleh golongan Islam radikal lainnya.²⁸⁴

²⁸²Antony Black, *Pemikiran Politik Islam Dari Masa Nabi Hingga Masa Kini*, terjemahan oleh Abdullah Ali dan Mariana Arisetyawati, Jakarta: Serambi, 2006, hlm. 574-575. Sejalan dengan al-Maudhûdî, Muḥammad Quthb (saudara Sayyid Quthb), ia menyatakan bahwa orang Barat benar-benar telah tertipu manakala beranggapan bahwa mereka akan mampu terus menjauh dari agama, kemudian terus sukses dan terus berada pada moral yang lurus! Akan tetapi, ia hanya salah satu fase "evolusi", tidak permanen!. Bagaimana manusia akan tetap tergelincir? Ia bermula dari kemaslahatan politik. Kemudian urusan-urusan seksual, kemudian "moral" yang lainnya. Muhammad Quthb, *Evolusi Moral*, diterjemahkan oleh Yudian Aswin, Surabaya: al-Ikhlâs, 1995, hlm. 320

²⁸³Abû al-A'lâ al-Maudhûdî, Apakah Arti Islam, dalam Altar Gauhar, *Tantangan Islam*, terjemahan oleh Anas Muhyiddin, Bandung: Pustaka, 1982, hlm. 7

²⁸⁴Karen Armstrong, *Perang Suci: Dari Perang Salib Hingga Perang Teluk*, terjemahan oleh Hikmat Darmawan, Jakarta: Serambi, 2003, hlm. 507

Barat sendiri menurut Sayyid Quthb telah gagal memberikan perkembangan nilai-nilai bagi kemanusiaan. Dalam pengantar bukunya *Ma'âlim fi al-Tharîq* ia mengatakan:

*"sekarang kemanusiaan sedang berdiri di tepi jurang bukan lantaran ancaman penghancuran yang melayang di atas kepalanya ini hanyalah gejala penyakit, bukan penyakit itu sendiri, akan tetapi lantaran miskinnya kemanusiaan dalam hal memahami "nilai" yang mungkin memelihara kehidupan manusia dalam bayangan kemanusiaan, menjaga keselamatan dan memajukan kemajuan yang benar. Hal ini jelas nampak dalam pengetahuan Barat yang tidak mampu memberikan "nilai" bagi kemanusiaan, bahkan tidak sadar dengan kehidupan sendiri setelah sistem demokrasi mengalami kehancuran".*²⁸⁵

Dari uraian di atas, ada beberapa hal yang dapat dilihat tentang perkembangan sosio-politik di Mesir:

1. Keadaan pemerintah Gamal Abdun Nasser saat itu berkeinginan memisahkan antara agamadan negara, bahkan menginginkan sistem pemerintahan model Barat di Mesir.

2. Masuknya unsur-unsur budaya asing terutama "Barat" dalam kebudayaan Mesir secara khusus dan budaya Islam pada umumnya dalam sendi-sendi kehidupan baik politik, sosial maupun ekonomi.

3. Dalam isu global adanya dukungan negara-negara Barat terhadap terbentuknya negara Israel yang Yahudi.

4. Terkikisnya nilai-nilai moral yang disebabkan karena berkembangnya peradaban Barat yang sarat dengan budaya materialisme yang mengakibatkan pola masyarakat mengarah pada hedonisme dan disamping itu juga budaya Barat sarat dengan budaya komunisme.

3. Karya-Karyanya

Sayyid Quthb menulis lebih dari 20 buku. Ia mulai mengembangkan bakat menulisnya dengan membuat buku untuk anak-anak yang meriwayatkan pengalaman Nabi SAW dan cerita-cerita lainnya dari sejarah Islam. Kemudian perhatiannya meluas dengan menulis cerita pendek, sajak dan kritik sastra serta artikel lain untuk majalah. Suatu yang menjadi ciri khas tulisan-tulisannya adalah kedekatan dan keterkaitan dengan al-Qur'an.²⁸⁶

Karya-karya Sayyid Quthb beredar di Negara-negara Islam. Di mana terdapat orang-orang yang berafiliasi pada organisasi Ikhwân al-Muslimîn, bisa dipastikan di sana beredar buku-buku karya Sayyid

²⁸⁵Sayyid Quthb, *Ma'âlim fi al-Tharîq*, t.tp.: tp., tt., hlm. 3

²⁸⁶Dewan Redaksi Ensiklopedia Islam, *Ensiklopedi Islam 4*, ... , hlm. 146

Quthb, karena ia merupakan tokoh Ikhwân terkemuka.²⁸⁷ Buku-buku hasil torehan tangan Sayyid Quthb adalah sebagai berikut:

1. *Muḥimmât al-Syâ'ir fî al-Ḥayâh wa Syi'r al-Jail al-Ḥâdhir*, terbit tahun 1933.
2. *Al-Sâthi' al-Majhûl*, kumpulan sajak Quthb satu- satunya, terbit Februari 1935.
3. *Naqd Kitâb "Mustaqbal al-Tsaqâfah fî Mishr" lî al-Duktûr Thaha Ḥusain*, terbit tahun 1939.
4. *Al-Tashwîr al-Fannîfî al-Qur'ân*, buku Islamnya yang pertama, terbit April 1954.
5. *Al-Athyâf al-Arba'ah*, ditulis bersama- sama saudaranya : Aminah, Muḥammad dan Ḥamidah, terbit tahun 1945.
6. *Thifl min al-Qaryah*, berisi tentang gambaran desanya, serta catatan masa kecilnya di desa, terbitan 1946.
7. *Al-Madînah al-Manshûrah*, sebuah kisah khayalan semisal kisah Seribu Satu Malam, terbit tahun 1946.
8. *Kutub wa Syakhsyiyât*, sebuah studinya terhadap karya- karya pengarang lain, terbit tahun 1946.
9. *Ashwâk*, terbit tahun 1947.
10. *Mashâhid al-Qiyâmah fî al-Qur'ân*, bagian kedua dari serial Pustaka Baru al-Qur'an terbit pada bulan April 1947.
11. *Raudhatu al-Thifl*, ditulis bersama Amînah al-Sa'îd dan Yûsuf Murâd, terbit dua episode.
12. *Al- Qashash al- Dînîy*, ditulis bersama Abdul Ḥamid Jaudah as-Sahar.
13. *Al- Jadîd al-Lughah al-Arabiyyah*, bersama penulis lain.
14. *Al- Adâlah al-Ijtimâ'iyah fî al-Islâm*. Buku pertamanya dalam pemikiran Islam, terbit April 1949.
15. *Ma'rakah al-Islâm wa ar- Ra'simâliyah*, terbit Februari 1951.
16. *al- Salâm al- Islâmi wa al-Islâm*, terbit Oktober 1951.
17. *Tafsîr Fî Zhilâl al-Qur'ân*, diterbit dalam tiga masa yang berlainan.
18. *Dirâsât Islâmiyyah*, kumpulan bermacam artikel yang dihimpun oleh Muhibbudin al- Khatib, terbit 1953.
19. *Al-Mustaqbal li Ḥâdzâ al-Dîn*, buku penyempurna dari buku *Ḥâdzâ al-Dîn*.
20. *Khashâish al-Tashawwur al-Islâmi wa Muqawwimâtuhû*, buku dia yang mendalam yang dikhususkan untuk membicarakan karakteristik akidah dan unsur- unsurnya.
21. *Al-Islâm wa Musykilât al-Hadhârah*.
22. *Ma'âlim fî al-Tharîq*.

²⁸⁷Nuim Hidayat, *Sayyid Quthb Biografi dan Kejernihan Pemikirannya...*, hlm. 22

Sedangkan studinya yang bersifat keislaman harakah yang matang, yang menyebabkan ia dieksekusi (dihukum penjara) adalah sebagai berikut:²⁸⁸

1. *Ma'âlim fî al-Tharîq.*
2. *Fî Zhilâl al-Sîrah.*
3. *Muqawwimât al-Tashawwur al-Islâmî.*
4. *Fî Maukib al-Imân.*
5. *Nahwu Mujtama' Islâmî.*
6. *Hâdzâ al-Qur'ân.*
7. *Awwaliyât li Hâdzâ al-Dîn.*
8. *Tashwibât fî al-Fikri al-Islâmî al-Mu'âshir.*

4. Seputar Penulisan Tafsir *Fî Zhilâl al-Qur'ân*

Sosok Sayyid Quthb betul-betul merupakan sebuah fenomena langka selama berada di penjara. Dia tidak mau mengucilkan diri, sibuk dengan duka, beban atau sakit yang dideritanya. Tidak pergi menyendiri membawa perasaan gundah dan rasa tersiksanya. Semua itu berhasil beliau hadapi berkat iman yang dimilikinya. Selain itu, beliau juga mampu menghadapinya dengan rasa sabar dan menerimanya dengan hati terbuka. Di dalam penjaralah beliau berfikir, merenung, mengkaji dan menelaah, sambil aktif dan giat berdakwah. Dari dalam penjara juga beliau menulis hingga melahirkan karya-karya yang sarat dengan nuansa pergerakan dan perjuangan. Di antara karya beliau adalah kitab Tafsir *Fî Zhilâl al-Qur'ân* yang merupakan *master peicenyanya*.²⁸⁹

Tafsir *Fî Zhilâl al-Qur'ân* merupakan buah karya fenomenal Sayyid Quthb. Tafsir *Zhilâl* hadir dengan sosoknya yang khas, berbeda dengan umumnya kitab tafsir. Ia sarat dengan tuangan perenungan yang mendalam dan uraian yang cerdas dari penulisnya. Melalui goresan pena yang diisi dengan tinta seorang ilmuwan dan darah seorang syahid, Ahmed Hasan Farhat mengatakan bahwa ayat-ayat Al-Qur'an yang turun lima belas abad yang lampau ini, seakan kembali hidup dan menemukan kekuatan maknanya. Ayat-ayat Al-Qur'an, yang bertebaran dalam lembaran-lembaran mushaf dengan berbagai tema yang terkadang difahami tidak saling berhubungan, berhasil dihimpun, dijalin, dan disnergikan sehingga muncullah dari sana daya doktrinnya yang kuat, daya pemanduannya yang jelas, dan daya pencerahannya yang

²⁸⁸Nuim Hidayat, *Sayyid Quthb Biografi dan Kejernihan Pemikirannya, ...*, hlm. 24

²⁸⁹Shalâh Abd Fattâh al-Khâlidî, *Biografi Sayyid Quthb Sang Syahid yang Melagenda, ...*, hlm. 250

menggairahkan, dengan komprehensivitas dan universalitas nilai-nilai ajarannya yang paripurna.²⁹⁰

Pada awalnya, selama berada di penjara, Sayyid Quthb tidak diizinkan untuk menulis. Akan tetapi Sayyid Quthb sebelum dipenjarakan sebenarnya sudah terikat dengan penerbit *Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arabiyyah* untuk menerbitkan Tafsir *Fî Zhilâl al-Qur'ân*. Di dalam kontrak itu dinyatakan bahwa beliau harus menyerahkan satu juz draf buku Tafsir *Fî Zhilâl al-Qur'ân* setiap dua bulan sekali. Namun, begitu dipenjarakan, Sayyid tak sanggup melaksanakannya meski waktu itu sudah terbit 18 juz dari tafsir tersebut.

Kemudian penerbit *Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arabiyyah* mengajukan gugatan kepada pemerintah (yang menahannya). Pihak penerbit menuntut agar pemerintah membayar uang ganti rugi sebesar 18 ribu Pound karena merasa dirugikan dengan penahanan Sayyid Quthb. Pemerintah lalu memilih untuk mengizinkan Sayyid meneruskan penulisan bukunya di dalam penjara. Pemerintah juga menunjuk Syaikh Muhammad al-Ghazali sebagai pengawas buku tersebut dari sisi agama, yang ditugaskan membaca naskah sebelum diterbitkan.²⁹¹

Penulisan Tafsir *Fî Zhilâl al-Qur'ân* diawali pada tahun 1952 berupa rubrik yang ada pada majalah *al-muslimin* edisi ke-3. Sayyid menulis tafsir secara serial di majalah tersebut dimulai dari al-fatihah dan dilanjutkan surat-surat berikutnya dalam edisi-edisi seterusnya.²⁹² Hingga akhirnya penulisan kitab tafsir ini selesai pada tahun 1964 ketika Sayyid Quthb masih mendekam dalam penjara.²⁹³

Menurut Shalâh Abd Fattâh al-Khâlîdî, dalam menyusun Tafsir *Fî Zhilâl al-Qur'ân*, Sayyid Quthb memiliki tujuan-tujuan yang bisa dirinci sebagai berikut:²⁹⁴

Pertama, menghilangkan jurang yang dalam antara kaum Muslimin sekarang dengan Al-Qur'an. Sayyid Quthb menyatakan “*Sesungguhnya saya serukan kepada pembaca Zhilâl, jangan sampai Zhilâl ini yang menjadi tujuan mereka. Tetapi hendaklah mereka membaca Zhilâl agar bisa dekat kepada Al-Qur'an. Selanjutnya agar mereka mengambil Al-Qur'an secara hakiki dan membuang Zhilâl ini*”.

²⁹⁰Shalâh Abd Fattâh al-Khâlîdî, *Pengantar Memahami Tafsir Fî Zilâl al- Qur'ân*, ... , hlm.

²⁹¹Shalâh Abd Fattâh al-Khâlîdî, *Biografi Sayyid Quthb Sang Syahid yang Melagenda*, ... , hlm. 251

²⁹²Nuim Hidayat, *Sayyid Quthb Biografi dan Kejernihan Pemikirannya*, ... , hlm. 25

²⁹³M. Ridlwan Nasir, *Memahami Al-Qur'an Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqarin*, Surabaya: CV. Indra Media, 2003, hlm. 49-50

²⁹⁴Shalâh Abd Fattâh al-Khâlîdî, *Pengantar Memahami Tafsir Fî Zilâl al- Qur'ân*, ... , hlm. 28

Kedua, mengenalkan kepada kaum Muslimin sekarang ini pada fungsi *amaliyah harakiyah* Al-Qur'an, menjelaskan karakternya yang hidup dan bernuansa jihad, memperlihatkan kepada mereka metode Al-Qur'an dalam pergerakan dan jihad melawan kejahiliyahan, menggariskan jalan yang mereka lalui dengan mengikut petunjuknya, menjelaskan jalan yang lurus serta meletakkan tangan mereka di atas kunci yang dapat mereka gunakan untuk menggali perbendaharaan-perbendaharaan yang terpendam.

Ketiga, membekali orang Muslim sekarang ini dengan petunjuk amaliyah tertulis menuju ciri-ciri kepribadian Islami yang dituntut, serta menuju ciri-ciri Islami yang Qur'ani.

Keempat, mendidik orang Muslim dengan pendidikan Qur'ani yang integral, membangun kepribadian Islam yang efektif, menjelaskan karakteristik dan ciri-cirinya, faktor-faktor pembentukan dan kehidupannya.

Kelima, menjelaskan ciri-ciri masyarakat Islami yang dibentuk oleh Al-Qur'an, mengenalkan asas-asas yang menjadi pijakan masyarakat Islami, menggariskan jalan yang bersifat gerakan dan jihad untuk membangunnya. Dakwah secara murni untuk menegakkannya, membangkitkan hasrat para aktivis untuk meraih tujuan ini, menjelaskan secara terperinci mengenai masyarakat Islami pertama yang didirikan oleh Rasulullah SAW. Di atas nash-nash Al-Qur'an, arahan-arahan dan manhaj-manhajnya sebagai bentuk nyata yang bisa dijadikan teladan, misal dan contoh bagi para aktivis.²⁹⁵

a. Metode Penafsirannya

Meminjam istilah klasifikasi metode tafsir al-Qur'an yang dilakukan oleh Nashruddin Baidan, bahwa metode tafsir al-Qur'an dibagi menjadi empat metode, yaitu metode *ijmâlî* (global), *tahlîlî* (analisis), *muqâran* (perbandingan) dan *maudhû'i* (tematis).²⁹⁶ Maka, berdasarkan kajian perpustakaan yang dilakukan terhadap tafsir ini, didapati bahwa metode yang telah digunakan dalam tafsir ini adalah metode *tahlîlî*,²⁹⁷ artinya penafsir menjelaskan kandungan ayat-ayat al-Qur'an dari seluruh aspeknya dengan mengikuti runtutan ayat sebagaimana yang terdapat dalam mushaf.²⁹⁸

²⁹⁵Shalâh Abd Fattâh al-Khâlidî, *Pengantar Memahami Tafsir Fî Zilâl al-Qur'ân*, ... , hlm. 28

²⁹⁶Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*, ... , hlm.3

²⁹⁷Metode *tahlîlî* adalah suatu metode tafsir yang bermaksud menjelaskan kandungan ayat-ayat al-Qur'an dari seluruh aspeknya. Lihat : Rohimin, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007, cet. I, hlm. 67

²⁹⁸Abd al-Ḥayy al-Farmawî, *Metode Tafsir Maudhu'i*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994, cet. I, hlm. 515

Secara lebih rinci, metode penafsiran *Fî Zhilâl al-Qur'ân* dapat dijabarkan dalam uraian sebagai berikut :

Pertama, menyebutkan potongan ayat kemudian menjelaskan arti umum surat, atau hakikat surat secara umum, menjelaskan sasaran yang akan diwujudkan oleh surat atau ayat tersebut dan kandungannya.²⁹⁹ Contohnya ketika menafsirkan QS al-Dhuhâ/93: 1-11. Dalam surat ini, Sayyid Quthb menjelaskan bahwa surat ini merupakan pemberian sentuhan kasih sayang, embusan rahmat, sepenggal rasa cinta yang menghilangkan kepedihan dan penderitaan. Juga memberikan keridhaan dan harapan; dan memberikan keteduhan, ketenangan dan keyakinan. Surat ini secara keseluruhan khusus untuk Nabi Muḥammad SAW, semuanya datang dari tuhan untuk menghibur, menyenangkan, dan menenangkan hati beliau.³⁰⁰

Kedua, dalam awal setiap surat beliau menjelaskan masalah-masalah seputar definisi atau *ta'rif* tema surat.³⁰¹ Contohnya ketika menafsirkan QS al-Burûj/85. Dalam surat ini, Sayyid Quthb menjelaskan bahwa topik masalah yang dibicarakan oleh surat ini adalah peristiwa *Ashhâbu al-Ukhdûd*. Topiknya adalah segolongan orang beriman tempo dulu sebelum datangnya agama Islam yang dibawa Nabi Muhammad saw, golongan Nashara yang bertauhid, mendapat perlakuan sadis dari musuh-musuh mereka, yaitu para penguasa diktator yang keras kepala dan sangat jahat.³⁰²

Ketiga, menjelaskan korelasi (*munâsabah*) antara ayat atau surat yang ditafsirkan dengan ayat atau surat sebelumnya.³⁰³ Misalnya ketika menafsirkan QS al-'Alaq/96 yang terdiri dari 19 ayat, Sayyid menjelaskan bahwa segmen pertama surat ini adalah "*bacalah dengan menyebut nama Tuhanmu....*"(QS al-'Alaq/96:1-5). Pada segmen pertama ini, Allah memberikan pengarahan pertama kepada Rasulullah pada masa pertama berhubungan dengan alam tertinggi dan pada langkah pertamanya di jalan dakwah, supaya membaca dengan menyebut nama Allah. Sedangkan pada ayat berikutnya menjelaskan sikap-sikap yang diambil kaum musyrikin dan peristiwa-peristiwa yang terjadi dalam perjalanan hidup Rasulullah sesudah beliau menyampaikan

²⁹⁹Rohimin, *Metodologi Ilmu Tafsir*, ... , hlm. 68

³⁰⁰Sayyid Quthb, *Tafsir Fî Zhilâl al-Qur'ân (Di bawah naungan al-Qur'an)*, diterjemahkan oleh As'ad Yasin. Et.al, Jakarta: Gema Insani Press, 2004, jilid XII, hlm. 291

³⁰¹Rohimin, *Metodologi Ilmu Tafsir*,... , hlm. 69

³⁰²Sayyid Quthb, *Tafsir Fî Zhilâl al-Qur'ân (Di bawah naungan al-Qur'an)*,... , hlm.

³⁰³Rohimin, *Metodologi Ilmu Tafsir*,... , hlm. 69

dakwah, mengajak beribadah kepada Allah dan adanya tantangan dari kaum musyrikin.³⁰⁴

Ketika menafsirkan QS al-Syarh/94, Sayyid Quthb menghubungkannya dengan surat sebelumnya, yakni QS al-Dhuhâ/93. QS al-Dhuhâ isinya mengenai Rasulullah, menerangkan nikmat-nikmat Allah, dan memerintahkan kepada Nabi SAW untuk mensyukuri nikmatNya. QS al-Syarh/94 pun mengarahkan pada hal-hal seperti itu, seakan-akan untuk melengkapinya.³⁰⁵

Keempat, menjelaskan sebab-sebab turunnya ayat (*asbâb al-nuzûl*). Ketika menafsirkan QS al-Baqarah/2:144, Sayyid menjelaskan *sabab al-nuzûl* ayat tersebut. Sayyid menggambarkan perasaan Nabi SAW sedang gundah dengan berbagai macam hasrat yang berkecamuk dalam dada beliau. Kaum Yahudi dan Nasrani menganggap jika kiblat kaum muslimin sama dengan kiblat mereka, yaitu bait al-maqdis. Maka sudah tentu, ajaran islam hanya mengikuti agama mereka, bahkan agama mereka justru lebih baik dari agama kaum muslim. Keadaan inilah yang membuat Nabi SAW berada dalam situasi yang tidak menentu sehingga acapkali menengadahkan mukanya ke langit tanpa sepetah katapun. Hingga turunlah QS al-Baqarah/2:144.³⁰⁶

Kelima, mengidentifikasi surat-surat yang ditafsirkan antara *Makiyah* dan *Madaniyyah*, serta membandingkan keduanya dari segi karakteristik dan topik-topik yang dibahasnya. Sebagaimana halnya para ulama ahli ilmu-ilmu Al-Qur'an yang menjelaskan bahwa dari segi karakteristik dan topiknya ayat-ayat pada surat *Makiyyah* umumnya berisi ajaran-ajaran universal mengenai ketauhidan, hari kiamat, surga, dan neraka. Sementara ayat-ayat pada surat *Madaniyyah* pada umumnya merupakan pendukung terhadap ajaran-ajaran universal Islam dan berisi masalah hukum dan pranata sosial.³⁰⁷ Sayyid Quthb juga mengidentifikasi surat-surat *Makiyyah* dan *Madaniyyah* dari karakteristik semacam itu. Contohnya QS al-Qâri'ah/101 yang dinilai oleh Sayyid Quthb termasuk surat *Makiyah*. Surat tersebut antara lain, memang bertutur tentang kehidupan di alam akhirat.³⁰⁸

304 Sayyid Quthb, *Tafsir Fî Zhilâl al-Qur'ân (Di bawah naungan al-Qur'an)*, ... , hlm. 301

305 Sayyid Quthb, *Tafsir Fî Zhilâl al-Qur'ân (Di bawah naungan al-Qur'an)*, ... , hlm. 295

306 Sayyid Quthb, *Tafsir Fî Zhilâl al-Qur'ân, Ayat-Ayat Pilihan*, t.tp, t.p, t.th, hlm, 57

307 Mannâ' Khalîl al-Qattân, *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an*, terjemahan oleh Mudzakir As., Jakarta: Pustaka Litera Antar Nusa, 1994, hlm. 69-88

308 Sayyid Quthb, *Tafsir Fî Zhilâl al-Qur'ân (Di bawah naungan al-Qur'an)*, ... , hlm. 285

Keenam, membagi surat ke dalam beberapa segmen secara tematis yang masing-masing segmen itu menggambarkan satu tema dan kemudian dipayungi oleh suatu pokok yang disebut *mihwar* (tema pokok). Contohnya ketika menafsirkan QS al-Muthaffifîn/83, yang menurut Sayyid Quthb, bahwa *mihwar* (tema pokok) surat ini adalah diancamnya orang-orang yang curang dengan kecelakaan besar yang bakal diterimanya pada hari yang besar (kiamat). Surat ini terdiri dari empat segmen. Segmen pertama dimulai dengan mengatakan perang terhadap orang-orang yang curang, sebagaimana terdapat pada ayat 1-6. Segmen kedua, yang tercantum pada ayat 7-17, yang membicarakan orang-orang durhaka dengan kecaman yang amat keras dan ancaman kecelakaan yang besar. Segmen ketiga, yang terdapat pada ayat 8-18, membicarakan orang-orang yang berbakti dengan kedudukannya tinggi segala kenikmatan yang telah ditetapkan untuk mereka, dan kecerahan yang memancar di wajah mereka. Segmen terakhir (keempat), menjelaskan apa yang dihadapi orang-orang yang berbakti di dunia yang penuh tipu daya dan kebatilan ini dari orang-orang yang durhaka. Keterangan mengenai hal ini, ada pada ayat 29-36.³⁰⁹

Ketujuh, sangat berhati-hati terhadap cerita israiliyat dan meninggalkan perbedaan-perbedaan fiqiyah, serta tidak bertele-tele dalam membahas masalah bahasa, kalam ataupun filsafat.

H. Corak Penafsirannya

Setelah diadakan penelitian terhadap corak penafsiran yang mewarnai kitab Tafsir *Fî Zhilâl al-Qur'ân*, makadapat digolongkan tafsir ini bercorak tafsir *al-adabî al-ijtimâ'i* (bercorak sastra budaya dan kemasyarakatan), yaitu berusaha memahami Al-Qur'an dengan cara mengemukakan ungkapan-ungkapan Al-Qur'an secara teliti dan menjelaskan makna-makna yang dimaksud oleh Al-Qur'an dengan gaya bahasa yang indah dan menarik. Ia berusaha menggabungkan nash-nash Al-Qur'an yang tengah dikaji dengan kenyataan sosial dan sistem budaya yang ada dan bermaksud membantu memecahkan segala persoalan yang dihadapi umat Islam.³¹⁰

Adapun bentuk penafsirannya adalah kombinasi antara *tafsîr bi al-ma'tsûr* dan *tafsîr bi al-ra'yi* atau disebut dengan *tafsîr bi al-Izdiwâji*, yaitu menafsirkan al-Qur'an yang didasarkan atas perpaduan antara sumber tafsir riwayat yang kuat dan shahih, dengan sumber hasil ijtihad akal pikiran yang sehat.³¹¹

204 ³⁰⁹Sayyid Quthb, *Tafsir Fî Zhilâl al-Qur'ân (Di bawah naungan al-Qur'an)*, ... , hlm.

³¹⁰Abd al-Hayy al-Farmawî, *Metode Tafsir Maudhu'i*, Suatu Pengantar, ... , hlm. 12

³¹¹Ahmad Syadzali dan Ahmad Rofi'i, *Ulumul Qur'an II*, Bandung: Pustaka Setia, 1997, cet. I, hlm. 64

B. Biografi IbnuKatsîr

1. Riwayat Hidupnya

Ibnu Katsîr mempunyai nama lengkap yaitu abû al-Fida' Imâd al-Dîn Ismâ'îl bin Umar bin Katsîr bin Dhau' bin Katsîr bin Zarîn al-Qurasîy al-Syâfi'î. Beliau lahir di Mijdal, Basrah bagian timur, pada tahun 700/701 H, 1300 M, namun dibesarkan di Damaskus.³¹²

Ibnu Katsîr berasal dari keluarga terhormat, ayahnya seorang ulama terkemuka dimasanya. Ayahnya juga seorang khatib di kampungnya, yang meninggal pada waktu Imâm Ibnu Katsîr berumur empat tahun, sebagian pendapat mengatakan tiga tahun. Pada usia lima tahun atau setahun sesudah ayahnya meninggal dunia, Imâm Ibnu Katsîr pindah ke Damaskus (Syiria) yaitu pada tahun 705 H/ 1305 M. bersama kakaknya yang bernama Syaikh Kamâl al-Dîn 'Abd al-Wahab. Maka dari kakaknya itulah Imâm Ibnu Katsîr memulai mendalami keilmuan seiring bertambahnya usia.³¹³ Di kota ini pulalah ia tinggal hingga akhir hayatnya. Karena perpindahan ini, ia mendapat predikatal-*Dimasyqî* (orang Damaskus).³¹⁴ Selain bergelar *al-Dimasyqî*, beliau juga bergelar dengan *al-Bashrî* karena Ibnu Katsîr lahir di Bahsrah. Ia pun juga diberi gelar *as-Syâfi'î* karena menganut faham madzhab Imâm Syâfi'î,³¹⁵ dalam bidang fiqih.

Ibnu Katsîr terkenal dengan kesungguhannya, seluruh waktunya ia gunakan untuk ilmu pengetahuan. Ia mengkaji, mempelajari dan mengenal berbagai disiplin ilmu. Dirinya mempunyai memori yang kuat dan kemampuan memahami. Ibnu Katsîr seorang pakar fiqih yang mumpuni, ahli hadits yang cerdas, sejarawan ulung dan *mufassir* unggulan. Menurut Ibnu Hajar yang dikutip oleh Syaikh Mannâ' al-Qaththân, Ibnu Katsîr adalah seorang ahli hadits yang *faqih*. Karya-

³¹²Muhammad Husain al-Dzahabî, *Tafsîr wa al-Mufassirûn*, Beirut: Dâr Al-Fikr, 1976, Jilid I, hlm. 242

³¹³Musthafâ Abdul Wâhid, *al-Sirah al-Nabawiyah li Ibni Katsîr*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1990, Jilid 1, hlm. 4.

³¹⁴Nur Faizin Maswan, *Kajian Diskriptif Tafsîr Ibnu Katsîr*, Jakarta: Menara Kudus, 2002, hlm. 35

³¹⁵Mâni' Abdul Halîm Mahmûd, *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Para Ahli Tafsir*, diterjemahkan oleh Faisal Saleh dan Syahdior, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2006, hlm. 64

karyanya tersebar luas diberbagai negeri semasa hidupnya dan bermanfaat bagi orang banyak setelah wafatnya.³¹⁶

Selama hidupnya Ibnu Katsîr didampingi seorang isteri yang dicintainya bernama Zainab. Setelah menjalani kehidupan yang panjang, penuh pengabdian pada Tuhannya, Agama, Negara dan dunia keilmuan, pada hari kamis 26 Sya'ban 774 H, Februari 1373 M Ibnu Katsîr dipanggil kerahmat Allah.³¹⁷ Dan dimakamkan di sebelah kuburan Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah di pemakaman ash-Shufiyah kawasan Damaskus, sebagaimana yang telah ia wasiatkan.³¹⁸

2. Riwayat Pendidikannya

Pada usia 11 tahun Ibnu Katsîr menyelesaikan hafalan al-Qur'an, dilanjutkan memperdalam Ilmu Qira'at, dari studi Tafsir dan Ilmu Tafsir dari Syaikh al-Islâm Ibnu Taimiyah (661–728H).³¹⁹ Sejak kepindahannya ke Damaskus, ia menjalani karir keilmuan. Peran yang tidak sempat dimainkan ayah dalam mendidiknya, dilaksanakan oleh kakanya, dan kegiatan keilmuannya selanjutnya dijalankannya dibawah bimbingan ulama ternama dimasanya.³²⁰

Ibnu Katsîr dikenal sebagai murid dari Ibnu Taimiyah. Namun disamping Ibnu Taimiyah, terdapat juga beberapa ulama yang mengajar berbagai disiplin ilmu kepadanya, seperti Burhân al-Fazarî seorang yang menganut Madzhab Syâfi'î dan Kamâl al-Dîn Ibnu Qâdhî Syuhbah. Keduanya merupakan guru utama Ibnu Katsîr. Dalam bidang sejarah ia belajar pada al-Hâfîzh al-Birzâlî yang merupakan seorang sejarawan dari kota Syâm yang cukup besar. Dan dalam bidang hadits ia belajar pada ulama Hîjâz dan mendapatkan ijazah dari Alwâni serta diriwayatkan secara langsung dari Hûffazh terkemuka pada masanya seperti Syekh Najm al-Dîn Ibn al-Atsqalânî, dan Syihâb al-Dîn al-Hajjâr, penulis kitab Tahzîb al-Kamâl, Ibnu Katsîr belajar dalam bidang Rijâl al-Hadîst.³²¹

Para ahli meletakkan beberapa gelar keilmuan kepada Ibnu Katsîr sebagai kesaksian atas kepiawaiannya dalam beberapa bidang keilmuan yang ia geluti yaitu:

³¹⁶Syaikh Mannâ' al-Qaththân, *Pengantar Studi Ilmu al-Qur'an*, terjemahan oleh H. Aunur Rofiq el-Mazni, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2006, hlm. 478

³¹⁷Nur Faizin Maswan, *Kajian Diskriptif Tafsîr Ibnu Katsîr*, Jakarta: Menara Kudus, 2002, hlm. 36

³¹⁸al-Hâfîzh 'Imâd al-Dîn Abû al-Fidâ 'Ismâ'îl Ibnu Katsîr, *Tafsîr Juz 'Amma*, terjemahan oleh Farizal Tirmizi, Jakarta: Pustaka Azzam, 2007, hlm. xvii

³¹⁹Nur Faizin Maswan, *Kajian Diskriptif Tafsîr Ibnu Katsîr, ...*, hlm. 35

³²⁰Nur Faizin Maswan, *Kajian Diskriptif Tafsîr Ibnu Katsîr, ...*, hlm. 39

³²¹Nur Faizin Maswan, *Kajian Diskriptif Tafsîr Ibnu Katsîr, ...*, hlm. 39-40

a. *al-Hâfîzh*, orang yang mempunyai kapasitas hapal 100.000 hadits, matan maupun sanad.

b. *al-Muḥaddits*, orang yang ahli mengenai hadits riwayat dan dirayah, dapat membedakan cacat atau sehat, mengambilnya dari imam-imamnya, serta dapat mensahihkan dalam mempelajari dan mengambil faedahnya.

c. *al-Faqîh*, gelar bagi ulama yang ahli dalam ilmu hukum Islam (fiqh), namun tidak sampai tingkat mujtahid.

d. *al-Mu'arrikh*, seorang yang ahli dalam bidang sejarah atau sejarawan.

e. *al-Mufasssir*, seorang yang ahli dalam bidang tafsîr, yang menguasai beberapa peringkat berupa Ulûm al-Qur'ân dan memenuhi syarat-syarat mufasssir.

Di antara lima predikat tersebut, *al-Hâfîzh* merupakan gelar yang paling sering disandangkan pada Ibnu Katsîr. Ini terlihat pada penyebutan namanya pada karya-karyanya atau ketika menyebut pemikirannya.³²²

Beberapa kelebihan yang dimiliki oleh Ibnu Katsîr dapat dirinci pada hal-hal berikut ini:

- a) Kekuatan hafalan. Pada usia 11 tahun, ia telah selesai menghafalkan Al-Qur'an
- b) Kekuatan dalam mengingat dan menuangkan kembali ilmu-ilmu yang telah ia hafal
- c) Kekuatan pemahaman yang bagus
- d) Semangat tinggi untuk komitmen dengan nilai-nilai keislaman dan dalam membantah segala bentuk penyimpangan dalam agama
- e) Memiliki akhlak mulia, sehingga Allah mengangkat derajatnya sebagai seorang ulama' yang ahli dalam berbagai disiplin ilmu.³²³

3. Guru-Gurunya

Imam Ibnu Katsîr banyak belajar dari beberapa syaikh, berikut nama guru-guru beliau yang memberi pengaruh besar pada dirinya, diantaranya adalah:

1. Abdullâh bin Muḥammad bin Ḥusain bin Ghailân al-Ba'labakki, gurunya dalam bidang Al-Qur'an.
2. Muḥammad bin Ja'far bin Far'ûsy, gurunya dalam bidang qirâ'ah.

³²²Nur Faizin Maswan, *Kajian Diskriptif Tafsîr Ibnu Katsîr, ...*, hlm. 37

³²³Muhammad Rifqi, " Ibnu Katsir, Tokoh Ahli Tafsir, " dalam <http://buletin-alilmu.net> diakses pada 15 Oktober 2018

3. Dhiya' u al-din Abdullah al-Zarbandy al-Nahwy, gurunya dalam bidang nahwu.

4. Syaikh al-Islâm Ibnu Taimiyah.

5. Ibrâhîm bin Abdurrahmân al-Gazzâry, gurunya dalam madzhab Syâfi'î.

6. Najmuddin al-Atsqalânî, gurunya dalam bidang hadits shahîh muslim.

7. Yûsuf bin Abdurrahmân al-Mazzy. Banyak hal yang dipelajari Ibnu Katsîr dari gurunya ini, hingga ia menikahi putrinya yang bernama Zainab.

8. al-Ĥâfîzh al-Dzahabî, gurunya dalam ilmu hadits dan ilmu tafsir.

9. al-Qâsim bin Muĥammad al-Barâzilîy, gurunya dalam ilmu sejarah.

Sedangkan menurut al-Dâwûdi dalam "*Thabaqât al-Mufasssîrîn*", Ibnu Katsîr memiliki 16 orang guru yang sangat mempengaruhinya. Guru-guru tersebut adalah; 1. Burĥânuddîn al-Fizârî, 2. al-Kamâl bin Qâdhî Suhbah, 3. AbûĤajâj al-Mizzî yang kemudian menjadi mertuanya, 4. Ibnu Suwaid, 5. Qâsim bin Asâkir, 6. Ibnu Sahnah, 7. Ibnu Zarâd, 8. Ishâq al-Âmidi, 9. Ibnu Râdhi, 10. al-Dâbûsî, 11. al-Wâni, 12. al-Ĥuthnî, 13. Ibnu Taimiyyah, 14. al-Ashfahânî, 15. al-Ĥajjâr, 16. al-Dzahabî.³²⁴

Sedang terkait dalam jumlah murid-muridnya, kitab sejarah tidak banyak menyebutkan secara jelas jumlah muridnya, yang pasti Ibnu Katsîr memiliki murid yang sangat banyak. Hal ini karena beliau pernah menjabat sebagai guru besar pada sekolah "*Dâr al-Ĥadîts al-Asyrafîyyah*" setelah wafatnya Imam Subki, juga menjadi guru besar pada sekolah "*Ummu Shalâh dan at-Tankaziyyah*" setelah meninggalnya al-Dzahabî, di antara nama muridnya yang terkenal adalah Syihâbuddîn Ibnu Hîjji.³²⁵

4. Karya-Karyanya

Berkat kegigihannya, Ibnu Katsîr akhirnya menjadi ahli tafsîr ternama, ahli hadis, sejarawan serta ahli fiqih besar abad ke-8 H. Kitab beliau dalam bidang tafsîr yaitu *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm* menjadi kitab tafsir terbesar dan tershahih hingga saat ini, di samping kitab tafsîr Muĥammad bin Jarîr ath-Thabâri.³²⁶ *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*,

³²⁴al-Dâwûdi, *Thabaqât al-Mufasssîrîn*, Beirut: dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1403 H, Jilid I, hlm. 112

³²⁵Al-Dâwûdi, *Thabaqât al-Mufasssîrîn*, ... , hlm. 112

³²⁶Mannâ' Khalîl al-Qaththân, *Mabâhîṭ fi 'Ulûm al-Qur'ân*, terjemahan oleh Mudzakir AS, Jakarta: Litera Antar Nusa, 1996, hlm. 386

yang lebih dikenal dengan nama *Tafsîr Ibnu Katsîr*. Diterbitkan pertama kali dalam 10 Jilid, pada tahun 1342 H/ 1923 M di Kairo.³²⁷ *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, tafsîr ini berpegang kepada riwayat. Penafsiran Al-Qur'ân dengan Al-Qur'ân kemudian dengan Hadist Masyhur disertai dengan sanad-sanadnya yang diteliti dan ditetapkan, atsar para perawi tentang sahabat dan tabi'in.

Selain dalam bidang tafsir, beliau juga menghasilkan karya-karya lainnya dalam disiplin ilmu yang berbeda-beda, antara lain;³²⁸

Dalam disiplin ilmu sejarah, beliau menulis;

1. *Al-Bidâyah Wa al-Nihâyah Fî al-Târîkh*, sejarah yang sangat panjang lebar. Mulai bercerita dari penciptaan alam semesta sampai kepada cerita Nabi-Nabi dan umat-umat terdahulu, disesuaikan dengan Al-Qur'ân dan Hadits-hadits shahih dan mengungkap kepalsuan Isrâiliyyât yang aneh-aneh dan yang samar-samar, kitab ini juga memaparkan keadaan orang-orang Jahiliyah (keadaan sebelum Islam), perjalanan Nabi saw. sampai beliau wafat, peristiwa yang dialaminya pada tahun 768 H atau enam tahun sebelum wafatnya, kitab ini diakhiri dengan tanda-tanda hari kiamat, tanda-tanda fitnah, tanda-tanda kemewahan dan hal ikhwal akhirat.

2. *Al-Fusûl fî Sîrah al-Rasûl* (Uraian Mengenai Sejarah Rasul), dan

3. *Tabaqât al-Syâfi'iyah* (Peringkat-peringkat Ulama Mazhab Syafii)

4. *Qashas al-Anbiyâ'* (kisah-kisah para nabi)

5. *Manâqib al-Imâm al-Syâfi'i* (Biografi Imam Syafi'i)

6. *Al-Sîrah al-Nabawiyah*, kitab ini menjelaskan tafsir surat al-Ahzâb yang di dalamnya terdapat cerita perang khandaq dan belum ada yang memaparkannya sebelum kitab ini.

7. *Kitab Muqaddimât*.

8. *Risâlah al-Jihâd*.

Pada disiplin ilmu hadist, beliau menulis;³²⁹

9. *Al-Madkhal Ilâ kitâb al-sunnah*, merupakan ringkasan dari kitab karya Baihaqi (*Ulûm al-Hadîts*).

10. Ringkasan *Ulûm al-Hadîts li Ibnî al-Shalâh*, kitab ini banyak bermanfaat dan sandaran Ibnu Katsîr.

11. *Al-Takmîl fî Ma'rîfat al-Tsiqât wa al-Dhu'afâ wa al-Majâhil*, kitab ini digabungkan dengan kitab *Tahzîb al-Kamâl* oleh al-Muzzî dan kitab *Mizân al-'I'tidal* oleh al-Dzahabî. Kitab ini juga hanya manuskrip.

³²⁷Nur Faizin Maswan, *Kajian Diskriptif Tafsîr Ibnu Katsîr, ...*, hlm. 43

³²⁸Musthafâ Abdul Wâhid, *Al-Sîrah al-Nabawiyah Li Ibnî Katsîr, ...*, hlm. 4

³²⁹Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Jakarta: t.p, 2002, Cet II Edisi Revisi, hlm.582

12. *Al-Hadyu wa al-Sunnad fi Ahâdits al-Masânid wa al-Sunan*, terkenal dengan “*Jâmi’ al-Masânid*” terdapat di dalamnya musnad Ahmad al-Bazzâry, Abû Ya’lâ, Abû Abî Syîbah serta Kutub al-Sittah, al-Shahîhaini, Sunan Arba’ah disusun melalui bab-bab.

13. *Musnad al-Saikhain Abu Bakr wa Umar*, kitab ini terdiri dari empat jilid 433 halaman, yang menjelaskan keislaman Abu Bakar dan keistimewaan serta cara fikirnya, diiringi riwayat al-Farûq. Kitab ini juga memaparkan hadits-hadits yang mereka riwayatkan dari Nabi SAW. yang diriwayatkan melalui *âtsâr al-Shahâbah*, hukum-hukum dan perawi-perawi mereka.

14. *Takhrij Ahâdits Adillah al-Tanbiyah fi Fiqh al-Syâfi’iyah*.

15. *Kharraj Ahâdits Mukhtashar Ibn al-Hâjib*.

16. *Syarah al-Bukhâri*.

17. *Kitâb Kabîr al-Ahkâm*.

5. Konteks Sosial Politik Pada Masanya

Ketika pemikiran seorang tokoh dikaji, maka salah satu hal yang penting untuk diperhatikan adalah kondisi dan lingkungannya dibesarkan. Kondisi dan lingkungan itulah pada umumnya yang menjadi latar belakang lahirnya gagasan-gagasan yang ia utarakan. Wajar bila akhirnya lahir ungkapan “*al-nâs ‘alâ dîn al-Malik*”³³⁰, manusia adalah anak zaman dari rajanya. Tentang hal ini Ibn Khaldun dalam *magnum opusnya, Muqaddimah*, menegaskan tentang fase-fase terbentuknya fisik dan mental manusia oleh faktor geografis, bahkan cuaca dia berada. Di samping cuaca, iklim, tradisi dan perilaku juga ikut mempengaruhi tingkat berpikir dan kecerdasan seseorang.³³¹ Lebih jauh Ibn Khaldun berpandangan bahwa makanan dan minuman juga berpengaruh besar terhadap pembentukan watak dan jiwa manusia yang pada saatnya akan ikut mewarnai orientasi, perilaku sosial, politik, intelektual dan spiritualnya.

Dalam hal ini, jika dihubungkan dengan masa di mana Ibnu Katsîr hidup, sejarah mencatat beliau hidup pada zaman di mana ilmu pengetahuan berkembang dengan pesat. Beliau tumbuh dan berkembang pada masa pemerintahan Dinasti Mamluk, yaitu dinasti yang berkuasa di Mesir setelah berakhirnya kekuasaan dinasti Ayyubiyah.

Kata Mamluk sendiri berarti para budak. Mereka adalah para budak bangsa Turki dan bangsa Mongol yang dibeli oleh Sultan Mâlik

³³⁰ Abd al-Rahmân ibn Khaldûn, *Muqaddimah Ibn Khaldûn*, Makkah: al-Maktabah al-Tijâriyyah, 1997, Jilid I, Cet. III, hlm. 31

³³¹ Abd al-Rahmân ibn Khaldûn, *Muqaddimah Ibn Khaldûn*, ..., hlm. 59-66

al-Shâlih, penguasa terakhir Dinasti Ayyubi. Mereka ditempatkan di pulau kecil, *Rawdhah* di banjaran Sungai Nil. Sultan membeli budak-budak tersebut sebagai pelayannya. Ternyata, dalam perkembangannya mereka memiliki kemahiran dalam bidang kemiliteran dan loyalitasnya yang tinggi sehingga di antara mereka diberi kedudukan sebagai komandan pasukan dinasti Ayyubi dan menghantarkan mereka merengkuh kekuasaan di Mesir. Pada perjalanannya dinasti Mamluk terbagi menjadi dua, Mamluk Bahri dan Mamluk Burji.³³²

Mamluk Bahri adalah para budak yang dibeli oleh Sultan Mâlik al-Shâlih, yang pada akhirnya mendapatkan posisi strategis di bidang kemiliteran, sebagaimana yang dijelaskan sebelumnya. Sedangkan Mamluk Burji atau dikenal juga dengan Mamalik Jarakisyah³³³ adalah kaum mamluk yang didatangkan oleh Sultan Qalawun, sulthan ke-9 dari dinasti mamluk bahri, yang menempatkan mereka di benteng-benteng yang bermenara (*burûj*). Oleh karena itu, dari kata ini, mereka disebut Mamluk Burji. Pada awalnya, Mamluk Burji didatangkan untuk menjadi pengawal keluarga sultan, khususnya keturunan Sultan Qalawun.³³⁴

Ibnu Katsîr hidup antara rentang tahun 700-774H/1300-1373 M. Berdasarkan hal ini, maka Ibnu Katsîr hidup pada masa pemerintahan dinasti mamluk bahri yang berkuasa tahun 648-792H/1250-1390M, dengan para sultan sebagai berikut:³³⁵

1. Mu'iz 'Izzuddin Aybak 648-655H/1250-1257M
2. Manshur Nuruddin 'Ali 655-657H/1257-1259 M
3. Mudhaffar Saifuddin Qutuz 657-658 H/1259-1260 M
4. Dhahir Ruknuddin Baybars I 658-676 H/1260-1277 M
5. Sa'id Nashiruddin Barakah 676-678 H/1277-1280 M
6. 'Adil Badruddin Salamisy 678-678 H/1280-1280 M
7. Manshur Saifuddin Qalawun 678-689 H/1280-1290 M
8. Asyraf Shalahuddin Khalil 689-693 H/1290-1294 M
9. Nashir Nashiruddin Muhammad 693-694 H/1294-1295 M
memerintah pertama kali
10. 'Adil Zainuddin Kitbugha 694-696H/1295-1297M
11. Manshur Husamuddin Lajin 696-698 H/1297-1299 M

³³²Musyrifah Sunanto, *Sejarah Islam Klasik*, Jakarta: Prenada Media, 2003, hlm. 208-209

³³³Hamka, *Sejarah Umat Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1979, jld. II, hlm. 188

³³⁴Mundzirin Yusuf, "Peradaban Dinasti Mamluk," jurnal dalam *portal garuda.org* diakses pada 16 Oktober 2018, hlm. 185

³³⁵Bosworth, G.E., *Dinasti-Dinasti Islam*, diterjemahkan oleh Ilyas Hasan, Bandung: Mizan, 1993, hlm. 88-89

12. Nashir Nashiruddin Muhammad 698-708 H/1299-1309 M
memerintah kedua kali
13. Mudhaffar Ruknuddin Baybars II 708-709 H/1309-1309M
14. Nashir Nashiruddin Muhammad, 709-741 H/1309-1340 M
memerintah ketiga kali
15. Manshur Sayfuddin Abu Bakar 741-742 H/1340-1341 M
16. Asyraf 'Ala'uddin Kujuk 742-743 H/1341-1342 M
17. Nashir Syihabuddin Ahmad 743-743 H/1342 M-1342 M
18. Shalih 'Imaduddin Isma'il 743-746 H/1342-1345 M
19. Kamil Sayfuddin Sya'ban I 746 -747 H/1345 M-1346 M
20. Mudhaffar Sayfuddin Hajj I 747-748 H/1346-1347 M
21. Nashir Nashiruddin Al-Hasan, 748-752 H/1347-1351 M
memerintah pertama kali
22. Shalih Shalahuddin Shalih 752-755 H/1351-1354 M
23. Nashir Nashiruddin Al-Hasan, 755-762 H/1354-1361 M
memerintah kedua kali
24. Manshur Shalahuddin Muhammad 762-764 H/1361-1363 M
25. Asyraf Nashiruddin Sya'ban II 764-778 H/1363-1376 M
26. Manshur 'Ala'uddin 'Ali 778-783 H/1376-1382 M
27. Shalih Shalahuddin Hajji II, 783-784 H/1382-1382 M
memerintah pertama kali
28. Dhahir Sayfuddin Barquq (Burji) 784-791 H/1382-1389M
29. Hajji II, memerintah kedua kali,dengan gelar kehormatan Mudhaffar/Manshur 791 H/ 1389 M

Pada masa Ibnu Katsîr, secara umum kehidupan ekonomi masyarakat cukup baik, begitupun dengan kehidupan keagamaan juga berjalan dengan baik. Hubungan antara para ilmuwan dengan penguasa, khususnya di waktu pemerintahan Sultan Baybars dan Muḥammad ibn Qalawun berjalan dengan mulus. Perhatian pemerintah terhadap keadaan rakyat ketika itu cukup tinggi, sehingga diriwayatkan oleh Ibn Tagri Bardi bahwa setiap tahunnya zakat yang dibagi-bagikan kepada fakir miskin berjumlah 10.000 karung gandum.³³⁶

Dengan mulusnya hubungan antara para penguasa Mamluk dengan para ulama ini, maka kehidupan ilmiah pun mulai muncul dan semakin semarak. Kegiatan-kegiatan ilmiah bermunculan di ke dua daerah tersebut (Mesir dan Syam). Di Mesir muncul kantung-kantung pendidikan, baik berupa sekolah, masjid maupun rumah-rumah tertentu yang dihuni oleh seorang guru.

Adapun di Syam, khususnya Damaskus, terdapat pula berbagai pusat pendidikan, seperti *Madrasah al-Zâhiriyyah* yang didirikan oleh

³³⁶ Abû al-Fidâ' Ismâ'il ibn Katsîr, *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, ..., hlm. 180

al-Mâlik al-Zhâhir tahun 670 H. Di madrasah ini pun para pengajarnya adalah para ulama besar dari berbagai kalangan mazhab, seperti Shadr al-Dîn Sulaimân al-Ḥanafî. Di samping itu, ada *Madrasah al-‘Ādiliyyah al-Kubrâ* yang didirikan atas perintah Sultan Nûr al-Dîn Maḥmûd bin Zankî, disempurnakan di zaman al-Mâlik al-‘Ādil Saif al-Dîn, dan selesai pada tahun 619 H di bawah pemerintahan Sultan al-Mu’azzham. Orang pertama yang mangajar di madrasah ini adalah al-Qhâdî Jamâl al-Dîn al-Mishrî, kemudian Syamsal-Dîn ibn Khalîl al-Ḥûbi. Sesudah itu muncul al-Qhâdî Kamâl al-Dîn ‘Umar Abu Ḥafs ibn Badrân ibn ‘Umar al-Tiflîs tahun 693 H, serta disusul oleh Badr al-Dîn ibn Jamâ’ah yang datang dari Mesir. Kemudian ikut juga bertindak sebagai pengajar di madrasah ini adalah *Qâdhî al-Qudhât* Taqiy al-Din al-Subkî dan anaknya *Qâdhî al-Qudhât* Baha’ al-Dîn Abu Ḥâmid Aḥmad. Kemudian disusul oleh saudaranya *Qâdhî al-Qudhât* Tâj al-Dîn Abû Nasr Abd al-Wahhâb, *Qâdhî al-Qudhât* Bahâ’ al-Dîn Abû al-Baqâ’ al-Subkî, dan *Qâdhî al-Qudhât* Sirâj al-Dîn al-Hâmy.³³⁷

Sejalan dengan kesemarakan kehidupan ilmiah ini, rakyat di kedua daerah ini pun hidup dengan damai karena mereka mempunyai penghasilan yang memadai. Pertanian yang subur di kedua daerah tersebut membawa pula kepada semakin bergairahnya kehidupan masyarakat. Sebagaimana tercatat dalam sejarah bahwa Mesir dan Syiria adalah dua daerah di Timur Tengah yang merupakan daerah pertanian yang subur. Akan tetapi, kehidupan damai dan sejahtera yang dinikmati kedua daerah ini hanya berlangsung sewaktu Baybars dan Qalawun memerintah. Setelah keduanya meninggal dunia, Dinasti Mamluk diperintah oleh penguasa-penguasa yang korup dan tidak memperhatikan nasib rakyatnya.

Di samping itu, kehidupan ilmiah yang bebas tersebut justru membawa kepada dampak negatif lainnya, yaitu munculnya perasaan *ta’assub mazhabî* yang berlebihan. Setiap sekolah yang merupakan pusat pendidikan terdiri dari empat mazhab. Hal ini akhirnya membawa dampak kepada munculnya *ta’assub mazhabî* dan menyulut perpecahan di antara para ulama dan pengikutnya.

Dalam kondisi inilah, muncul Ibnu Katsîr yang terkenal sebagai seorang ulama' besar yang hidup dalam kesederhanaan dalam jangka waktu yang cukup lama. Sampai kemudian pada tahun 741 H ia mulai dipercaya oleh Gubernur Suriah, Altunbuga al-Nashiri untuk menduduki jabatan penting.

³³⁷ Al-Na’îmi, *al-Dars fî Târîkh al-Madâris*, Damaskus: al-Taraqiy, t.t., Juz I, hlm. 359-367

Ensiklopedi Islam mencatat Ibnu Katsîr dipercaya menggantikan gurunya, al-Dzahabi sebagai guru besar di bidang hadist di sekolah Turba Umm Salib pada 748 H. Pada 756 H (1355 M), ia dipercaya menduduki jabatan kepala sekolah ilmu hadist bernama Dâr al-Ḥadîst al-Asyrafîyyah, menggantikan Hakim Taqiyuddin al-Subhi. Dan sekitar 10 tahun kemudian, Ibnu Katsir diangkat menjadi guru besar ilmu tafsir di masjid Umayyah, Damaskus.

Jabatan yang diembannya itu menuntut Ibnu Katsîr merespon berbagai perkembangan sosial, politik, dan ekonomi dari sudut pandang hukum islam. Tak jarang para penguasa berkonsultasi seputar masalah-masalah hukum dan politik kepadanya. Ia diminta mengeluarkan fatwa-fatwa tentang penetapan undang-undang anti korupsi, rekonsiliasi antara dua kubu yang bertikai, sampai pada jihad di medan perang.³³⁸

6. Seputar Penulisan Tafsir *Al-Qur'ân al-'Azhîm*

Muḥammad Ḥusain al-Dzahabî dalam salah satu karyanya menulis nama kitab tafsîr Ibnu Katsîr “*Tafsîr al-Ḥâfîzh ibn Katsîr al-Musamma Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*”, namun nama tersebut belum mengandung ketegasan tentang siapakah yang memberi nama itu, sedangkan ‘Ali al-Shâbûnî dalam mukhtasarnya dengan tegas mengatakan bahwa nama itu sebagian pemberian Ibnu Katsîr sendiri. Ibnu Katsîr sendiri nampaknya tidak pernah menyebut secara khusus nama kitab tafsirnya itu. Hal ini sangat berbeda dengan para penulis kitab dahulu yang selalu mencantumkan nama kitab pada muqaddimahnyanya, yang pada umumnya dipilih dari rangkaian dan kalimat bersajak.³³⁹

Tafsir Ibnu Katsîr ditulis dalam gaya yang sama dengan tafsir Ibnu Jarir al-Thabari. Tafsir ini merupakan salah satu kitab tafsir yang paling terkenal, tafsir ini juga lebih dekat dengan tafsir al-Thabari. Tafsir ini termasuk *tafsîr bi al-ma'tsûr*.³⁴⁰ Tafsir Ibnu Katsir juga merupakan

³³⁸ Chairul Akhmad, "Hujjatul Islam: Ibnu Katsir, Guru dan Suluh Penguasa," dalam diakses pada 16 Oktober 2018

³³⁹ Rosihan Anwar, *Melacak Unsur-Unsur Isrâîliyyât Dalam Tafsîr Al-Thabârî Dan Tafsîr Ibnu Katsîr*, Bandung: CV. Pustaka Setia, 1999, hlm. 71

³⁴⁰ Secara bahasa *tafsîr bi al-ma'tsûr* berasal dari kata *atsara* yang berarti bekas. *Tafsîr bi al-ma'tsûr* juga disebut *tafsîr bi al-riwâyah* karena berdasarkan riwayat-riwayat yaitu Al-Qur'an dan Hadist serta riwayat-riwayat selainnya. Tafsir ini juga disebut *tafsîr bi al-naqli* karena riwayatnya berdasarkan pemindahan dari satu orang ke orang lainnya atau sesuatu yang dipindahkan. Adapun secara istilah, menurut al-Qaththan ialah tafsir yang berdasarkan kutipan-kutipan yang shahih yaitu menafsirkan Al-Qur'an dengan Al-Qur'an,

sebaik-baiknya tafsir *bi al-ma'tsûr* yang mengumpulkan al-Qur'an dengan al-Qur'an, hadits dengan hadits yang ada kodifikasi beserta sanadnya.³⁴¹

Penafsiran Al-Qur'an yang dilakukan oleh Ibnu Katsîr memiliki karakteristik tertentu. Adapun karakteristik penafsiran Al-Qur'an yang dilakukan oleh Ibnu Katsîr adalah:

1. Dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, Ibnu Katsîr menggunakan metode *bi al-ma'tsûr*. Caranya dengan mengemukakan seluruh ayat dalam Al-Qur'an sesuai dengan susunan dalam mushaf, kemudian ditafsirkan dengan ayat-ayat lain yang mempunyai maksud yang sama dan didukung beberapa hadits yang berhubungan dengan ayat tersebut lengkap dengan sanadnya, dan disertai dengan riwayat-riwayat dan pendapat parasahabat, *tabi'in* dan *tabi' tabi'in*.

2. Dalam penafsirannya juga disertakan cerita-cerita *isrâiliyyât* dengan memberitahukan kesahihan dan tidaknya cerita tersebut. Hal ini dilakukan untuk mengingatkan kepada kita agar selektif dalam menghadapi cerita-cerita *isrâiliyyât*.

3. Mengenai ayat-ayat hukum, Ibnu Katsîr juga menyebutkan pendapat-pendapat ulama tentang masalah hukum tersebut, bahkan kadang-kadang menolak pendapat dan argumen yang mereka kemukakan.³⁴²

Muhammad Rasyîd Ridhâ mengatakan bahwa tafsir Ibnu Katsîr merupakan tafsir yang sangat populer dan menjadi pedoman bagi para ulama tafsir salaf. Tafsir ini menjelaskan makna-makna ayat dan hukum-hukumnya, membicarakan *i'râb al-Qur'ân*, mencocokkan seni balaghah, dan meninggalkan ilmu-ilmu lain yang tidak diperlukan dalam memahami Al-Qur'an dan tidak bertautan dengan fiqh.³⁴³

Sementara itu Abdullâh Maḥmûd Syahathah mengklasifikasikan tafsir Ibnu Katsîr ke dalam tafsir *sunni salafi*. Karena tafsir ini menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an, kemudian dengan hadis-hadis yang masyhur lengkap dengan sanadnya dan dijelaskan sahih atau tidaknya.³⁴⁴

Al-Qur'an dengan hadist Nabi SAW yang berfungsi untuk menjelaskan kitab Allah, dan juga dengan perkataan sahabat karena merekalah yang lebih mengetahui kitab Allah atau dengan apa yang dikatakan tokoh-tokoh besar *tabi'in* karena pada umumnya mereka menerimanya dari para sahabat. Lihat Mannâ' Al-Qaththân, *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an, ...*, hlm. 482-483

³⁴¹ Nur Faizin Maswan, *Kajian Diskriptif Tafsîr Ibnu Katsîr, ...*, hlm. 5

³⁴² Muhammad Husein al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Mesir: Isa al-Bâbî al-Halabî, 1976, Juz I, hlm. 245

³⁴³ Mannâ' Khalîl al-Qaththân, *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qur'ân, ...*, hlm. 386

³⁴⁴ Abdullah Maḥmûd Syahathah, *Manhaj al-Imâm Muḥammad Abduh fî Tafsîr al-Qur'ân*, Mesir: Majlis al-A'lam li Ri'âyât al-Funûn Wa al-Ādâb Wa Ulûm al-Ijtimâ'iyah, t.th., hlm. 214

c. Metode Penafsirannya

Dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an Ibnu Katsîr menggunakan metode tersendiri. Ia sangat berhati-hati dengan selalu berpegang pada ayat-ayat Al-Qur'an itu sendiri, kemudian hadits-hadits Nabi, atsar sahabat, yang berkaitan dengan ayat yang hendak ditafsirkannya dan juga selalu berpegang pada pendapat para ulama salaf. Dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an ia banyak menukil hadits-hadits nabi dan juga atsar sahabat dan nukilannya tersebut ia ungkapkan secara lengkap dengan sanadnya sehingga bias diukur validitas nukilannya tersebut.³⁴⁵

Langkah-langkah yang digunakan oleh Ibnu Katsîr dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an adalah *pertama* ia mencari tafsir ayat tersebut di dalam Al-Qur'an itu sendiri. Jika tidak ditemukan tafsirnya, langkah yang *kedua* ia akan berusaha untuk menemukan tafsirnya dalam hadits-hadits Nabi SAW. *Ketiga* ia berpegang pada pendapat para sahabat dan setelah itu yang *keempat* ia berpedoman pada para tâbi'in dan tâbi'tâbi'in seperti Mujahid Ibnu Jarîr, Sa'îd Ibn Jubair dan juga al-Dhahhâk Ibn Mazahim.³⁴⁶

Mengenai metode penafsiran yang digunakan oleh Ibnu Katsîr, dari hasil penelitian dan juga analisa terhadap model dari penafsiran yang dilakukannya, dapat ditarik kesimpulan bahwa Ibnu Katsîr menggunakan metode (manhaj) analitis (tahlîlî). Kategori ini dikarenakan dalam penafsirannya, Ibnu Katsîr menafsirkan ayat demi ayat secara analitis menurut urutan mushaf. Namun meskipun demikian tidak dapat dipungkiri juga bahwasannya dalam menafsirkan suatu ayat Ibnu Katsîr juga mengelompokkan ayat-ayat yang masih dalam satu konteks pembicaraan kedalam satu tempat baik satu atau beberapa ayat, kemudian Ibnu Katsîr menampilkan ayat-ayat lainnya yang terkait untuk menjelaskan ayat yang sedang ditafsirkan. Dari sini maka penafsiran Ibnu Katsîr juga bisa dikatakan sebagai tafsir semi tematik (maudhû'i).

Langkah-langkah yang ditempuh oleh Ibnu Katsîr dalam penafsirannya adalah sebagai berikut :

³⁴⁵Nuridin, "Analisis Penerapan Metode Bi Al-Ma'tsûr Dalam Tafsir Ibnu Katsîr Terhadap Penafsiran Ayat-Ayat Hukum," dalam Jurnal, *Asy-Syir'ah Jurnal Ilmu Syari'ah Dan Hukum* Vol. 47, No. 1, 2013, Hlm. 85, lihat juga Al-Imâm Abu al-Fidâ Ismâ'il Ibnu Katsîr Ad-Dimasyqi, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, Terjemahan oleh Bahrûn Abu Bakar, *Tafsîr Ibnu Katsîr*, Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2005, Cet. IV, Juz 1, hlm. IX-X

³⁴⁶Nuridin, "Analisis Penerapan Metode Bi Al-Ma'tsûr Dalam Tafsir Ibnu Katsîr Terhadap Penafsiran Ayat-Ayat Hukum" ... , hlm. 85

Pertama, menyebutkan ayat yang ditafsirkan, kemudian ia menafsirkan dengan bahasa yang mudah dan ringkas. Dan jika memungkinkan ia juga menjelaskan ayat dengan ayat yang lain kemudian membandingkannya hingga makna dan maksudnya jelas.

Kedua, mengemukakan berbagai hadits atau riwayat yang disandarkan kepada Nabi Saw, yang berhubungan dengan ayat yang sedang ditafsirkan.

Ketiga mengemukakan berbagai pendapat ulama terdahulu, dan ia juga mengemukakan pendapatnya sendiri dan terkadang ia sendiri bahkan tidak berpendapat.

Dalam tafsir Ibnu Katsîr aspek kosakata dan penjelasan arti global, tidak selalu dijelaskan. Kedua aspek tersebut dijelaskan jika dianggap perlu. Kadang pada suatu ayat, suatu lafaz dijelaskan arti kosakata, serta lafaz yang lain dijelaskan secara terperinci dengan memperlihatkan penggunaan istilah itu pada ayat-ayat lainnya.³⁴⁷

d. Corak Penafsiran Tafsir *Al-Qur'ân al-'Azhîm*

Adapun mengenai corak penafsiran, Tafsir Ibnu Katsîr, penulis berpendapat bahwa corak penafsirannya lebih cenderung pada corak penafsiran *Fiqhi*, karena dalam menafsirkan suatu ayat terkadang Ibnu Katsîr menyantumkan pendapat dari Imam madzhab fiqh. Contohnya dalam menafsirkan QS. al-Nisâ'/4:3 mengenai batasan jumlah seorang laki-laki menikahi wanita. Pada penafsirannya tersebut ia menyantumkan pendapat dari para Imam Madzhab seperti Imam Syafi'i yang mengatakan bahwa seorang laki-laki tidak boleh menikah lebih dari empat orang istri.³⁴⁸

C. Penafsiran Sayyid Quthb Tentang Jihad

Sayyid Quthb dikenal oleh sebagian kalangan sebagai pelopor radikalisme dalam Islam. Hal ini berangkat dari pemikiran Sayyid Quthb mengenai jihad yang terkesan eksklusif, agresif dan tidak mengenal kompromi. Sebagai manusia yang memiliki akal, tentu tidak elok jika ikut memberikan label tersebut kepada Sayyid Quthb tanpa menelaah terlebih dahulu pemikirannya mengenai jihad dalam Al-Qur'an. Oleh karena itu, setelah mengetahui biografi Sayyid Quthb serta perjalanan hidupnya hingga sampai dengan pembahasan mengenai karya tulis tafsirnya, *Fî Zhilâl al-Qur'ân*. Pada bagian ini, akan dipaparkan

³⁴⁷ Nur Faizin Maswan, *Kajian Diskriptif Tafsîr Ibnu Katsîr, ...*, hlm. 64

³⁴⁸ al-Imâm Abû al-Fidâ Ismâ'il Ibnu Katsîr al-Dimasyqî, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm, ...*, Cet. III, Juz 4, hlm. 436

pemikiran Sayyid Quthb mengenai jihad dan disertakan beberapa penafsirannya mengenai ayat-ayat jihad dalam Al-Qur'an.

1. Tujuan Jihad

Jihad merupakan perkara penting dalam Islam. Bagi Sayyid Quthb, jihad tidak selalu berarti peperangan. Peperangan hanyalah sebagai salah satu konsekuensi dari jihad. Jihad yang sebenarnya adalah usaha untuk membumikan Islam yang benar-benar mengajarkan ketundukan kepada Allah yang Esa sehingga mampu membebaskan umat dari segala belenggu yang dibuat oleh *thâghût* (sistem *jâhiliyyah*).³⁴⁹ Berkaitan dengan jihad ini, Sayyid Quthb menggunakan cara yang telah ditempuh oleh Rasulullah SAW. Sebagaimana dalam sejarah, pada awalnya Rasulullah SAW memulai dakwah dengan cara diam-diam kepada sanak keluarganya, kemudian secara terang-terangan kepada seluruh masyarakat dan setelah itu baru merambah ke kancah yang lebih luas lagi, yaitu seluruh manusia. Dari sini pergerakan Islam menurut Sayyid Quthb harus mengenal tahapan atau proses dengan tetap memperhatikan fasilitas yang relevan dan juga kepentingan kontemporer.³⁵⁰

Apabila tahap pergerakan telah mencapai tahap dakwah kepada seluruh umat manusia maka sebagaimana yang dilakukan oleh Rasulullah, strategi dakwah juga harus ditingkatkan. Mengutip dari Ibnu Qayyîm al-Jauziyah, Sayyid Quthb menjelaskan bahwa pada tahap ini medan dakwah Rasulullah kepada kaum kafir dapat digolongkan menjadi tiga: orang-orang yang memerangnya (*ahl al-Ḥarbi*), kalangan yang berada dalam perjanjian damai (*ahl al-'Ahdî*) dan mereka yang bersedia tunduk dalam kekuasaan Islam (*ahl al-Dzimmah*). Terhadap orang-orang yang memerangi Rasulullah, tentu jihad dengan pedang perlu dilakukan, kemudian menyikapi kelompok yang bersedia mengadakan perjanjian damai, tetap berusaha menjaga perjanjian itu dan apabila ternyata mereka melanggar perjanjian maka mereka bisa diperangi dan terhadap pihak non-muslim yang tunduk pada kekuasaan Islam, mereka diberi hak sepenuhnya untuk melaksanakan tradisi dan kegiatan agamanya dengan syarat mau membayar pajak (*jizyah*).³⁵¹

Tujuan jihad yang paling pertama menurut Sayyid Quthb adalah

³⁴⁹ Sayyid Quthb, *Ma'âlim fî al-Tharîq: Petunjuk Jalan yang Menggetarkan Iman*, Yogyakarta: Darul Uswah, 2012, hlm. 126

³⁵⁰ Sayyid Quthb, *Ma'âlim fî al-Tharîq: Petunjuk Jalan yang Menggetarkan Iman, ...*, hlm. 112

³⁵¹ Sayyid Quthb, *Ma'âlim fî al-Tharîq: Petunjuk Jalan yang Menggetarkan Iman, ...*, hlm. 112

untuk memerangi kejahiliyahan. Menurutnya kaum Muslimin telah kembali kepada kejahiliyahan yang dulu rasul telah entaskan dari mereka. Juga kembali kepada kemusyrikan, baik kemusyrikan dalam itikad dan ibadah, ataupun dalam kepatuhan dan kedaulatan, maupun kedua-duanya. Disini Islam datang dengan ayat-ayat jihad untuk mengembalikan manusia kepada kedaulatan dan hukum Allah SWT sebagaimana keadaan alam semesta yang tunduk dan patuh terhadap aturan Allah SWT. Maka, kekuasaan yang mengatur kehidupan mereka haruslah kekuasaan yang mengatur keberadaan mereka. Karena itu, mereka tidak boleh menyimpang dengan mengambil sistem, kedaulatan, dan pengaturan yang bukan sistem, dan pengaturan yang mengendalikan alam semesta. Sudah seharusnya mereka kembali kepada Islam dengan penuh kesadaran dalam kehidupan ini. Juga menjadikan syariat Allah sebagai yang berdaulat dalam semua urusan kehidupan mereka.³⁵²

Menurut Sayyid Quthb firman Allah SWT dalam QS al-Nisâ'/4:94,

مَتَّالْسَّلَامِ إِلَيْكُمْ لِمَنْ تَقُولُوا أَوْ لَا فَتَبَيَّنُوا لِلَّهِ سَبِيلَ فِي ضَرْبَتُمْ إِذَاءَامُنُوا الَّذِينَ يَتَأْتِيهَا
 مِنْكُمْ كَذَلِكَ كَثِيرَةٌ مَعَانِمُ اللَّهِ فَعِنْدَ الدُّنْيَا الْحَيَاةُ عَرَضٌ تَبْتَغُونَ مُؤْمِنًا لَس
 ﴿٩٤﴾ خَيْرًا تَعْمَلُونَ بِمَا كَانَتِ اللَّهُ إِنْ فَتَبَيَّنُوا عَلَيْكُمْ اللَّهُ فَمَنْ قَبْلَ

Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu pergi (berperang) di jalan Allah, Maka telitilah dan janganlah kamu mengatakan kepada orang yang mengucapkan "salam" kepadamu: "Kamu bukan seorang mukmin" (lalu kamu membunuhnya), dengan maksud mencari harta benda kehidupan di dunia, karena di sisi Allah ada harta yang banyak. begitu jugalah Keadaan kamu dahulu, lalu Allah menganugerahkan nikmat-Nya atas kamu, Maka telitilah. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan.

Menjelaskan bahwa kekayaan dunia tidak boleh menjadi perhitungan kaum muslimin apabila mereka pergi berjihad *fi sabilillah*. Harta dunia tidak boleh menjadi motivator dan pendorong kaum muslimin untuk berjihad. Demikian pula tindakan terburu-buru untuk menumpahkan darah seseorang sebelum didapatkan bukti-bukti dan keterangan yang jelas. Karena, mungkin orang tersebut seorang muslim yang darahnya harus dihormati dan tidak boleh ditumpahkan. Allah

³⁵²Sayyid Quthb, *Tafsîr Fî Zhilâl al-Qur'ân*, Jakarta: Gema Insani Press, 2003, jilid 5, hlm. 239

SWT mengingatkan orang-orang yang beriman terhadap kejahiliyahan mereka yang baru saja mereka lalui. Juga mengingatkan mereka akan ketergesa-gesaan dan kebodohan mereka serta ketamakan mereka terhadap harta rampasan. Allah memberikan karunia kepada mereka untuk dengan menyucikan jiwa mereka dan meninggikan tujuan jihad mereka, supaya mereka tidak kembali berperang untuk mencari kekayaan dunia sebagaimana yang mereka lakukan pada zaman jahiliyah.³⁵³

Jihad merupakan usaha dengan penuh kesungguhan yang dilakukan dengan perhitungan cermat dan matang untuk mencapai sebuah prinsip penting bagi kehidupan manusia, yaitu memurnikan ketundukan, kepasrahan dan penghambaan manusia kepada Allah SWT dan mengenyampingkan segala bentuk penghambaan kepada makhluk.³⁵⁴ Inilah tujuan jihad berikutnya menurut Sayyid Quthb.

Jihad bagi Sayyid Quthb merupakan *legislative control* (*al-Dhâbith al-Tasyrî'* atau control yang bersifat syar'i) terhadap berbagai persinggungan antara masyarakat Muslim dan masyarakat lainnya. Slogan dalam tujuan jihad ini adalah "*Islâm Raḥmatan Lî al-'Ālamîn*", yaitu rahmat Allah SWT harus tersampaikan kepada seluruh manusia. Prinsip ini tidak boleh terhalangi oleh sekat apapun, baik berupa rezim politik atau kekuatan kapital, atau apapun yang mencoba menghalanginya. Jika prinsip ini dihalangi maka kaum muslimin harus memerangnya sampai ia terbunuh atau musuh menyatakan kealahannya.³⁵⁵

2. Karakteristik Jihad

Menurut Sayyid Quthb, jihad dalam Islam memiliki karakteristik yang meliputi;

a) Jihad Islam bukan defensif (*difâ'i*), tapi ofensif (*hujûmi/thalabî*)

Menurutnya jihad harus dilakukan dengan ofensif tidak defensif, karena watak ajaran Islam adalah bersifat ofensif dalam menyebarkan misi Islam ke seluruh alam tanpa dilihat warna kulit dan geografi. Ia juga mengemukakan bahwa pedang adalah jalan dan penggunaan kekuatan, kekerasan untuk melakukan revolusi seluruh sistem dan pemerintahan yang berdiri tanpa supremasi Islam, baik di sebuah negeri maupun dunia internasional. Hal ini tergantung pada faham *hâkimiyyah*, yaitu

³⁵³ Sayyid Quthb, *Tafsîr Fî Zhilâl al-Qur'ân*, ..., jilid 5, hlm. 239

³⁵⁴ Abû al-'Alâ al-Maudhûdî, *et.al., Penggetar Iman di Medan Jihad*, ..., hlm. 144

³⁵⁵ Abû al-'Alâ al-Maudhûdî, *et.al., Penggetar Iman di Medan Jihad*, ..., hlm. 145

kedulatan hanya ada pada tangan Allah bukan manusia dan pemberlakuan syariat Allah di bumi. Umat Islam saat ini dinilai dalam masa jahiliyah sebagaimana sebelum Islam datang bahkan lebih parah dari itu.³⁵⁶

Lebih jauh menurut Sayyid, jika tidak ada alternatif selain menamakan harakah jihad sebagai pergerakan defensif (*Difâ'i*), maka mau tidak mau, harus dirubah pemaknaan terhadap kata *difâ'* yang berarti "membela diri" dengan makna "pembelaan atas manusia" (*Difâ'an 'an al-Insân*). Sehingga berarti perlawanan terhadap segala unsur yang membelenggu kemerdekaan diri dan menghalangi kebebasan aktifitas manusia. Unsur-unsur tersebut menjelma dalam berbagai kepercayaan, serta menjelma dalam sistem-sistem politik yang berlandaskan pada sekat-sekat ekonomi, kasta dan etnis. Semua ini sudah menghegemoni di seluruh penjuru bumi pada hari ketika Islam datang, dan sampai sekarang coraknya masih dominan dalam masyarakat jahiliyyah modern.³⁵⁷

Dikotomi jihad menurut Sayyid Quthb ini justru berbeda dengan Abû al-'Alâ al-Maudhûdî, tokoh yang banyak mempengaruhi pemikiran Sayyid Quthb, menurut al-Maudhûdî dikotomi jihad menjadi defensif dan ofensif merupakan sebuah kekeliruan dan tidak dapat diterapkan dalam jihad Islam,

*"Bahwa wacana dikotomi istilah perang antara ofensif dan defensif yang muncul belakangan ini sama sekali tidak tepat diterapkan pada jihad Islam. Wacana istilah ini hanya tepat digunakan pada perang-perang antar bangsa dan antar suku saja. Karena, kedua istilah ini, baik perang ofensif maupun perang defensif, tidak bisa dijadikan dalih dan tidak bisa diberlakukan kecuali berkaitan dengan wilayah atau bangsa tertentu".*³⁵⁸

Padahal dikotomi ini sendiri akan melahirkan sebuah hukum terhadap penyari'atan jihad kepada umat Islam. Oleh karena itu, konsekuensi lain yang akan muncul jika tidak terdapat dikotomi tersebut adalah penyataan hukum jihad secara meluas menjadi *fardhu 'ain* bagi setiap individu masyarakat muslim. Sehingga dalam aplikasi hukum menjadikan setiap personal muslim yang tidak menunaikan jihad melawan orang-orang kafir maka ia berdosa.³⁵⁹

³⁵⁶ M. Imdadun Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal*, Jakarta: Penerbit Erlangga, 2006, hlm. 47

³⁵⁷ Abû al-'Alâ al-Maudhûdî, *et.al., Penggetar Iman di Medan Jihad, ...*, hlm. 155

³⁵⁸ Abû al-'Alâ al-Maudhûdî, *et.al., Penggetar Iman di Medan Jihad, ...*, hlm. 61

³⁵⁹ Rumba Triana, "*Tafsir Ayat-Ayat Jihad Dalam Al-Qur'an (Tafsir Tematik Terma Jihad Dalam Al-Qur'an)*," dalam *Al-Tadabbur, Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, hlm. 297

b) Jihad: Gerakan Pembebasan untuk Menegakkan Kerajaan Allah Agama Islam, menurut Sayyid Quthb merupakan proklamasi pembebasan manusia di bumi dari ketundukan kepada makhluk, termasuk juga ketundukannya kepada hawa nafsunya kepada proklamasi ketundukanhanya kepada Allah semata dan kemaha kuasaanNya terhadap alam semesta. Proklamasi ini berarti, perombakan total terhadap kekuasaan manusia dalam segala bentuk, tatanan, aturan, dan segala kreasinya, sekaligus merombak segala bentuk kesombongan manusia atas semua yang terjadi di muka bumi.³⁶⁰

Proklamasi ketundukan manusia hanya kepada Allah ini harus mengejawantah dalam sebuah ideologi yang bersumber dari ajaran Allah. Dikatakan demikian, karena hukum yang sumber ketentuannya pada manusia dan sumber kekuasaannya ada pada manusia, merupakan bentuk proklamasi penuhanan terhadap manusia, di mana sebagian mereka menjadikan sebagian lain sebagai tuhan-tuhan selain Allah.³⁶¹

Oleh karena itu, proklamasi ketundukan manusia hanya kepada Allah mengandung maksud untuk mengambil wewenang Allah yang dirampas oleh manusia; yakni mereka yang mengendalikan khalayak manusia dengan aturan-aturan menurut hawa nafsunya, seolah-olah mereka mengambil posisi para dewa, sementara khalayak manusia menempati posisi sahaya. Proklamasi ini berarti meruntuhkan "kerajaan manusia" untuk mendirikan "kerajaan Allah" di bumi.³⁶² Atau dengan ungkapan Al-Qur'an sebagaimana dalam QS al-Zukhrûf/43:84,

﴿الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ وَهُوَ إِلَهُ الْأَرْضِ وَفِي إِلَهَ السَّمَاءِ فِي الْذِي وَهُوَ﴾

Dan Dialah Tuhan (yang disembah) di langit dan Tuhan (yang disembah) di bumi dan Dia-lah yang Maha Bijaksana lagi Maha mengetahui.

Dalam penafsirannya, Sayyid Quthb menyatakan bahwa ayat ini merupakan pujian terhadap Sang Pencipta dan mentauhidkanNya dalam rububiyahNya terhadap langit dan bumi serta arasyNya yang agung. Ayat ini merupakan penegasan terhadap uluhiyyah Yang Esa di langit dan bumi, tanpa ada yang menyekutukanNya dalam masalah ini.³⁶³ Dari sini, menurut Sayyid Quthb hanya Allahlah yang berhak berkuasa dengan kerajaanNya yang meliputi langit dan bumi, tidak pantas bagi manusia untuk menyaingi aturan Allah dengan aturan yang ia buat sendiri.

Penegakan kerajaan Allah di bumi berarti penafian terhadap kerajaan manusia dan pengambilan paksa kekuasaan dari tangan

³⁶⁰ Abû al-'Alâ al-Maudhûdî, *et.al., Penggetar Iman di Medan Jihad, ...*, hlm. 146

³⁶¹ Abû al-'Alâ al-Maudhûdî, *et.al., Penggetar Iman di Medan Jihad, ...*, hlm. 146

³⁶² Abû al-'Alâ al-Maudhûdî, *et.al., Penggetar Iman di Medan Jihad, ...*, hlm. 147

³⁶³ Sayyid Quthb, *Tafsîr Fî Zhilâl al-Qur'ân, ...*, jilid 10, hlm. 263

manusia yang merampasnya. Kedua hal ini tidak bisa terealisasi hanya dengan retorika dan wacana. Karena manusia-manusia yang merasa memiliki kekuasaan di muka bumi ini, tidak akan menyerahkan otoritas kekuasaannya begitu saja hanya dengan retorika dan wacana. Bila demikian, tentunya lebih mudah bagi Rasulullah SAW untuk memproklamasikan agama Allah di bumi.³⁶⁴

Dalam hal ini, Sayyid menilai bahwa jihad tidak hanya cukup dengan wacana saja. Akan tetapi harus bergerak secara aktif dan dinamis guna mencapai tujuan menegakkan aturan dan hukum Allah, yang pada akhirnya merupakan bagian dari tegaknya kerajaan Allah di muka bumi. Inilah realisasi dari *al-dîn kulluhû lillâh*,³⁶⁵ yakni ketergantungan, ketundukan, *ittibâ'*, dan peribadatan semata-mata ditujukan hanya kepada Allah SWT.

c) Sinergi Jihad dan Dakwah

Dakwah Islam yang dimaksudkan di sini adalah dakwah terhadap proklamasi kebebasan manusia, seluruh ras manusia di seluruh penjuru bumi. Dakwah ini agar manusia bebas menyembah Allah, menjalankan aturan-aturan Allah. Oleh karena itu, dakwah kepada proklamasi ini tidak boleh terhalangi oleh kekuatan apapun. Jika dakwah tidak terhalangi, maka dakwah cukup dengan dialog dan wacana. Barulah setelah itu, manusia menentukan sendiri apakah menerima dakwah Islam atau tidak, bebas dari segala pengaruh dan tekanan apapun.³⁶⁶ Maka, di sinilah wujud firman Allah dalam QS al-Baqarah/2:256

الْغَىٰ مِنَ الرُّشْدِ تَبَيَّنَ قَدْ الدِّينِ فِي إِكْرَاهٍ لَا ... ﴿٢٥٦﴾

Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam); Sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat ...

Namun, apabila masih terdapat sekat-sekat yang menghalangi cahaya dakwah ini, baik berupa tekanan fisik, aturan dan lain sebagainya. Maka, mau tidak mau harus menyingkirkannya terlebih dahulu dengan kekuatan fisik agar lebih leluasa ketika berdialog dengan

³⁶⁴ Abû al-'Alâ al-Maudhûdî, *et.al.*, *Penggetar Iman di Medan Jihad*, ... , hlm. 149

³⁶⁵ Dalam menafsirkan QS al-Baqarah/2:193, Sayyid Quthb mengatakan bahwa tujuan perang adalah memberikan jaminan agar manusia tidak mendapatkan fitnah lagi dari meamasuki atau melaksanakan agama Allah, dan agar mereka tidak dijauhkan atau dimurtadkan darinya dengan kekuatan atau semacamnya. Seperti kekuatan undang-undang yang mengatur kehidupan umum manusia dan kekuatan untuk menyesatkan dan merusak. Lihat Sayyid Quthb, *Tafsîr Fî Zhilâl al-Qur'ân*, ... , jilid 1, hlm. 226

³⁶⁶ Abû al-'Alâ al-Maudhûdî, *et.al.*, *Penggetar Iman di Medan Jihad*, ... , hlm. 157

hati dan akal manusia dalam kondisi terbebas dari segala bentuk tekanan dan pengaruh tersebut.³⁶⁷

Dalam menafsirkan ayat di atas, Sayyid Quthb mengatakan bahwa dengan ayat ini tampak jelas betapa Allah SWT memuliakan manusia, menghormati kehendak, fikiran dan perasaannya. Juga menyerahkan urusan mereka kepada diri mereka sendiri mengenai masalah yang khusus berkaitan dengan petunjuk dan kesesatan yang berkaitan dengan i'tikad (kepercayaan, keyakinan), dan memikulkan tanggung jawab tersebut atas dirinya sendiri sebagai konsekuensi amal perbuatannya. Ini merupakan kebebasan manusia yang amat khusus. Kebebasan yang ditentang untuk diberlakukan pada manusia dalam abad ke dua puluh ini oleh ideologi-ideologi penindas dan peraturan-peraturan atau sistem yang merendahkan manusia. Serta tidak memberikan kemuliaan kepada manusia untuk memilih akidahnya. Maka kemungkinan lain yang akan dialami oleh manusia tersebut adalah mengikuti mazhab pemerintah atau menghadapi hukuman mati jika menolak meskipun dengan berbagai macam cara dan alasan.³⁶⁸

3. Periode Jihad: Mekkah dan Madinah

Para sejarawan membagi jihad pada masa Nabi Muhammad menjadi dua. *Pertama*, periode Makkah, dilakukan kurang lebih selama tiga belas tahun. *Kedua*, periode Madinah, berjalan selama sepuluh tahun penuh.³⁶⁹ Awalnya Nabi Muhammad menyampaikan ajaran Islam secara sembunyi-sembunyi. Ia memulai berdakwah kepada kerabat-kerabat terdekatnya dan berhasil mengislamkan mereka, diantaranya yaitu Khadîjah, istri Nabi, pembantu Nabi, Zaid bin Ḥaritsah, sepupu Nabi, Ali bin Abî Thâlib yang masih anak-anak dan sahabat karib Nabi, Abû bakar Al-Shiddîq, mereka masuk Islam pada hari pertama dimulainya dakwah.³⁷⁰ Ummu Aimân, pengasuh Nabi Muhammad, sejak Siti Aminah masih hidup, juga termasuk orang yang pertama masuk Islam. Dalam dakwah sembunyi-sembunyi ini, Abû bakar juga berhasil mengislamkan beberapa teman dekatnya, seperti Utsmân bin Affân, Zubair bin Awwâm, Abdurrahmân bin Auf, Sa'ad bin Abî Waqqâsh dan

³⁶⁷ Abû al-'Alâ al-Maudhûdî, *et.al., Penggetar Iman di Medan Jihad, ...*, hlm. 157

³⁶⁸ Sayyid Quthb, *Tafsîr Fî Zhilâl al-Qur'ân, ...*, jilid 1, hlm. 343

³⁶⁹ Syaikh Shafiyyurrahmân al-Mubarakfurî, *Sirah Nabawiyyah*, ini adalah terjemahan dari *Ar-Rahîq al-Makhtûm, Baḥtsun fî al-Sîrah al-Nabawiyyah alâ Shaḥibihâ Afdhal al-Shalâti Wa al-Salâm* oleh Kathur Suhardi, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2010, hlm. 67

³⁷⁰ Syaikh Shafiyyurrahmân al-Mubarakfurî, *Sirah Nabawiyyah, ...*, hlm. 69

Thalhah bin Zubair.³⁷¹ Dan masih banyak lagi sahabat lainnya yang masuk Islam.

Setelah tiga tahun dakwah secara sembunyi-sembunyi, turunlah perintah agar Nabi Muhammad SAW berdakwah secara terang-terangan, baik dari golongan bangsawan maupun hamba sahaya. Dengan dilakukannya dakwah secara terang-terangan ini jumlah pengikut Nabi pun meningkat, terutama dari kaum wanita, budak pekerja dan orang-orang yang tidak punya.³⁷² Akan tetapi kelompok aristokrat dari suku Quraisy menjadi penentang utamanya, seperti Abu Sofyan yang berasal dari keluarga Umayyah, salah satu keluarga berpengaruh di suku Quraisy.³⁷³ Bahkan pamannya, Abû Lahab yang berasal dari Bani Hasyim mencemooh Nabi Muhammad hingga Allah menurunkan surat *al-Lahab* yang isinya merupakan kutukan bagi Abû Lahab karena telah mencemooh dan menghalangi dakwah Nabi.

Berbagai tekanan dan ancaman dari kafir Qurais terhadap umat Islam tidak ada henti-hentinya, baik berupa penyiksaan, penghinaan, pemboikotan dan segala macam cara dilakukannya untuk menghentikan dakwah Nabi Muhammad bahkan mereka berencana untuk membunuhnya. Keadaan ini membuat umat Islam semakin terjepit, kondisi inilah diantaranya yang mendorong Nabi Muhammad untuk Hijrah ke Madinah (Yatsrib).³⁷⁴

Pada periode Mekkah jihad dengan mengangkat senjata tidak disyariatkan, yang diperintahkan pada periode ini adalah jihad dengan menggunakan hujjah dan argumen yang bersumber dari Al-Qur'an dalam menyampaikan risalah Islam kepada manusia pada umumnya dan khususnya masyarakat Quraisy, Allah berfirman dalam QS. al-Furqan/25: 51-52

﴿كَبِيرًا جِهَادًا بِهِءُ وَجَاهِدْهُمْ أَلْكَافِرِينَ تَطْعَمَ فَلَا ۖ نَذِيرًا قَرِيَةً كُلِّ فِي لَبْعَثْنَا شِئْنَا وَنَلُو ۖ﴾

Dan andaikata Kami menghendaki benar-benarlah Kami utus pada tiap-tiap negeri seorang yang memberi peringatan (rasul).

*Maka janganlah kamu mengikuti orang-orang kafir, dan berjihadlah terhadap mereka dengan Al Quran dengan Jihad yang besar.*³⁷⁵

³⁷¹Syaikh Shafiyyurrahmân al-Mubarakfurî, *Sirah Nabawiyah*, ..., hlm. 72

³⁷²Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam: Dirâsah Islâmiyyah II*, Jakarta: PT Raja GrafindoPersada, 2006, hlm. 20

³⁷³Philip K. Hitti, *History of The Arabs: From The Earliest Times to The Present*, diterjemahkan oleh R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi, Jakarta: Serambi, 2010, hlm. 142

³⁷⁴Syaikh Shafiyyurrahmân al-Mubarakfurî, *Sirah Nabawiyah*, ..., hlm. 181

³⁷⁵Sayyid Abdullâh Azzâm, *Jihad Adab dan Hukumnya*, diterjemahkan dari *Fî al-Jihâd Âdâb wa Ahkâm* oleh Mahmud Malawi, Jakarta: Gema Insani Press, 1991, h. 23-24

Dalam menafsirkan ayat ini, Sayyid Quthb menjelaskan bahwa perintah jihad dengan Al-Qur'an karena dalam Al-Qur'an terdapat kekuatan dan kekuasaan, pengaruh yang mendalam, dan daya tarik yang tak tertahankan. Karena Al-Qur'an menggoncangkan hati mereka dengan keras dan menggoyahkan ruh mereka dengan jelas. Sehingga ketika mereka berusaha melawannya dengan seluruh cara, mereka tak mampu melawannya.³⁷⁶

Lebih jauh, mengenai tidak disyari'atkannya jihad pada periode Makkah menurut Sayyid Quthb disebabkan oleh beberapa hal. Antara lain sebagai berikut:³⁷⁷

1. Bisa jadi pada masa itu, tidak ada hegemoni rezim politik yang memberangus penyampaian dakwah, ataupun yang menghalangi dakwah sampai kepada berbagai individu
2. Periode Makkah adalah periode penggemblengan dan Persiapan (*Fatrah Tarbiyah wa I'dâd*)
3. Menggembleng pengendalian emosi agar emosinya tidak mudah terpancing dan terprovokasi
4. Bisa jadi karena dakwah dengan "tangan kosong" lebih efektif dan lebih praktis untuk lingkungan seperti kaum Quraisy yang mempunyai arogansi dan reputasi.
5. Kemungkinan langkah tersebut bertujuan menghindari timbulnya pertikaian dan perselisihan internal antar anggota keluarga yang tinggal dalam satu rumah.
6. Bisa jadi itu dilakukan berdasarkan wahyu yang diturun Allah.
7. Langkah tersebut disebabkan sedikitnya jumlah pemeluk islam pada waktu itu, dan terkonsentrasinya kaum muslimin di Makkah.

Sedangkan menurut Rohimin keadaan umat Islam di Makkah dalam Al-Qur'an dapat digambarkan sebagai berikut:³⁷⁸

1. Bersikap apa adanya sebagai penerima amanat yang harus disampaikan.
2. Memberi maaf dan bersikap tidak peduli.
3. Melakukan bantahan setelah dilakukan *carahikmah* dan *mau'izhah*.
4. Mengucapkan kata-kata yang baik.

³⁷⁶Sayyid Quthb, *Tafsîr Fî Zhilâl al-Qur'ân*, ... , jilid 8, hlm. 306

³⁷⁷Abû al-'Alâ al-Maudhûdî, *et.al., Penggetar Iman di Medan Jihad*, ... , hlm. 164-169

³⁷⁸Disarikan dari ayat-ayat Makiyah antara lain: surat al-Nahl: 82, al-Nûr: 54, Yâsin: 17, asy-Syûrâ: 48, al-Mâ'idah: 13, al-Nahl: 125, al-Furqân: 63, Fushshilat: 34, al-Muzzammil: 10, al-Ghâsiyah: 22. Lihat Rohimin, *Jihad: Makna dan Hikmah*, Jakarta: Eirlangga, 2006, hlm.35

5. Menolak dengan cara yang sopan.
6. Menghindar dengan cara yang baik.
7. Tidak bersikap sebagai penguasa.

Adapun pada periode Madinah adalah fase di mana umat Islam memperoleh perlindungan serta jumlahnya bertambah, orang-orang kafir Makkah semakin terganggu dan marah dengan situasi ini, berbagai ancaman dan pengiriman pasukan dilakukan untuk memerangi umat Islam di Madinah, orang kafir Quraisy menyatakan: “*janganlah kalian bangga terlebih dahulu karena kalian bisa meninggalkan kami ke Yasrib, kami akan mendatangi kalian, lalu merenggut dan membenamkan kalian di depan rumah kalian*”.³⁷⁹ Dalam situasi yang rawan ini, kemudian Allah mengizinkan umat muslim untuk berperang, namun belum bersifat wajib.³⁸⁰ Setelah turunnya wahyu tersebut Umat Islam pun tidak tergesa-gesa untuk melakukan peperangan, mereka terlebih dahulu melakukan diplomasi sehingga orang Islam terbebas dari ancaman-ancaman orang kafir Makkah.³⁸¹

Wahyu di atas, menandai mulai diizinkan jihad dalam pengertian perang, namun masih terbatas sasaran kaum kafir dan musyrik Makkah yang telah memerangi dan menganiaya umat Islam terlebih dahulu dengan cara mengusir mereka dari Makkah tanpa alasan yang jelas. Menurut Ibnu Abbas ayat tersebut merupakan ayat pertama yang menyatakan izin untuk berjihad dalam arti perang.³⁸²

Golongan Kafir Quraisy merupakan kabilah yang kaya di Makkah, sebagaimana diketahui mereka selalu berkeinginan untuk menghentikan dakwah Nabi Muhammad, bahkan mereka berencana untuk menghancurkan kaum muslimin. Di saat yang sama, ketika mereka berdagang ke Syam, jalur perdagangan mereka adalah Madinah. Maka hal ini sangat dikawatirkan mereka akan mengintai kaum muslim agar mudah dihancurkan. Kejadian ini, mengharuskan umat Islam untuk

³⁷⁹Syaikh Shafiyyurrahmân al-Mubarakfurî, *Sirah Nabawiyah*, ..., hlm. 216

³⁸⁰Menurut Sayyi Quthb, wahyu tersebut adalah QS al-Hajj/22:39

﴿لَقَدْ يَرْضُؤُهُمْ عَلَىٰ ٱللَّهِ وَإِن تَظَلَمُوا بِأَنَّهُمْ يُقَتَلُونَ ۗ لِلَّذِينَ ٱذْنٰ

Telah diizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi, karena Sesungguhnya mereka telah dianiaya. dan Sesungguhnya Allah, benar-benar Maha Kuasa menolong mereka itu

Dalam menafsirkan ayat ini Sayyid Quthb menjelaskan bahwa kaum muslimin memiliki alasan yang kuat untuk turun berjihad di medan perang dan seharusnya orang-orang beriman merasakan ketenangan karena mendapatkan jaminan perlindungan dan pertolongan dari Allah SWT. Lihat Sayyid Quthb, *Tafsîr Fî Zhilâl al-Qur'ân*, ... , jilid 8, hlm. 123

³⁸¹Syaikh Shafiyyurrahmân al-Mubarakfurî, *Sirah Nabawiyah*, ..., hlm. 218

³⁸²Rohimin, *Jihad: Makna dan Hikmah*, Jakarta: Eirlangga, 2006, hlm. 43

selalu waspada terhadap ancaman dari orang kafir Makkah, pada bulan Sya'ban tahun 2 hijriyah, Allah SWT telah mewajibkan jihad berperang kepada umat Islam.³⁸³

Maka pada bulan Rajab 2 Hijriyah, bertepatan dengan Januari 624 Masehi, Nabi Muhammad mengirimkan Abdullâh bin Jahsy al-Asadî ke Nahkalah bersama dua belas Muhajirin untuk menyelidiki rombongan dagang kuffar Quraisy. Setelah sampai Nahkalah ia memergoki rombongan dagang Quraisy yang membawa kismis, kulit dan berbagai macam dagangan. Abdullah bin Jahsy menghadang mereka setelah berdiskusi dengan kedua belas sahabat Muhajirin tersebut. Dalam perang kecil ini,³⁸⁴ Amar bin al-Ḥadramî, dari golongan Quraisy meninggal karena terkena panah, Ustmân dan al-Ḥakam ditawan serta seluruh barang dagangan mereka dibawa ke Madinah sebagai rampasan perang.³⁸⁵

Setelah mereka sampai Madinah, Nabi tidak sependapat dengan yang mereka lakukan. Beliau bersabda: “*aku tidak memerintahkan kalian untuk berperang pada bulan suci*”. Nabi Muhammad tidak mau menerima barang dagangan dan dua tawanan tersebut, hingga Allah memberi wahyu QS al-Baqarah/2:217 yang menetapkan dan mengakui kehormatan bulan haram serta menetapkan bahwa berperang pada bulan itu merupakan dosa besar akan tetapi bahwa orang-orang musyriklah yang lebih berdosa dari orang-orang Islam yang melakukan perang pada bulan suci, karena mereka telah kafir kepada Allah, menghalangi umat Islam hidup di jalan Allah, menghalangi masuk Makkah (*Masjid al-Ḥarâm*) serta mengusir umat Islam dari Makkah, yang mana hal itu lebih besar dosanya dari pada membunuh.³⁸⁶

Setelah adanya perang kecil antara rombongan dagang Quraisy dengan orang Islam yang dipimpin oleh Abdullah bin Jahsy ini, orang-orang kafir Makkah mulai ketakutan, karena jalur perdagangan mereka ke Syam melalui wilayah kekuasaan umat Islam, mereka menganggap bahwa umat Islam adalah ancaman yang berkelanjutan. Akhirnya para pembesar dan pemimpin mereka bertekad untuk mengancam umat Islam dan menghabisi mereka di tempat tinggalnya masing-masing. Tekad inilah yang kemudian mengilhami mereka untuk berperang di

³⁸³Rohimin, *Jihad: Makna dan Hikmah*, Jakarta: Eirlangga, 2006, hlm. 223

³⁸⁴Perang kecil ini terjadi karena pasukan Abdullâh bin Jahsy mengira bahwa hari itu adalah hari terakhir bulan Jumâdi al-Akhîr. Akan tetapi, ternyata hari itu adalah tanggal satu bulan Rajab –salah satu bulan haram- yang sangat diagungkan oleh bangsa Arab, dan Islam juga menghormatinya dan mengakui kehormatannya. Lihat Sayyid Quthb, *Tafsîr Fî Zhilâl al-Qur'ân*, ... , jilid 1, hlm. 268

³⁸⁵Syaikh Shafiiyurrahmân al-Mubarakfurî, *Sirah Nabawiyah*, ..., hlm. 221-222

³⁸⁶Sayyid Quthb, *Tafsîr Fî Zhilâl al-Qur'ân*, ... , jilid 1, hlm. 268

Badar, yang kemudian populer dengan istilah *Ma'rokatu Badrin al-Kubrâ*.³⁸⁷

Berdasarkan historisitas jihad periode Madinah diatas, pengertian jihad lebih cenderung pada peperangan, hal ini terbukti dengan banyaknya peperangan umat Islam dengan orang-orang kafir Makkah yang telah menganiaya dan mengusirnya dari kampung halaman mereka.

Melihat peristiwa-peristiwa yang terjadi, di antaranya diutusnya Abdullâh bin Jahsyi oleh Rasulullah SAW, menurut Sayyid Quthb makin menguatkan pendapat bahwa jihad lebih bersifat ofensif dari pada sekedar defensif membela diri. Jihad secara defensif hanya dimaknai oleh orang-orang yang ciut nyalnya di hadapan realitas kekikinian yang mengkerdikan umat Islam dan menghinakannya dan di hadapan tuduhan kaum orientalis yang menuduh jihad hanya bersifat kekerasan dan pertumpahan darah.³⁸⁸

4. *al-Qitâl* (Perang) Menurut Sayyid Quthb

Dalam tahapan jihad, Sayyid Quthb sependapat dengan pembagian tahapan jihad yang diungkapkan oleh Imâm Ibnu al-Qayyim al-Jauziyyah dalam karyanya *Zâd al-Ma'âd*. Sayyid Quthb menjadikan qitâl, yaitu memerangi kaum kafir sebagai tahapan terakhir dalam jihad.

Dalam uraiannya mengenai tahapan jihad, Sayyid Quthb mengutip pendapat Imâm Ibnu al-Qayyim al-Jauziyyah yang menjelaskan bahwa selama belasan tahun pasca kenabian, secara bertahap Nabi Muhammad konsisten menyebarluaskan dakwahnya tanpa pertumpahan darah, dan tanpa menerima upah. Nabi Muhammad diperintahkan Allah untuk senantiasa menjaga harga diri, bersabar dan mudah memaafkan. Kemudian Allah mengizinkan beliau untuk berhijrah, dan lalu mengizinkannya untuk berperang. Selanjutnya, Allah menitahkan beliau agar melawan pihak yang memeranginya dan menahan diri dari berperang terhadap pihak yang bertentangan namun tidak mengangkat senjata. Barulah kemudian Allah memerintahkan untuk berjibaku memerangi kaum musyrik, supaya agama itu semata-mata milik Allah.³⁸⁹

Berdasarkan pemaparan di atas, kita mendapatkan bahwa Sayyid Quthb membagi tahapan qitâl ke dalam empat tahapan. Ke empat tahapan itu adalah larangan berperang, kemudian diizinkan, lalu diperintahkan berperang melawan pihak yang memulai perang, setelah itu diperintahkan berperang terhadap semua kaum musyrik.³⁹⁰

³⁸⁷ Syaikh Shafiyyurrahmân al-Mubarakfurî, *Sirah Nabawiyah*, ..., hlm. 223

³⁸⁸ Abû al-'Alâ al-Maudhûdî, *et.al., Penggetar Iman di Medan Jihad*, ..., hlm. 172

³⁸⁹ Abû al-'Alâ al-Maudhûdî, *et.al., Penggetar Iman di Medan Jihad*, ..., hlm. 137

³⁹⁰ Abû al-'Alâ al-Maudhûdî, *et.al., Penggetar Iman di Medan Jihad*, ..., hlm. 162

Ayat yang melarang kaum muslimin mengobarkan perang adalah QS al-Nisâ'/4:77

وَنَنْهَيْهِمْ فَرِيْقًا إِذَا الْفِتْنَالُ عَلَيْهِمْ كُنِبَ فَهَاتَا الرَّكُوعَ وَآتُوا الصَّلَاةَ وَأَقِيمُوا أَيْدِيَكُمْ كُفُؤًا لَهُمْ قِيلَ الَّذِينَ إِلَى تَرَأَلَمْ
 مَا مَتَعْتُمْ قُلُوبًا قَرِيْبًا جَلَّ إِلَى أَحْرَتَنَا لَوْلَا الْفِتْنَالُ عَلَيْنَا كَتَبْتَلَمْ رَبَّنَا وَقَالُوا أَحْشِيَةً أَشَدَّ وَأَلَّهِ كَخَشِيَةِ النَّاسِ يَخْشَى
 ﴿٧٧﴾ فِتْيَالًا تَظْلَمُونَ وَلَا أَتَقَى لَمَنْ خَيْرٌ وَالْآخِرَةُ قَلِيْلٌ الدُّنْيَا

Tidakkah kamu perhatikan orang-orang yang dikatakan kepada mereka: "Tahanlah tanganmu (dari berperang), dirikanlah sembahyang dan tunaikanlah zakat!" setelah diwajibkan kepada mereka berperang, tiba-tiba sebahagian dari mereka (golongan munafik) takut kepada manusia (musuh), seperti takutnya kepada Allah, bahkan lebih sangat dari itu takutnya. mereka berkata: "Ya Tuhan Kami, mengapa Engkau wajibkan berperang kepada kami? mengapa tidak Engkau tangguhkan (kewajiban berperang) kepada Kami sampai kepada beberapa waktu lagi?" Katakanlah: "Kesenangan di dunia ini hanya sebentar dan akhirat itu lebih baik untuk orang-orang yang bertakwa, dan kamu tidak akan dianiaya sedikitpun.

Menurut Sayyid Quthb, dalam ayat ini Allah SWT menunjukkan keheranan terhadap sikap orang-orang yang dahulu begitu bersemangat untuk berperang dan meminta agar perang segera diwajibkan ketika mereka masih di Makkah mendapatkan gangguan, tekanan dan fitnah dari kaum musyrikin. Ketika itu mereka belum diizinkan berperang karena suatu hikmah yang dikehendaki Allah SWT. Akan tetapi, setelah tiba saat yang tepat yang telah ditentukan Allah, kondisi pun sudah cocok, dan diwajibkan perang *fi sabilillâh* atas mereka, tiba-tiba segolongan dari mereka sangat sedih dan takut kepada orang-orang yang diperintahkan untuk diperangi, ketakutan mereka seperti takutnya kepada Allah, bahkan mereka lebih takut lagi kepada manusia dari pada takutnya mereka kepada Allah SWT.³⁹¹

Setelah berlalunya periode ini, lalu Allah SWT menurunkan ayat yang mengizinkan kaum muslimin untuk melakukan perlawanan, yaitu QS al-Hajj/22:39

﴿٧٨﴾ لَقَدْ يَرْجُوْهُمْ عَلَى اللّٰهِ وَانْظَمُوا بِاَنَّهُمْ يُقْتَلُوْنَ لِلَّذِيْنَ اٰذَنَ

Telah diizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi, karena Sesungguhnya mereka telah dianiaya. dan Sesungguhnya Allah, benar-benar Maha Kuasa menolong mereka itu,

Dalam uraiannya mengenai ayat ini, Sayyid Quthb menyatakan bahwa orang-orang yang beriman memiliki alasan kuat untuk turun ke

³⁹¹Sayyid Quthb, *Tafsîr Fî Zhilâl al-Qur'ân*, ... , jilid III, hlm. 26-27

medan perang. Hal itu karena mereka membawa misi kemanusiaan yang besar, di mana kebajikannya bukan hanya kembali kepada diri sendiri, namun berkahnya kembali kepada seluruh kekuatan orang-orang beriman. Dan di dalamnya terdapat jaminan kebebasan berakidah dan beribadah. Jaminan ini didapatkan oleh karena mereka diusir dari negeri-negeri mereka sendiri tanpa alasan yang benar.³⁹² Pada penjelasan ini, Sayyid Quthb menegaskan bolehnya berperang dikarenakan berbagai macam bentuk kezholiman yang telah dilakukan kaum musyrikin kepada orang-orang muslim. Di antara bentuk kezholiman tersebut adalah diusirnya kaum muslimin dari Makkah tanpa alasan yang masuk akal.

Pada tahapan berikutnya diwajibkan berperang bagi kaum muslimin guna menghadapi pihak-pihak yang memerangi mereka dan tidak melakukan perlawanan terhadap pihak-pihak yang tidak memerangi mereka. Dalam konteks ini, dititahkan kepada kaum muslimin pada QS al-Baqarah/2:190,

﴿الْمُعْتَدِينَ ۚ يُحِبُّ لَأَلَّهِ إِنْ تَعَدُّوْا وَلَا يُقْتَلُوْا نَكْمَ الَّذِيْنَ أَلَّهِ سَبِيْلٍ فِيْ وَقْتِلُوْا﴾

Dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu, (tetapi) janganlah kamu melampaui batas, karena Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas.

Mengenai ayat ini, Sayyid Quthb menegaskan bahwa kaum muslimin memiliki hak untuk tidak difitnah dan dimurtadkan dari akidahnya dengan jalan apapun, baik dengan gangguan, rayuan, maupun dengan membuat peraturan dan perundang-undangan yang dapat menghalangi manusia dari menerima dan mengikuti petunjuk Allah SWT. Maka, menjadi kewajiban bagi kaum muslimin untuk membela diri mereka dengan menggunakan kekuatan dalam menghadapi orang yang hendak menyakiti dan memfitnah mereka, demi terjaminnya kebebasan berakidah dan terlindunginya orang-orang yang telah menerima petunjuk dari Allah SWT.³⁹³ orang-orang yang memerangi Nabi dan kaum muslimin merupakan orang-orang yang menghalangi kebebasan manusia untuk beribadah; melaksanakan perintah Allah. Oleh karena itu, mereka harus dihadapi dengan kekuatan fisik sebagai bentuk perlawanan.

Setelah melalui tahapan ini, barulah kaum muslimin diwajibkan berjibaku melawan kaum musyrikin secara totalitas. Hal ini sebagaimana QS al-Taubah/9:36,

﴿كَأَفَّا يُقْتَلُوْا نَكْمَ كَمَا كَافَّةَ الْمُشْرِكِيْنَ ۚ وَقْتِلُوْا.....﴾

³⁹² Sayyid Quthb, *Tafsîr Fî Zhilâl al-Qur'ân*, ... , jilid 8, hlm. 123

³⁹³ Sayyid Quthb, *Tafsîr Fî Zhilâl al-Qur'ân*, ... , jilid 1, hlm.222

... dan perangilah kaum musyrikin itu semuanya sebagaimana merekapun memerangi kamu semuanya ...

Pada ayat ini, terdapat perintah untuk memerangi kaum musyrikin tanpa pengecualian seorang pun dari mereka karena memang mereka memerangi kaum muslimin juga tanpa mengecualikan seorang pun dari kaum muslimin. Peperangan ini sebenarnya adalah peperangan antara kemusyrikan dan tauhid, antara kekafiran dan keimanan, serta antara petunjuk dan kesesatan. Peperangan antara dua pasukan berbeda yang tidak mungkin terdapat perdamaian abadi di antara keduanya. Karena pertentangan mereka bukan karena pada penampilan dan bukan bersifat parsial. Bukan karena perbedaan kepentingan yang mungkin dapat didamaikan, dan bukan pula dibatasi oleh batas-batas yang dapat dipertemukan.³⁹⁴

Dari uraian tentang tahapan jihad ini, kita mendapatkan bahwa Sayyid Quthb tidak serampangan dan bukan tanpa aturan dalam menerapkan jihad qitâl. Akan tetapi, ia mengikuti manhaj para ulama yang sebelumnya yang mengaskan bahwa jihad qitâl memiliki tahapan-tahapan yang logis. Karena pada dasarnya kaum muslimin harus menjaga perdamaian dengan kaum yang lainnya. Akan tetapi di saat bersamaan, kaum muslimin tidak boleh tinggal diam atas orang-orang yang menzholimi mereka dengan menghalangi ataupun mengganggu kebebasan ibadah, mengusir dari kampung halaman tanpa alasan yang jelas. Jika demikian, maka kaum yang arogan tersebut harus dihadapi dengan jihad untuk menjaga izzah islam.

D. Penafsiran Ibnu Katsîr Tentang Jihad

Mengetahui penafsiran Ibnu Katsîr mengenai jihad, maka akan ditelusuri melalui penafsiran Ibnu Katsîr terhadap kata jihad itu sendiri.

1. Jihad dan Derivasi³⁹⁵nya

Sebagaimana diuraikan pada bab sebelumnya, kata jihad dan derivasinya disebutkan pada banyak tempat dalam Al-Qur'an.³⁹⁶ Mengingat bahwa Al-Qur'an adalah kitab yang diturunkan

³⁹⁴Sayyid Quthb, *Tafsîr Fî Zhilâl al-Qur'ân*, ... , jilid 7, hlm.349

³⁹⁵Dalam ilmu linguistik, derivasi adalah proses pembentukan kata yang menghasilkan leksem baru (menghasilkan kata-kata yang berbeda dari paradigma yang berbeda); pembentukan derivasi bersifat tidak dapat diramalkan. Konsep derivasi berkaitan dengan dengan kaidah sintaktik, tidak otomatis, tidak sistematis, bersifat optional/sporadis serta mengubah identitas leksikal. Lihat dalam <https://id.m.wikipedia.org> diakses pada 20 Oktober 2018

³⁹⁶Kata *ja-ha-da* dengan berbagai macam derivasinya tertulis di dalam Alquran sebanyak 41 kali. Lihat Muḥammad Fu'âd 'Abd al-Bâqî, *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâzh al-Qur'ân al-Karîm*, (Kairo: Dâr al-Hadîts, 1364 H), hlm. 224-225

secara berangsur-angsur sebagai proses dialog antara Tuhan dan manusia dengan segala permasalahannya pada masa itu, maka tidak menutup kemungkinan seluruh kata-kata itu memiliki makna yang berbeda sesuai dengan konteks diturunkannya ayat tersebut. Untuk mengetahui perbedaannya perlu terlebih dahulu kita inventarisasi derivasi dari kata tersebut yang terdapat di dalam Al-Qur'an, dengan begitu kita akan mengetahui makna dan perbedaan dari setiap kata-kata itu.

Secara bahasa, jihad berasal dari kata *al-juhd* yaitu upaya dan kesulitan.³⁹⁷ Kata jihad juga berasal dari akar kata *ja-ha-da* yang berarti “mengerahkan upaya”, dengan demikian, jihad berarti berjuang keras dan secara tepat melukiskan usaha maksimal yang dilakukan oleh seseorang untuk melawan sesuatu yang keliru. Di dalam Al-Qur'an banyak kita temukan kata jihad dengan berbagai macam derivasinya, yaitu:

1) *Fi'il Mâdhî*, terdiri dari 3 bentuk derivasi, yaitu:

a) *جَاهَدَ (Jâhada)*, kata ini terdapat dalam Q.S al-Taubah/9:19,

فِي وَجْهِهِدِ الْأَخْرُ وَالْيَوْمِ بِاللَّهِ آمَنَ كَمَنْ الْحَرَامِ الْمَسْجِدِ وَعِمَارَةَ الْحَاجِّ سَقَايَةً أَجَعَلْتُمْ
 ﴿الظَّالِمِينَ الْقَوْمِ يَهْدَى لَا وَاللَّهِ اللَّهُ عِنْدَ يَسْتَوُونَ لَا اللَّهُ سَبِيلِ

Apakah (orang-orang) yang memberi minuman orang-orang yang mengerjakan haji dan mengurus Masjid al-haram kamu samakan dengan orang-orang yang beriman kepada Allah dan hari kemudian serta berjihad di jalan Allah? mereka tidak sama di sisi Allah; dan Allah tidak memberi petunjuk kepada kaum yang zalim

Kata *jâhada* dalam ayat ini adalah sebagai bantahan kepada orang-orang musyrik yang mengatakan bahwa memakmurkan *baitullâh* dan mengurus minum untuk orang-orang yang melakukan ibadah haji adalah lebih baik dari pada orang-orang yang beriman dan berjihad.³⁹⁸

Ibnu Katsîr tidak memberikan penjelasan yang mendalam mengenai jihad yang dimaksud oleh ayat ini, ia hanya mengutip penafsiran al-‘Aufi dari Ibnu ‘Abbas bahwa arti *jâhada* dalam ayat ini adalah berjihad bersama Rasulullah SAW.³⁹⁹

³⁹⁷ Sayyid Sâbiq, *Fiqh al-Sunnah*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1998, juz III, hlm. 27

³⁹⁸ Ibnu Katsîr, *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Azhîm*, ... , jilid II, hlm. 325

³⁹⁹ Ibnu Katsîr, *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Azhîm*, ... , jilid II, hlm. 325

Isyarat lain pada ayat ini, bahwa jihad bisa dilakukan dengan berbagai macam cara termasuk di antaranya memakmurkan *masjid al-harâm*. Isyarat ini berangkat dari penafsiran Ibnu Katsîr bahwa memakmurkan *baitullâh* dan mengurus minum untuk orang-orang yang melakukan ibadah haji tidak akan bermanfaat bagi orang-orang musyrik selama mereka tidak beriman kepada Allah SWT. Akan tetapi jika mereka beriman, maka perbuatan tersebut akan memberikan manfaat bagi mereka.

b) *جَاهِدَاكَ* (*jâhadâka*), terdapat dalam Q.S Luqmân/31:15,

﴿... تَطِعُهُمْ أَفْلَا عِلْمٌ بِهِ ۗ لَكَ لَيْسَ مَا بِي تُشْرِكُ أَنْ عَلَىٰ جَهْدِ الْكَوَانِ ۗ﴾

Dan jika keduanya memaksamu untuk mempersekutukan dengan aku sesuatu yang tidak ada pengetahuanmu tentang itu, Maka janganlah kamu mengikuti keduanya ...

Kata *جَاهِدَاكَ* (*jâhadâka*) terambil dari kata *juhd* yang artinya kemampuan. Patron kata yang digunakan dalam ayat ini menggambarkan adanya upaya sungguh-sungguh dari kedua orang tua (ini ditandai dengan ditambahkan huruf alif pada akhir kata).⁴⁰⁰ Di dalam penafsirannya Ibnu Katsîr memberikan makna *jâhadâka* dalam ayat ini dengan *harshan 'alaika*⁴⁰¹ (memaksamu). Menurut Ibnu Katsîr, ini adalah ayat yang memerintahkan untuk berbakti dan santun kepada kedua orang tua. Kewajiban utama seorang anak adalah mematuhi kedua orang tuanya, kecuali apabila kedua orang tuanya mengarahkannya untuk menjauhi agama Allah dengan cara mempersekutukan-Nya, maka keduanya tidak wajib dipatuhi. Akan tetapi menurut Ibnu Katsîr ketidapatuhan tersebut harus diiringi dengan sikap hormat kepada keduanya.⁴⁰² Kata *jâhadâka* juga terdapat di dalam QS. al-Ankabût/29: 29 dengan substansi dan makna yang sama dengan QS. Luqmân/31:15. Dari uraian ini, kita dapatkan bahwa jihad pada ayat ini berarti upaya secara sungguh-sungguh meraih apa yang diinginkan.

⁴⁰⁰M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, Vol 10, hlm. 302

⁴⁰¹*harshan 'alaika* di dalam beberapa kamus Arab berarti menjadikanmu tamak. Lihat Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir Kamus Arab Indonesia*, Surabaya: Pustaka Progressif, 1984, hlm. 254. Lihat juga *al-Munjid fî al-Lughah wa al-A'lâm*, Beirut: Dâr al-Masyriq, 1986, hlm. 126

⁴⁰²Ibnu Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm, ...*, jilid III, hlm. 413

c) جَاهِدُوا (jâhadû), kata ini terdapat di dalam QS al-Baqarah/2:218 dan QS al-Hujurât/49:15, Dalam QS al-Baqarah/2:218 disebutkan,

رَوَّاهُ اللَّهُ رَحْمَةً لِّرَجُلٍ أُوْتِيَكَ اللَّهُ سَبِيلًا فِي وَجْهِهِ وَأَهْلُ جُرُوعِهِ وَأُولَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ إِنَّ

رَّحِيمٌ غَفُورٌ

Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang yang berhijrah dan berjihad di jalan Allah, mereka itu mengharapkan rahmat Allah, dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Digunakannya *fi'il mādhi* dalam bentuk *jâhadû* dalam ayat ini karena orang-orang yang berjihad di jalan Allah sangatlah banyak, dan mereka berjihad tiada henti dengan mencurahkan apa yang mereka miliki sampai tercapai apa yang dituju. Ibnu katsîr tidak menjelaskan secara rinci arti kata *jâhadû* di dalam ayat ini, namun menurutnya jihad dalam ayat ini sangat erat hubungannya dengan keteguhan hati karena disandingkan dengan kata *hâjarû* (berhijrah) yaitu meninggalkan kampung halaman mereka karena diusir oleh orang-orang musyrikin.⁴⁰³

2. *Fi'il mudhâri'*, terdiri dari 4 bentuk derivasi:

a) يُجَاهِدُوا (yujâhidu), kata ini terdapat di dalam QS al-Ankabût/29:6,

الْعَالِمِينَ عَنِ لَعْنَةِ اللَّهِ إِنْ لَنْفَسِهِ تَجَاهِدُوا فَإِنَّمَا جَاهِدُوا وَمَنْ

Dan Barangsiapa yang berjihad, maka Sesungguhnya jihadnya itu adalah untuk dirinya sendiri. Sesungguhnya Allah benar-benar Maha Kaya (tidak memerlukan sesuatu) dari semesta alam.

Makna dari kata *yujâhidu linafsihî* dalam ayat ini menurut Ibnu katsîr adalah *ya'ûdu naf'a 'amalihi 'alâ nafsihi* (kembaliannya manfaat dari amalan yang dikerjakan oleh seorang manusia kepada dirinya sendiri), adapun maksud dari jihad di sini menurutnya adalah berjihad dengan mengerjakan perbuatan yang baik.⁴⁰⁴

b) يُجَاهِدُوا (yujâhidû), kata ini terdapat dalam QS al-Taubah/9:44,

لِيَمُوتُوا وَاللَّهُ وَأَنْفُسِهِمْ بِأَمْوَالِهِمْ يُجَاهِدُوا وَأَنْ أَلَا خِرُوا الْيَوْمَ بِاللَّهِ يُؤْمِنُونَ الَّذِينَ يَسْتَعِذُّونَكَ لَا

بِالْمُتَّقِينَ

⁴⁰³ Ibnu Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, ... , jilid I, hlm. 245

⁴⁰⁴ Ibnu Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, ..., jilid III, hlm. 377

Orang-orang yang beriman kepada Allah dan hari Kemudian, tidak akan meminta izin kepadamu untuk tidak ikut berjihad dengan harta dan diri mereka. dan Allah mengetahui orang-orang yang bertakwa.

Kata *يُجَاهِدُوا* dalam ayat ini menandakan *jama'* (karena kata jihad dalam ayat initeruju kepada orang-orang yang beriman kepada Allah dan hari akhir).Makna berjihad dalam ayat ini menurut Ibnu katsîr di dalam tafsirnya adalah berperang. Menurutnya, orang-orang yang beriman kepada Allah dan Rasul-Nya tidak akan meminta izin untuk tidak ikut berperang, karena mereka memandang bahwa hal tersebut merupakan sarana untuk mendekatkan diri kepada Allah. Maka ketika ada seruan untuk berperang, mereka pasti akan langsung melaksanakannya.⁴⁰⁵ Tetapi, apabila dilihat dengan teliti, diikutkan kata *biamwâlihim waanfusihi* setelah kata *yujâhidu* mengindikasikan bahwa jihad berperang tidak harus dilakukan dalam bentuk mengangkat senjata, tetapi juga bisa dilakukan dengan memberikan sumbangan harta untuk keperluan perang.

c) *يُجَاهِدُونَ* (*yujâhidûna*), ini terdapat dalam QS al-Mâidah/5:54,

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ يَتَّبِعُوْنَ الرَّسُوْلَ لَمَّا قَالَ لِيَ كُوْفِرُوْا بِاللّٰهِ الَّذِيْ فَطَرَكُمْ وَاَنْتُمْ كٰفِرُوْنَ ۗ
 يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ يَتَّبِعُوْنَ الرَّسُوْلَ لَمَّا قَالَ لِيَ كُوْفِرُوْا بِاللّٰهِ الَّذِيْ فَطَرَكُمْ وَاَنْتُمْ كٰفِرُوْنَ ۗ
 لَا يَمْلِكُوْنَ شَيْۤآءًا سُوْٓىۤ مَا يَخَافُوْنَ ۗ وَاللّٰهُ سَبِيْلٌ فِىۡ جَهَنَّمَ ۗ عَلٰٓى اَعْزٰٓىۤمِ الْمُوْمِنِيْنَ ... ﴿٥٤﴾

Hai orang-orang yang beriman, Barangsiapa di antara kamu yang murtad dari agamanya, Maka kelak Allah akan mendatangkan suatu kaum yang Allah mencintai mereka dan mereka pun mencintaiNya, yang bersikap lemah lembut terhadap orang yang mukmin, yang bersikap keras terhadap orang-orang kafir, yang berjihad dijalan Allah...

Kata *yujâhidûna* (berjihad) dalam ayat ini ditafsirkan oleh Ibnu katsîr dengan *thâ'atillâh wa iqâmat al-hudûd wa qitâlî a'dâ'ihî wa al-amri bi al-ma'rûf wa al-nahyi 'an al-munkar* (taat kepada Allah, menegakkan hukum-hukumNya, memerangi musuh-musuhNya, menyeru orang untuk melakukan kebaikan, dan melarang mereka dari melakukan kemungkaran). Ibnu katsîr menjelaskan bahwa ini adalah ayat yang menerangkan tentang sifat Rasulullah saw yang banyak senyum dan banyak berperang. Dengan kata lain, beliau selalu bersikap kasih sayang dan lemah lembut kepada kekasih-kekasihnya (kaum muslim) dan sangat tegas sekaligus keras terhadap musuh-musuhnya. Begitu pun dengan orang-orang yang bersamanya (para sahabat) juga memiliki sifat yang sama. Mereka tidak pernah mundur setapakpun dari

⁴⁰⁵ Ibnu Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, ..., jilid II, hlm. 343

prinsip mereka, dan mereka selalu konsisten memegang prinsip ini tanpa takut dengan siapapun yang mengancam, menghalangi dan mengolok-olok serta mencela prinsip dan keimanan mereka.⁴⁰⁶

Dari penjelasan ini, kita melihat bahwa jihad dilakukan dengan berbagai macam cara dan berbagai macam tingkatan, yaitu jihad dalam mentaati Allah SWT dengan melaksanakan segala perintahNya, berikutnya dengan memunculkan kepedulian antar sesama muslim melalui dakwah *ma'rûf nahi munkar*, dan puncaknya adalah memerangi musuh-musuh agama yang hendak melakukan konfrontasi melalui peperangan fisik.

d) *تُجَاهِدُونَ* (tujâhidûna), kata ini terdapat dalam QS al-Shaff/61:11,

كُنْتُمْ إِنْ لَكُمْ خَيْرٌ دَلِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ يَا مَوَالِكُمْ أَلَلَّهِ سَبِيلٍ فِي وَتُجَاهِدُونَ وَرَسُولِهِ بِاللَّهِ تَوَمُّونَ

تَعَامُونَ ﴿١١﴾

(yaitu) kamu beriman kepada Allah dan RasulNya dan berjihad di jalan Allah dengan harta dan jiwamu. Itulah yang lebih baik bagimu, jika kamu mengetahui.

Dalam tafsirnya, Ibnu katsîr tidak menjelaskan makna jihad dalam ayat ini, akan tetapi dari aspek *munâsabah al-âyah* dia mengungkapkan bahwa berjihad dengan harta dan nyawa adalah sebuah perniagaan yang menyelamatkan pelakunya dari azab, memasukkannya kedalam surga, menghindarinya dari kemiskinan, serta memberikannya kedudukan yang tinggi.⁴⁰⁷

Dari beberapa penjelasan di atas dapat disimpulkan pada dasarnya makna kata jihad dalam bentuk *fi'il mudhârî'* memiliki substansi yang sama, yaitu berjuang dengan segala upaya yang dimiliki untuk menjadi pribadi yang lebih baik dalam ketaatan kepada Allah, serta meninggikan agama Allah melalui perang sebagai pilihan terakhir, dan berbuat kebaikan baik dengan tenaga, lisan, pikiran, dan harta. Adapun Penambahan huruf *ta'*, *alîf*, *wau* dan *nûn* hanya menunjukkan jumlah pelaku jihad itu sendiri tanpa mengubah substansi dari makna jihad tersebut.

3. *Fi'il amr*, terdiri dari 3 bentuk derivasi:

a) *جَاهِدْ* (jâhid), kata ini terdapat di dalam QS al-Taubah/9:73,

⁴⁰⁶ Ibnu Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, ..., jilid II, hlm. 69

⁴⁰⁷ Ibnu Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, ..., jilid IV, hlm. 333

﴿الْمَصِيرُونَ﴾ جَهَنَّمُ وَمَا أُوْنَهُمْ عَلَيْهِمْ وَأَغْلَظُ وَالْمُنْفِقِينَ الْكُفَّارَ جَهْدِ النَّبِيِّ يُتَأْتِيهَا

Hai Nabi, berjihadlah (melawan) orang-orang kafir dan orang-orang munafik itu, dan bersikap keraslah terhadap mereka. tempat mereka ialah Jahannam dan itu adalah tempat kembali yang seburuk-buruknya.

Kata *jâhid* (perintah kepada satu orang) pada ayat ini digunakan karena perintah Allah ini tertuju hanya kepada Rasulullah SAW. Arti jihad dalam ayat ini menurut Ibnu Katsîr adalah berjihad melawan orang-orang kafir dan munafik dengan bersikap keras kepada mereka, sebagaimana Allah juga menyuruh untuk bersikap lemah lembut terhadap orang-orang mukmin. Untuk menjelaskan maksud dari bersikap keras dalam ayat ini, Ibnu Katsîr mengutip beberapa penafsiran dari para sahabat. Di antaranya penafsiran Ibnu Mas'ûd yang mengatakan maksud dari berjihad di sini adalah *dengan menggunakan tangan, jika tidak mampu, maka dengan memperlihatkan wajah muram*. Penafsiran lainnya datang dari Ibnu 'Abbas yang mengatakan maksud dari berjihad disini adalah *melawan orang-orang kafir dengan menggunakan pedang, dan melawan orang-orang munafik dengan menggunakan lisan*⁴⁰⁸, serta tidak menampakkan kelembutan kepada mereka.

Penafsiran lainnya juga dilakukan oleh al-Dhahhâk yang mengatakan bahwa makna berjihad dalam ayat ini adalah *perangilah orang-orang kafir dengan menggunakan pedang, dan bersikap keraslah kepada orang-orang munafik melalui ucapan, yang demikian itu merupakan jihad melawan mereka*. Tetapi ada juga yang berpendapat bahwa ketiga pendapat di atas tidak bertentangan antara yang satu dengan yang lain.⁴⁰⁹

b) جَاهِدْهُمْ (jâhidhum), kata ini terdapat dalam QS al-Furqân/25:52,

﴿كَبِيرًا﴾ جِهَادًا بِهِ ءَوْجِهْدُهُمُ الْكُفْرِينَ تَطْعَفَلَا

Maka janganlah kamu mengikuti orang-orang kafir, dan berjihadlah terhadap mereka dengan Al Quran dengan Jihad yang besar.

Ditambahkannya pada *fi'il amr* dalam ayat ini menandakan perintah jihad di sini tertuju kepada seluruh umat Islam, adapun

⁴⁰⁸Menurut al-Suyûthî, jihad dengan lisan adalah jihad yang paling mudah dilaksanakan, yakni dengan mengajak kaum non Muslim kepada jalan yang benar, dan hal ini tidak serumit jihad dengan menggunakan harta dan benda serta nyawa. Lihat Jalâluddîn al-Suyûthî, *Syarh Imâm al-Nasâ'i*, Beirut: Dâr Kutub al-'Ilmiyyah, 1991, Juz II, hlm. 280

⁴⁰⁹Ibnu Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, ..., jilid II, hlm. 352

ditambahkannya ۞ setelah perintah berjihad mengindikasikan bahwa makna berjihad dalam ayat ini adalah berjihad menggunakan Al-Quran. Perintah berjihad menggunakan Al-Qur'an senada dengan firman Allah QS al-taubah/9:73 yang memerintahkan Nabi untuk berjihad dengan perang kepada kaum kafir dan berjihad dengan lisan kepada kaum munafik. Demikian pendapat Ibnu Katsîr tentang makna ayat di atas yang ia rujuk kepada Ibnu 'Abbas.⁴¹⁰

c) جَاهِدُوا (jâhidû), kata ini terdapat dalam QS al-taubah/9:41,

كُنْتُمْ إِنْ لَكُمْ خَيْرٌ لِّكُمْ اللَّهُ سَبِيلٌ فِي وَأَنْفُسِكُمْ بِأَمْوَالِكُمْ وَجَهْدُكُمْ وَأَوْثِقَالاً خِفَافاً أَنْفِرُوا
تَعْلَمُونَ

Berangkatlah kamu baik dalam Keadaan merasa ringan maupun berat, dan berjihadlah kamu dengan harta dan dirimu di jalan Allah. yang demikian itu adalah lebih baik bagimu, jika kamu mengetahui.

Perintah berjihad dalam bentuk *jama'* pada ayat ini menandakan bahwa, perintah jihad di sini ditujukan kepada seluruh umat Islam agar berjihad bersama Rasulullah SAW. Ibnu Katsîr tidak menafsirkan kata jihad dalam ayat ini secara spesifik dengan "berperang", walaupun kata sebelumnya *infirû khifâfan wa tsiqâlan* adalah kata yang berhubungan erat dengan peperangan. Hanya saja Ibnu Katsîr banyak mengurai tentang tafsir kata tersebut. Menurutnya perintah jihad harus dilaksanakan oleh kaum muslim bagaimana pun kondisinya baik dalam kondisi lapang maupun sempit, mudah maupun susah, tua ataupun muda, kaya atau miskin. Akan tetapi menurut al-Saddî sebagaimana yang disebutkan oleh Ibnu Katsîr, ayat ini mansûkh dengan QS al-Taubah/9:91 yang menegaskan bahwa tidak mengapa kaum muslim meninggalkan jihad bagi orang-orang lemah, sakit, dan bagi orang-orang yang tidak memiliki apa-apa untuk dinafkahkan dalam rangka jihad mâl, ayat ini di mansûkh karena banyak para sahabat yang merasa keberatan dengan kondisi mereka pada waktu itu.⁴¹¹

Kata jihad di dalam ayat ini diartikan oleh Ibnu Katsîr dengan *al-nafaqah fî sabîlihî* (berinfak di jalan-Nya). Mengenai sebab turunnya ayat ini, Ibnu Katsîr menuliskan sebuah kisah yang diceritakan oleh Mu'tamîr bin Sulaiman dari ayahnya bahwa ada sekelompok orang yang berpura-pura sakit dan renta, lalu mereka berkata: kami tidak berdosa

⁴¹⁰ Ibnu Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, ..., jilid III, hlm. 301

⁴¹¹ Abû al-Fidâ Ismâ'il bin Katsîr al-Dimasyqî, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, ..., jilid VII, hlm. 208

(apabila tidak berjihad), maka turunlah ayat ini. melalui ayat ini, Allah menyerukan keberangkatan yang menyeluruh bersama Rasulullah saw pada perang Tabuk untuk memerangi musuh-musuh Allah.⁴¹²

4. *Mashdar*, terdiri dari 4 bentuk, yaitu:

a) جهَاداً (jihâdan), kata ini terdapat di dalam QS al-Furqân/25:52 dan QS al-Mumtahanah/60:1. Dalam QS al-Furqân/25:52, Allah SWT berfirman;

كَبِيرًا جِهَادًا بِهٖءِ وَجَهْدَهُمُ الْكٰفِرِيْنَ تَطِعَ فَلَا

Maka janganlah kamu mengikuti orang-orang kafir, dan berjihadlah terhadap mereka dengan Al Quran dengan Jihad yang besar

Dalam Tafsirnya, Ibnu Katsîr sama sekali tidak memberikan arti dari kata *jihâdan* dalam ayat ini. Ia hanya mengutip penafsiran Ibnu 'Abbas yang menyebutkan bahwa *jihâdan kabîran* memiliki makna yang sama dengan QS. al-Taubah/9:73, sebagaimana diuraikan sebelumnya pada derivasi jihad *jâhidhum*.⁴¹³

b) جهَادِهِ (jihâdih), kata ini terdapat di dalam QS al-Hajj/22:78,

جِهَادِهِءِ حَقَّ اللّٰهِ فِيْ وَجْهٍ وَّوَجْهٍ وَّوَجْهٍ ...

Dan berjihadlah kamu pada jalan Allah dengan Jihad yang sebenarnya.

Makna jihad dalam ayat ini menurut penafsiran Ibnu Katsîr adalah totalitas perjuangan, baik dengan harta benda, lisan, maupun dengan jiwa. Adapun fungsi kata *jihâdihî* dalam ayat ini sebagai penguat bahwa jihad haruslah dilakukan dengan sepenuh hati dan kesungguhan, bahwa jihad ini semata-mata karena Allah SWT. Menurutny, hal ini sama dengan kata *tuqâtihi* dalam QS Ali 'Imrân/3:102 yang berbunyi *ittaqullâh haqqa tuqâtihi* (bertakwalah kepada Allah dengan sebenarnya takwa).⁴¹⁴

c) جَهْدًا (*jahda*), kata ini terdapat pada QS al-An'âm/6:109, QS al-Nahl/16:110, QS al-Nûr/24:53, dan QS Fâthir/35:42. Dalam QS al-An'âm/6: 109 tertulis,

⁴¹²Ibnu Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, ..., jilid II, hlm. 342

⁴¹³Ibnu Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, ..., jilid II, hlm. 352

⁴¹⁴Ibnu Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, ..., jilid III, hlm. 222

أَيُّشَعِرُكُمْ وَمَا لَآلِهٍ عِنْدَآلَايَتِنَا قُلْ بِهَايَوْمِنَآءَآيَةٌ جَاءَهُمْ لِنَآيْمَنِهِمْ جَهْدَآلِلَّهِ وَأَقْسَمُوا
 ١٤١ يُؤْمِنُونَ لَآ جَاءَتِ إِذَآءُهَا

Mereka bersumpah dengan nama Allah dengan segala kesungguhan, bahwa sungguh jika datang kepada mereka sesuatu mu'jizat, pastilah mereka beriman kepada-Nya. Katakanlah: "Sesungguhnya mukjizat-mukjizat itu hanya berada di sisi Allah". dan Apakah yang memberitahukan kepadamu bahwa apabila mukjizat datang mereka tidak akan beriman

Kalimat *aqsamû billâhi jahda aimânihim* ditafsirkan Ibnu Katsîr dengan *halafû aimânan muakkadatan*. Kata *jahda* di dalam ayat ini ditafsirkan oleh Ibnu Katsîr dengan *muakkadah* (kesungguhan).

Mengenai *asbâb al-nuzûl* dari ayat ini, Ibnu Katsîr mengutip dari Ibnu Jarîr bahwa orang-orang Quraisy meminta kepada Rasulullah SAW agar menunjukkan mukjizatnya seperti para Nabi yang terdahulu, mereka meminta agar Rasulullah SAW mengubah bukit Shafâ menjadi emas. Kemudian Rasul pun bertanya kepada mereka apakah akan beriman apabila ia bisa melakukannya?, dan mereka berjanji akan beriman. Namun ketika Rasul berdoa kepada Allah, maka turunlah Jibrîl untuk mengubah bukit Shafâ menjadi emas, tetapi Jibrîl mengancam apabila mereka tidak beriman setelah itu, maka Allah akan mengazab mereka. Akhirnya Rasulullah SAW meminta kepada Allah untuk tidak mengubah bukit tersebut menjadi emas, hal tersebut beliau lakukan dengan tujuan memberi kesempatan kepada orang-orang yang sadar di antara mereka untuk bertaubat, sehingga turunlah ayat ini. menurut Ibnu Katsîr, hadits ini berpredikat *mursal*,⁴¹⁵ tetapi mempunyai banyak saksi yang menguatkannya, dan diriwayatkan melalui berbagai jalur.⁴¹⁶

d) جُهْدَ (juhda), kata ini terdapat dalam QS al-taubah/9:79,

⁴¹⁵Menurut Dr. Maḥmûd al-Thaḥâḥ kata *Mursal* merupakan *ism maf'ûl* yang terambil dari asal kata *arsala*, berarti melepaskan. Jadi, hadist *mursalseakan-akan* lepas dari ikatan sanad dan tidak terikat dengan rawi yang sudah dikenal (lihat Maḥmûd al-Thaḥâḥ, *Taisîr Mushthalâh al-Ḥadîts*, Riyadh: Maktabah Ma'rif li al-Nasyr wa al-Taurîf, 1996, hlm. 56), sedangkan secara istilah, *Jumhûr Muḥadditsîn* mendefinisikan hadist *mursal* sebagai hadits yang perwayatannya *muttashil* sampai pada Tâbi'in baik muda (*shigâr al-tâbi'in*) atau Tâbi'in senior (*kibâr al-tâbi'in*), kemudian Tabi'in tersebut berkata "Rasulullah SAW bersabda...". dengan kata lain Tabi'in tersebut "meloncati" sahabat dalam urutan *râwî*. (lihat M.M Aḥmad 'Abd al-Jabbâr 'Ali Ghanawî al-Zhâhirî, *al-Qaulu al-Amtsâl Fî al-Ḥadîts majalah kuliah tarbiyah*, no. 4, 2007, hlm. 2

⁴¹⁶Ibnu Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, ... , jilid II, hlm. 159

إِلَّا يَجِدُونَ لَآ وَالَّذِينَ الصَّدَقَاتِ فِي الْمُؤْمِنِينَ مِنَ الْمُطَّوِّعِينَ يَلْمُزُونَ الَّذِينَ
 أَلِيمٌ عَذَابُهُمْ مِنْهُمْ اللَّهُ سَخِرَ مِنْهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ جَاهِدُهُمْ

(orang-orang munafik itu) Yaitu orang-orang yang mencela orang-orang mukmin yang memberi sedekah dengan sukarela dan (mencela) orang-orang yang tidak memperoleh (untuk disedekahkan) selain sekedar kesanggupannya, Maka orang-orang munafik itu menghina mereka. Allah akan membalas penghinaan mereka itu, dan untuk mereka azab yang pedih.

Di dalam tafsirnya, Ibnu Katsîr tidak membahas tentang arti dari kata *juhdahum* pada ayat ini, sehingga penulis tidak dapat mencari apa maksud dari kata ini menurut Ibnu Katsîr. Namun substansi dari ayat ini secara keseluruhan menurut Ibnu Katsîr adalah penjelasan dari Allah mengenai salah satu sifat orang-orang munafik yang suka mencela dan mengejek orang lain. Mereka mengejek dan mencemooh semua kalangan. Bukan hanya orang-orang yang tidak sanggup bersedekah karena keterbatasannya, bahkan orang-orang yang suka memberikan sedekahpun tidak luput dari celaan mereka. Jika ada yang berinfak dengan sedekah yang banyak, maka orang-orang munafik berkata: "ia adalah orang yang suka pamer dengan sedekahnya". Namun apabila ia memberikan sedekah yang sedikit karena sesuai dengan kesanggupannya, maka mereka berkata: "Allah maha kaya, Allah tidak membutuhkan sedekah yang sedikit ini..".⁴¹⁷

5. *Ism fâ'il*, dalam bentuk:

a) الْمُجَاهِدُونَ (al-mujâhidûna), kata ini terdapat di dalam QS al-Nisâ'/4:95,

وَأَنْفُسِهِمْ بِأَمْوَالِهِمْ أَلَّهِ سَبِيلٍ فِي وَالْجَاهِدُونَ الصَّرَّأُولَى غَيْرَ الْمُؤْمِنِينَ مِنَ الْقَعِيدُونَ يَسْتَوَى لَأ... ﴿٩٥﴾

Tidaklah sama antara mukmin yang duduk (yang tidak ikut berperang) yang tidak mempunyai 'uzur dengan orang-orang yang berjihad di jalan Allah dengan harta mereka dan jiwanya

Kata jihad dalam bentuk الْمُجَاهِدُونَ (*ism fâ'il*) dalam ayat ini berarti pelaku jihad yang mencurahkan seluruh kemampuannya dalam berperang dengan mengorbankan apa yang mereka miliki berupa; harta, tenaga, dan bahkan nyawa. Makna kata *al-mujâhidûna* di dalam ayat ini adalah orang-orang yang berjihad di jalan Allah, tidak ada penjelasan yang

⁴¹⁷ Ibnu Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, ... , jilid II, hlm. 356

mendalam dari Ibnu Katsîr tentang kata ini, karena dalam menafsirkan ayat ini, Ibnu Katsîr lebih fokus menjelaskan tentang arti *ulî al-dharar*⁴¹⁸ yang terdapat dalam ayat ini.⁴¹⁹

b) *الْمُجَاهِدِينَ* (al-mujâhidîna), kata ini terdapat dalam QS al-Nisâ' dan QS Muḥammad/47:31. Di dalam QS al-Nisâ'/4:95 tertulis:

... دَرَجَةَ الْقَاعِدِينَ عَلَىٰ وَأَنْفُسِهِمْ بِأَمْوَالِهِمُ الْمُجَاهِدِينَ اللَّهُ فَضَّلَ ... ﴿٩٥﴾

... Allah melebihkan orang-orang yang berjihad dengan harta dan jiwanya atas orang-orang yang duduk satu derajat...

Penulis juga tidak menemukan penjelasan yang mendalam tentang arti kata *al-mujâhidîna* di dalam kitab *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm* karya Ibnu Katsîr, dalam ayat ini ia hanya menjelaskan secara global tentang balasan Allah kepada *al-mujâhidîna* dengan anugerah yang melimpah, ketinggian derajat di akhirat, dan pahala-pahala yang banyak, serta pengampunan dosa.⁴²⁰

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa jihad adalah sebuah ajaran yang penting dalam Islam, karena Al-Qur'an sebagai sumber ajaran Islam itu sendiri memuat begitu banyak kata-kata jihad di dalamnya. Akan tetapi jihad yang dianjurkan oleh Islam itu harus kita pahami sesuai dengan makna dan maksud disyariatkannya jihad itu sendiri.

Al-Qur'an menampilkan begitu banyak derivasi dari kata-kata jihad, dan menurut penafsiran Ibnu Katsîr, hal ini memberikan pengertian dan makna yang berbeda. Islam memang mengakui bahwa jihad itu bisa dalam bentuk peperangan fisik dan non fisik atau jihad melawan hawa nafsu. Tetapi, Islam lebih dekat dengan memaknai jihaddalam bentuk non fisik sehingga jihad ini dikategorisasikan sebagai jihad akbar (jihad primer).

Dengan demikian inti dari konsep jihad dalam Islam adalah penekanan kepada bentuk aflikatif terhadap aturan-aturan yang mengarahkan umat manusia ke arah yang lebih baik. Khususnya umat Islam itu sendiri, agar memiliki komitmen kuat dalam rangka meningkatkan kredibilitas kepribadian termasuk kredibilitas keumatan

⁴¹⁸Ibnu Katsîr mengutip dari Imam Bukhârî yang menceritakan dari Ḥafs Ibnu 'Umar, dari Syu'bah, dari Abû Ishâq, dari al-Barrâ' menceritakan bahwa ketika ayat ini (*lâ yastawî al-qâ'idûna min al-mu'minîn*), maka Rasulullah SAW memanggil Zaid untuk menulisnya. Lalu datanglah Ibnu Ummi Maktûm yang menceritakan tentang uzurnya, maka Allah menurunkan firmanNya: *gairu ulî al-dharari*.

⁴¹⁹Ibnu Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, ..., jilid I, hlm. 518

⁴²⁰Ibnu Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, ..., jilid I, hlm. 518

demikian tercapainya tujuan jihad yang sebenarnya, yaitu *li I'lâ i Kalimatillâh*. Namun, pemahaman jihad seperti itu tidak dipahami secara komprehensif oleh sebagian umat Islam, dan cenderung mengadopsi konsep konservatif yang menyatakan bahwa jihad adalah semata-mata peperangan fisik melawan musuh, bahkan dengan melakukan teror kepada mereka. Hal ini, tentunya merupakan sesuatu yang tidak bisa dibenarkan bahkan merupakan kesalahfahaman mengenai jihad itu sendiri.

2. *al-Qitâl* (Perang) Menurut Ibnu Katsîr

Merujuk kepada kitab *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm* karya Ibnu Katsîr, maka didapatkan dalam penafsirannya terhadap ayat-ayat *qitâl*, Ibnu Katsîr membagi tahapan *qitâl*. Dalam hal ini, terdapat kesamaan dengan apa yang diuraikan oleh Sayyid Quthb dalam sub bab sebelumnya.

Sayyid Quthb membagi tahapan syariat *qitâl* dengan beberapa tahapan; yang pertama adalah tahapan di mana jihad dilarang (jihad periode Makkah) sebagaimana QS al-Nisâ/4:77. Kemudian *qitâl* diperbolehkan, tahapan ini ada pada QS al-Hajj/22:39. Lalu turunnya perintah bagi kaum mukmin untuk memerangi kaum-kaum yang memerangi mereka, disebutkan dalam QS al-Baqarah/2:190. Barulah kemudian tahapan diwajibkan perang menghadapi kaum musyrik secara total, sebagaimana disebutkan pada QS al-Taubah/9:29&36. Pendapat ini juga sama dengan pendapat Ibnu Katsîr. Di dalam tafsirnya, ia juga menyebutkan tahapan-tahapan ini.

Akan tetapi, jika dilihat secara lebih mendalam. Ibnu Katsîr merinci tentang syarat-syarat dibolehkannya perang ketika ia menafsirkan QS al-Hajj/22:39 yang berbunyi,

﴿لَقَدْ يُرْتَضَرُّهُمْ عَلَىٰ آلِهِمْ وَإِنْ ظَلَمُوا أَيْ أَنَّهُمْ يُقْتَلُونَ ۗ لِلَّذِينَ أُذِنَ

Telah diizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi, karena Sesungguhnya mereka telah dianiaya. dan Sesungguhnya Allah, benar-benar Maha Kuasa menolong mereka itu

Ayat pertama menurut Ibnu Katsîr yang membolehkan untuk berperang adalah QS al-Hajj/22:39. Pendapat yang menyatakan bahwa ini adalah ayat pertama dibolehkannya berperang dikutip Ibnu Katsîr dari para ulama seperti Ibnu 'Abbas, Mujâhid, 'Urwah bin Zubair, Zaid bin Aslam, Maqâtîl bin Hayyan, dan Qatâdah. Menurut al-'Auffi sebagaimana yang ia kutip dari Ibnu 'Abbas, ayat ini turun ketika Rasulullah SAW dan para sahabat keluar dari kota Mekah. Merujuk kepada ayat ini, maka menurut Ibnu Katsîr perang diperbolehkan di

dalam Islam manakala memenuhi ketentuan-ketentuan perang sebagai berikut: (1) kaum Muslimin dianiaya sehingga perang dibutuhkan untuk mempertahankan diri, (2) apabila kebebasan umat Islam dalam menjalankan ajaran agama mereka dirampas.⁴²¹

Maka, apabila kaum Muslimin mengalami dua hal tersebut, Islam memperbolehkan kaum Muslimin untuk melaksanakan perang, dan oleh karena itu, prinsip Islam untuk melakukan peperangan tidak saja berdimensi keagamaan, tetapi juga kemanusiaan karena pada hakikatnya manusia akan membela dirinya apabila terjadi perampasan terhadap hak-haknya. Abdurrahman Abd al-Qadîr Kurdî menambahkan bahwa ada persoalan lain yang mewajibkan kaum Muslimin untuk melakukan perang, yaitu apabila terjadi perusakan terhadap lingkungan hidup di dunia ini.⁴²² Pernyataan Abdurrahman ini senada dengan pendapat para ulama fiqih yang memasukkan lingkungan sebagai salah satu dari *al-dharûrât al-sâdisah*.⁴²³

Dari penjelasan ini tampak bahwa Islam sama sekali tidak mengajarkan kepada umatnya untuk berperang demi mendapatkan kejayaan dan keuntungan materi duniawi, meskipun mendapatkan ghanîmah adalah konsekuensi logis dari kemenangan yang diraih dalam sebuah peperangan. Ajaran Islam menjelaskan adanya peraturan yang melindungi hak-hak manusia agar tercipta kedamaian dan persaudaraan. Islam tidak mengajarkan kepada umatnya untuk menyerang suatu kelompok lain tanpa adanya alasan-alasan yang tertentu, karena perang seperti itu hanya akan membawa kesengsaraan bagi yang kalah, dan kebanggaan yang diiringi dengan sikap bermegah-megahan bagi yang menang.

Pada prinsipnya Islam merupakan agama yang membawa kedamaian bagi umat manusia. Prinsip ini didukung dengan banyaknya ayat-ayat di dalam Al-Qur'an yang berbicara mengenai hal itu. Sehingga

⁴²¹ Ibnu Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, ... , jilid III, hlm. 212

⁴²² Abdurrahman Abd Qadîr Kurdî, *The Islamic State A Study on the Islamic Holy Constitution*, New York: International Micro Film, 1980, hlm. 176

⁴²³ Menurut ajaran Islam, ada lima hak yang wajib dilindungi dan dijaga oleh manusia. Kelima hak itu adalah: *pertama* hak untuk beragama, memilih agama, serta mengimplementasikan nilai-nilai agamanya dalam kehidupan sehari-hari. Hak yang *kedua* adalah hak kebebasan berfikir, mengemukakan pendapat sesuai dengan kebenaran dan keadilan. Hak yang *ketiga* adalah hak untuk perlindungan jiwa, hidup layak, tumbuh, dan berkembang sesuai dengan alam lingkungannya. Yang *keempat* adalah hak untuk memilih harta dan menggunakannya untuk kebutuhan sehari-hari. Hak yang *kelima* adalah hak untuk mempunyai keturunan sesuai dengan kebutuhan primer serta jaminan bagi anak cucu menjadi orang yang berkualitas. Lihat Abî Ishâq Ibrâhîm al-Syâtibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syar'îyyah*, Beirut: Dâr al-Fikr, tt, hlm. 105-106

ajaran Islam bukanlah ajaran yang hanya berbicara mengenai perang, tetapi juga membahas tentang perdamaian. Islam tidak hanya membahas tentang berperang melawan kaum kafir, namun Islam juga memberikan tawaran damai sebagai alternatif lain selama mereka tidak mengganggu dan mempunyai niat baik kepada Islam dan kaum Muslimin.

Dalam QS al-Taubah/9:4 disebutkan; *kecuali orang-orang musyrikin yang kamu telah mengadakan perjanjian (dengan mereka) dan mereka tidak mengurangi sesuatu pun (dari isi perjanjianmu) dan tidak (pula) mereka membantu seseorang yang memusuhi kamu, maka terhadap mereka itu penuhlah janjinya sampai batas waktunya. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertaqwa.*

Menurut Ibnu Katsîr, penafsiran ayat ini tidak bisa lepas dari ayat sebelumnya, karena ini adalah pengecualian dari ketentuan masa penundaan selama empat bulan bagi mereka yang telah memiliki perjanjian yang tidak ditentukan waktunya. Mereka diperbolehkan untuk berpergian dan mencari tempat untuk menyelamatkan diri ke mana saja mereka mau (kecuali mereka bagi memiliki perjanjian yang sudah ditentukan waktunya). Menurut Ibnu Katsîr, Islam sangat menghargai perjanjian damai yang telah disepakati dengan musuh. Selama pihak musuh tidak melakukan pembatalan atas perjanjian itu, dan mereka tidak membantu kelompok lain yang memusuhi Islam, maka mereka wajib dilindungi. Pada akhir ayat ini terdapat kata *innallâha yuḥibbu al-muttaqîn*, kata *al-muttaqîn* dalam ayat ini ditafsirkan oleh Ibnu Katsîr dengan “orang-orang yang menepati janji”.⁴²⁴

Dorongan untuk melakukan gencatan senjata dalam Islam telah disebutkan dalam QS al-Anfâl/8:61, artinya; *dan jika mereka condong kepada perdamaian, maka condonglah kepadanya dan bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Dialah Yang Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.* Dalam ayat ini Allah memerintahkan kaum Muslimin untuk mematuhi perjanjian damai apabila orang-orang kafir tidak berkhianat, demikian juga sebaliknya. Dalam tafsirnya, Ibnu Katsîr memaknai *janaḥû lissilmi* dengan *mâlû ilâ al-musâlamah wa al-mushâlahah wa al-muhâdanah* (berpaling kepada perdamaian, perbaikan dan petunjuk). Makna kata *fajnah lahâ* artinya *waqbal minhum dzâlika* (terimalah dari mereka hal itu).

Dalam tafsirnya, Ibnu Katsîr meragukan pendapat para ulama⁴²⁵ yang menyatakan bahwa ayat ini telah mansukh dengan ayat *saif* QS al-Taubah/9: 29 "*qâtilu alladzîna lâ yu'minûna billâhi wa lâ bi al-yaumi*

⁴²⁴ Abû al-Fidâ Ismâ'îl bin Katsîr al-Dimasyqî, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, ... , jilid VII, hlm. 147

⁴²⁵ seperti Ibnu 'Abbâs, Mujâhid, Zaid bin Aslam, 'Athâ' al-Khurasânî, 'Akramah, al-Ḥasan, dan Qatâdah.

al-âkhir" (bunuhlah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan hari akhir). Menurut pendapat ini harus ditinjau kembali karena perintah membunuh dalam ayat ini, dibutuhkan apabila memang tindakan itu perlu karena musuh memiliki potensi bahaya. Namun, jika musuh tidak mempunyai potensi membahayakan Islam dan kaum Muslimin, maka tidak diperlukan tindakan itu (membunuh), dan hal ini yang dilakukan oleh Rasulullah saw dalam perjanjian Hudaibiyah. Kata *fatawakkal 'alallâhi* pada akhir ayat ini bermakna *shallihum wa tawakkal 'alallâhi* (berdamailah dengan mereka dan bertawakal kepada Allah), karena penyerah diri kepada Allah sudah cukup untuk menolongmu dari pengkhianatan dari perjanjian (apabila ada).⁴²⁶

Sebagai agama yang datang untuk menyempurnakan agama-agama sebelumnya, Islam memuat banyak ajaran yang telah dilaksanakan oleh agama-agama sebelumnya termasuk perang. Banyak penilaian yang salah terhadap ajaran ini, baik dari pihak luar, maupun dari kaum Muslimin sendiri. Banyak yang mengatakan bahwa Islam adalah agama kekerasan yang membolehkan perang dalam penyebaran ajarannya, padahal dalam Al-Qur'an tidak hanya terdapat ayat-ayat perang, namun juga ayat-ayat yang berbicara mengenai perdamaian. Islam merupakan agama damai yang mengajarkan sikap berdamai kepada pemeluknya untuk mencari solusi dari sebuah permasalahan, Islam tidak pernah mengajarkan praktek kekerasan dalam menyebarkan ajarannya.

Tetapi tidak bisa dipungkiri bahwa dalam perjalanan sejarahnya terdapat kelompok-kelompok Islam tertentu yang menggunakan jalan kekerasan untuk mempertahankan paham keagamaannya secara kaku yang dalam bahasa global sering disebut dengan radikalisme. Oleh karena itu, ajaran Islam haruslah dipandang sebagai bagian dari sebuah proses sejarah kerasulan Nabi Muhammad SAW dan para sahabatnya,⁴²⁷ setiap ide-ide yang berkaitan dengan kekerasan harus dikembalikan kepada pemahaman Rasul tentang ide tersebut, karena ide tentang kekerasan itu ada dalam Al-Qur'an dan Rasul merupakan penafsir pertama dari Al-Qur'an itu sendiri. Ibnu Katsîr sebagai mufassir yang memakai cara periwayatan (*bi al-ma'tsûr*) dalam menafsirkan Al-Quran telah memberikan argumentasi-argumentasi yang pluralis, demokratis, dan moderat dalam menafsirkan ayat-ayat yang mengandung makna jihad dan perang.

⁴²⁶ Ibnu Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, ... , jilid II, hlm. 305-306

⁴²⁷ Fahmi Salalatalohy, "Pelabelan Gerakan Radikal Bagi Kelompok Keagamaan". Dalam *Dialog Jurnal Penelitian dan Kajian Keagamaan*, Vol. 35, Juni 2012, hlm. 7

E. Analisis Komparatif Penafsiran Jihad Menurut Sayyid Quthb dan Ibnu Katsîr

Dari uraian mengenai jihad, penulis mendapatkan kedua tokoh mufassir memiliki persamaan dan perbedaan.

1. Persamaan Penafsiran Sayyid Quthb dan Ibnu Katsîr Tentang Jihad. Adapun persamaan penafsiran keduanya mengenai jihad adalah sebagai berikut:

a. Makna Jihad dalam Al-Qur'an

Dari pemaparan keduanya, jihad memiliki makna yang berbeda-beda yang harus disesuaikan dengan objek jihad. Dalam hal, ini baik Ibnu Katsîr maupun Sayyid Quthb memiliki pendapat bahwa ayat-ayat mengenai jihad memiliki penafsiran yang berbeda-beda. Adakalanya jihad berarti usaha sungguh-sungguh demi menjadi pribadi muslim yang lebih baik dalam menjalankan perintah Allah SWT sembari berjihad dengan menjauhi bujuk rayuan syetan,⁴²⁸ berjihad dengan sikap keras dan tegas kepada kaum musyrik dan kaum munafik. Atau berjihad dengan memerangi kaum musyrik dan berjihad dengan kaum munafik dengan argumentasiserta dalil yang dapat mengalahkan argumen mereka⁴²⁹ sekaligus membuat kedekatan hati yang pada akhirnya merubah mereka dari kemunafikan menuju keimanan yang hakiki.⁴³⁰

⁴²⁸ Makna jihad tersebut terdapat pada QS al-Ankabût/29:69

﴿الْمُحْسِنِينَ كَمَعَ اللَّهُ وَإِنْ سُبَلْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ فَيَنَّا جَنَّهُدُ وَأُوَّالِدِينَ﴾

Dan orang-orang yang berjihad untuk (mencari keridhaan) Kami, benar-benar akan Kami tunjukkan kepada mereka jalan-jalan kami. dan Sesungguhnya Allah benar-benar beserta orang-orang yang berbuat baik.

Dalam menafsirkan jihad pada ayat ini sebagai jalan untuk sampai kepada Allah, yaitu jalan yang penuh kesulitan untuk menuju Allah, namun mereka tidak patah semangat dan patah harapan walau terdapat banyak rintangan. (Lihat Sayyid Quthb, *Tafsîr Fî Zhilâl al-Qur'ân*, ... , jilid 9, hlm. 124) sedangkan Ibnu Katsîr menafsirkannya dengan Rasulullah SAW dan para sahabat serta orang-orang yang mengikutinya sampai hari kiamat (Lihat Abû al-Fidâ Ismâ'îl bin Katsîr al-Dimasyqî, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, ... , jilid X, hlm. 530)

⁴²⁹ Menurut Sayyid Quthb, QS al-Taubah/9:73, memerintahkan Nabi SAW untuk berjihad dengan sikap keras dan tegas, tidak ada kasih sayang dan berlunak-lunak dengan kaum musyrik dan kaum munafik. (Lihat Sayyid Quthb, *Tafsîr Fî Zhilâl al-Qur'ân*, ... , jilid 5, hlm. 379)

⁴³⁰ Ibnu Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, ... , jilid II, hlm. 352

Mereka bersumpah dengan nama Allah dengan segala kesungguhan, bahwa sungguh jika datang kepada mereka sesuatu mu jizat, pastilah mereka beriman kepada-Nya. Katakanlah: "Sesungguhnya mukjizat-mukjizat itu hanya berada di sisi Allah". dan Apakah yang memberitahukan kepadamu bahwa apabila mukjizat datang mereka tidak akan beriman

Baik Ibnu Katsîr maupun Sayyid Quthb mengartikan kata *Jahd* dengan "penuh kesungguhan".⁴³⁴ Dalam penguraiannya, Sayyid Quthb menceritakan bahwa kesungguhan itu merupakan sebuah kedustaan dari orang-orang musyrik, mereka hanya ingin memperolok Nabi SAW. Hal ini karena, kaum muslimin sempat terpukau dengan kesungguhan sumpah yang diutarakan oleh kaum musyrik, jika mereka melihat kejadian supranatural yang mereka minta tersebut, maka mereka akan beriman kepada dakwah Nabi SAW. Akan tetapi, datanglah balasan Allah SWT berupa ayat di atas.⁴³⁵

b. Pembagian Jihad.

Sayyid Quthb dan Ibnu Katsîr juga sependapat bahwa Jihad memiliki pembagian. Yaitu *jihâdal-Nafs* dengan berusaha menjadi pribadi yang baik dalam keislaman. Kemudian *jihâdal-Syathân*, yaitu dengan menghindari dan menjauhi godaan syetan yang selalu berusaha menjerumuskan manusia menuju kesesatan. Berikutnya adalah *jihâdal-Kuffâr wa al-Munâfiqîn*, yaitu menghadapi orang kafir dengan perang dan orang munafik dengan dalil dan argumentasi yang kuat. Dan terakhir adalah *jihâd minBâb al-Zulm wa al-Munkarât*, yaitu menghadapi orang-orang zalim dan pelaku kemungkaran, baik dengan jihad perbuatan ataupun lisan, dan jika tidak mampu maka cukup jihad dengan hati.

Hanya saja, dari pembagian jihad menurut Imâm Ibnu al-Qayyim ini, Sayyid Quthb hanya menjelaskan secara terperinci mengenai *jihâdal-Kuffâr wa al-Munâfiqîn*. Menurutnya Nabi diperintahkan untuk memerangi kaum kafir dan menerima sikap lahir kaum munafik serta menyerahkan sikap hati mereka kepada Allah SWT. jihad melawan kaum munafik dengan ilmu dan argumentasi. Di samping itu, Allah SWT juga menitahkan beliau untuk meladeni perdebatan mereka dan menundukkan mereka dengan, serta berbicara kepada orang-orang munafik dengan ungkapan agresif yang menyentuh relung hati mereka. Namun, di saat yang sama Allah SWT juga melarang Nabi SAW untuk

⁴³⁴ Ibnu Katsîr, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*, ..., jilid II, hlm. 159

⁴³⁵ Sayyid Quthb, *Tafsîr Fî Zhilâl al-Qur'ân*, ..., jilid 4, hlm. 186

mendoakan kaum munafik dan berdiri di atas kuburan mereka. Bahkan Allah menegaskan bahwa seandainya saja Nabi memohonkan ampunan bagi mereka, maka Allah tidak akan memberikan ampunan kaum munafik.⁴³⁶

c. Tahapan Jihad *Qitâl* / Periode Jihad

Hal lainnya yang menjadi persamaan penafsiran Sayyid Quthb dan Ibnu Katsîr, terkait dengan tahapan jihad *qitâl*. Baik Sayyid Quthb maupun Ibnu Katsîr berangkat dari pemahaman bahwa jihad bukan selalu bermakna *qitâl* (perang), akan tetapi *qitâl* adalah salah satu tahapan penting dalam jihad. Meskipun sering kali kesan yang pertama kali muncul dari penafsiran Sayyid Quthb terhadap jihad sebagai gerakan fisik. Namun jihad fisik di sini berarti tindakan nyata melawan kezhaliman pemerintahan dan kebobrokan norma masyarakat pada waktu itu. Dengan kata lain, kegeraman Sayyid Quthb sudah berada pada puncaknya ketika melihat kaum muslimin tidak peduli dengan norma-norma agama, dan di saat yang sama pemerintah Mesir seakan-akan menutup mata dengan kenyataan itu dengan keengganannya menjadikan Islam sebagai dasar Negara dan lebih memilih mengekor peradaban barat dengan menjadikan Mesir sebagai Negara Sosialis.

Namun, menurut Sayyid Quthb dan Ibnu Katsîr, pada saat pensyariatannya, jihad *qitâl* memiliki tahapan. Pada waktu periode Makkah, jihad *qitâl* belum disyariatkan dengan berbagai macam hikmah yang telah Allah siapkan. Setelah hijrah menuju Madinah, kaum muslimin semakin banyak dan makin diperhitungkan. Namun jihad *qitâl* tahapan kedua ini, hanya sebatas izin melakukan perlawanan. Dibolehkannya jihad *qitâl* pada waktu itu, dikarenakan kaum muslimin mendapatkan kezaliman dari kaum kafir berupa tindakan intimidasi dan pengusiran dari kampung halaman mereka tanpa alasan yang benar.

Tahapan berikutnya, kaum muslimin diperintahkan jihad *qitâl* terhadap kaum yang memulai konfrontasi peperangan, namun tidak mengobarkan peperangan terhadap kaum yang tidak melakukan konfrontasi. Hal ini, menjadi logis jika ada yang mengganggu kedaulatan kaum muslimin maka harus dihadapi dengan jihad *qitâl* karena dengan begitu, berarti mereka tidak memiliki i'tikad baik, malah ingin mengobarkan permusuhan dan pertempuran serta ingin melenyapkan kaum muslimin.

⁴³⁶ Abu al-A'lâ al-Maudhûdî, et al., *Penggetar Iman di Medan Jihad, ...*, hlm. 136-

Pada tahapan terakhir, adalah perintah mengobarkan peperangan terhadap kaum musyrik secara totalitas sebagaimana kaum musyrikin juga memerangi kaum muslimin secara totalitas. Pada waktu itu, di samping konfrontasi perang fisik, kaum musyrikin juga melakukan labi-lobi politik untuk menghancurkan kaum muslimin. Oleh karena itu, menghadapi konfrontasi dari berbagai arah ini, kaum muslimin juga harus bersiap dikarenakan kaum musyrikin menggunakan berbagai macam tipu daya untuk menjatuhkan dan menghabiskan kaum muslimin.

Dari uraian di atas, maka Sayyid Quthb dan Ibnu Katsîr memiliki kesamaan pendapat mengenai periode jihad. Pada saat kaum muslimin masih di Makkah, kaum muslimin belum disyariatkan jihad *qitâl*. Namun, jihad *qitâl* diperintahkan setelah kaum muslimin hijrah menuju Madinah. Dan jihad *qitâl* tersebut sebagaimana yang diuraikan sebelumnya, memiliki tahapan-tahapan yang menggambarkan bahwa jihad *qitâl* dalam Islam tidak pantas dimaknai kekerasan, namun merupakan respon terhadap perlakuan-perlakuan yang diterima kaum muslimin, khususnya dari kaum kafir. Inilah beberapa point persamaan jihad di antara Sayyid Quthb dan Ibnu Katsîr.

2. Perbedaan Penafsiran Sayyid Quthb dan Ibnu Katsîr Tentang Jihad.
 - a. Sifat Jihad; Inklusif dan Eksklusif

Adapun perbedaan yang mendasar di antara keduanya terlihat pada penjelasan makna jihad. Dari sini, penulis menggunakan istilah inklusif, yaitu pemaknaan jihad lebih terbuka, moderat, demokratis dan pluralis yang dilakukan oleh Ibnu Katsîr. Dan istilah eksklusif, yaitu pemaknaan jihad yang tertutup yang dilakukan oleh Sayyid Quthb yang pada akhirnya mengarah kepada makna jihad yang lebih bersifat tindakan fisik.

Perbedaan ini dapat kita fahami tatkala melihat kembali kondisi sosial politik yang melingkupi Sayyid Quthb dan Ibnu Katsîr. Ibnu Katsîr hidup pada awal abad 7 H, yakni pada masa dinasti Mamluk berkuasa atas dunia Islam. Sejarah mencatat di saat itu, para penguasa sedang memiliki hubungan yang cukup intens dengan para ulama'. Akhirnya berimbas kepada kebijakan-kebijakan yang lahir dari para penguasa. Pada saat itu, perhatian utama ditujukan kepada sektor pendidikan. Hal ini berarti, dengan ramainya berbagai macam halaqah ilmu, secara tidak langsung akan merubah sikap dan pola pikir serta cara hidup masyarakat. Masyarakat hidup dengan kondisi sosial yang cukup baik karena kebutuhan sandang dan pangan relatif terpenuhi. Meskipun

pada akhirnya tidak ada yang abadi di dunia ini, sebaik-baiknya pemerintahan akan tiba juga masa berakhirnya. Hal ini terbukti dengan berlalunya masa pemerintahan Baybars dan Qalawun, dinasti Mamluk dipimpin oleh penguasa-penguasa yang zalim dan korup yang pada akhirnya membawa dinasti tersebut menuju kehancuran.

Hal lain yang perlu diperhatikan terkait perbedaan kondisi sosial politik adalah, Ibnu Katsîr termasuk salah satu ulama' besar yang memiliki akses ke pemerintahan. Tercatat Ibnu Katsîr pernah menjadi Imam besar di Damaskus yang pada akhirnya menjadi konsultan pemerintah dalam menggodok undang-undang tentang korupsi, tindakan terhadap pelaku zindik, hingga kepada perkara jihad melawan kaum kafir.

Kondisi sosial politik ini berbeda dengan kondisi yang dihadapi oleh Sayyid Quthb. Sayyid Quthb hidup di mana kaum muslimin dikuasai oleh Negara-negara kapital. Dalam hal ini, Mesir dikuasai oleh Inggris yang menjajah mereka. Sebagaimana yang kita ketahui, bahwa jika sebuah Negara sedang terjajah, maka sudah dipastikan kondisi sosial rakyat juga tak menentu. Inilah yang disaksikan Sayyid Quthb hingga merasa bahwa kebudayaan yang dimiliki oleh kaum kapital jauh lebih baik dari budaya Mesir yang mayoritas penduduknya adalah kaum muslimin.

Namun, pandangan ini berubah 150° tatkala Sayyid mendapatkan kesempatan melanjutkan studi di Amerika. Apa yang ia sangkakan sama sekali tidak ia dapatkan. Justru pada akhirnya ia menyimpulkan bahwa kehidupan kaum kapital adalah kehidupan yang tidak terarah, tanpa ruh. Dari titik ini, ia mencoba membangkitkan semangat keislaman orang-orang Mesir.

Secara politik, Sayyid Quthb juga menghadapi pemerintahan yang zalim. Awalnya Mesir dikuasai oleh sistem monarki kerajaan, namun kerajaan yang pro terhadap Negara penjajah. Hingga pada akhirnya, akibat desakan revolusi dari penduduk Mesir yang juga dimotori oleh Sayyid Quthb dan kaum nasionalis, Negara tersebut berubah menjadi republik. Pada titik inilah perbedaan tersebut menjadi makin meruncing. Sayyid Quthb ingin menjadikan Islam sebagai landasan negara, akan tetapi berbeda dengan kaum nasionalis yang lebih memilih Mesir menjadi negara yang sosialis. Desakan inilah yang terus digaungkan Sayyid Quthb melalui ceramah dan tulisan-tulisannya yang berisi ajakan ataupun seruan menuju kebebasan manusia di bawah bendera Islam. Seruan ini semakin hari semakin mendapat tempat di hati masyarakat. Hal ini rupanya membuat penguasa semakin geram dan berkali-kali memenjarakan Sayyid Quthb sampai pada berakhirnya kehidupan Sayyid Quthb di tiang gantungan. Perbedaan kondisi sosial

politik Inilah yang mewarnai perbedaan dalam penafsiran kedua mufassir tentang jihad.

Watak Sayyid Quthb yang dekat dengan aroma pergerakan memang bukan menjadi sesuatu yang mengherankan. Hal ini dapat difahami bila melihat masa kecil Sayyid Quthb yang seringkali menyaksikan tempat tinggalnya sebagai tempat berkumpul anggota Partai Nasionalis di daerahnya, karena sang ayah adalah salah satu pimpinan partai di daerah tersebut. Apalagi ketika Sayyid Quthb tinggal di Kairo dan menumpang di rumah pamannya, Ahmad Husein Utsmân. Melalui sang pamanlah Sayyid Quthb juga mengenal Partai Al-Wafd.⁴³⁷ Tidak dipungkiri bahwa pengenalan-perkenalan singkat inilah yang menjadi salah satu faktor penting sehingga Sayyid Quthb memiliki semangat pergerakan. Di samping juga karena ia hidup pada zaman penjajahan, dan setiap yang terjajah akan cenderung melawan untuk meraih kebebasannya.

b. Jihad Antara Defensif dan Ofensif

Hal lainnya yang cukup menjadi perbedaan penafsiran mengenai jihad antara Sayyid Quthb dan Ibnu Katsîr adalah karakteristik jihad. Dalam menafsirkan jihad, Ibnu Katsîr cenderung kepada makna jihad yang lebih bersifat *al-difâ'* (jihad untuk membela diri). Artinya, jihad adalah sebuah tindakan pembelaan dari kaum muslimin terhadap kesewenangan yang mereka hadapi. Jika kesewenangan tidak ada, maka jihad juga tidak "diperlukan". Hal ini berbeda dengan yang diungkapkan oleh Sayyid Quthb. Menurutnya watak ajaran Islam adalah defensif (agresif) menyebarkan kebaikan Islam kepada seluruh manusia, karena itu setiap insan harus mendapatkan dakwah Islam. Jika ada satu pihak pun yang menghalangi, apapun bentuknya, baik individu maupun komunitas, bahkan lembaga pemerintah sekalipun harus dilawan dengan jihad.

Jihad, jika pun harus memaknai jihad dengan *al-difâ'* (jihad untuk membela diri), maka hal tersebut harus diubah menjadi *difâ'an 'an al-Insân* (membela kebebasan manusia). Karena menurut Sayyid Quthb manusia terlahir merdeka, hal itu sejalan dengan doktrin Islam mengenai kemerdekaan dan kebebasan. Manusia bebas menentukan pilihan hidup dan merdeka dalam pengabdian kepada Allah SWT.

⁴³⁷Shalâh abd al-Fattâh al-Khâlidi, *Biografi Sayyid Quth Sang Syahid Yang Melagenda, ...*, hlm. 23.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Adapun kesimpulan yang penulis dapatkan berdasarkan penelitian ini, adalah sebagai berikut:

1. Dalam proses penafsiran Al-Qur'an, seorang mufassir akan dipengaruhi oleh banyak faktor. Faktor tersebut adakalanya bersumber dari internal Al-Qur'an itu sendiri yang disebut dengan *al-awâmil al-dâkhiliyyah*, yaitu pemahaman seorang mufassir terhadap arti dari lafazh-lafazh yang ada dalam Al-Qur'an yang terkadang memiliki makna *musytarak*, *majâzî* dan sebagainya atau kondisi Al-Qur'an yang dapat dibaca dengan beragam versi bacaan yang akhirnya berimbas pada proses penafsiran. Dan factor eksternal atau *al-awâmil al-khârijiyyah* yaitu, faktor-faktor yang berasal dari luar teks Al-Qur'an, seperti factor keilmuwan, lingkungan, guru-guru, kecenderungan, aliran teologis, hingga kepada ranah kondisi sosial politik yang meliputi mufassir dapat memberikan pengaruh terhadap kerja penafsirannya. Terkait dengan kondisi sosial politik, jika seorang mufassir hidup dalam suasana di mana kondisi sosial politik tidak bergejolak atau dengan bahasa lain keadaan sedang aman dan damai. Maka dalam proses penafsirannya, seorang mufassir cenderung menjauhi pembicaraan mengenai situasi sosial politik tersebut. Akan tetapi, jika situasi sosial politik yang dihadapi oleh seorang mufassir sedang tidak menentu, maka ia akan tuangkan ide-ide dan gagasan-gagasannya melalui karya tulis yang ia hasilkan. Keadaan pertama dapat kita lihat dalam *Tafsîr al-Qur'ân al-Azhîm*

karya Ibnu Katsîr, adapun keadaan yang kedua dapat kita lihat pada *Tafsîr FiZhilâl al-Qur'ân* karya Sayyid Quthb.

2. Sayyid Quthb dan Ibnu Katsîr menghadapi kondisi sosial politik yang berbeda ketika menafsirkan Al-Qur'an. Sayyid Quthb hidup di mana kondisi sosial politik sedang tidak menentu di bawah jajahan Negara kapitalis; Inggris. Kondisi sosial masyarakat pun lambat laun terwarnai oleh kebudayaan barat sehingga perlahan tapi pasti menggerus kebudayaan Islami yang selama ini dipertahankan oleh masyarakat Mesir sebagai salah satu Negeri Islam. Adanya revolusi yang pada akhirnya merubah sistem pemerintahan Mesir dari monarki kerajaan menjadi Negara Republik pun tidak banyak membantu. Bahkan kaum nasionalis makin ngotot dengan keengganan mereka menjadikan Islam sebagai landasan Negara. Dalam kondisi sosial politik inilah Sayyid Quthb hidup, lalu menuangkan ide, gagasan dan pemikirannya melalui karya tulis yang pada akhirnya menghantarkan ia ke tiang gantungan.

Hal berbeda dihadapi oleh Ibnu Katsîr yang hidup pada abad 7 Hijriyah. Allah mentakdirkan beliau hidup di tengah-tengah para penguasa yang sangat memperhatikan dan mengutamakan sektor pendidikan di samping juga memperhatikan kesejahteraan rakyatnya. Karena sektor pendidikan menjadi perhatian utama, maka secara tidak langsung akan merubah pola fikir dan cara pandang masyarakat yang pada akhirnya akan berimbas terhadap keadaan sosial yang cenderung nihil masalah. Masalah bukan berarti tidak ada, namun seiring tingkat pendidikan yang membaik, maka masyarakat makin terlatih dalam menyelesaikan masalah yang mereka hadapi (*problem solving*). Di saat bersamaan, hubungan para penguasa dan ulama' juga sedang harmonis. Para penguasa tidak segan meminta arahan para ulama' yang akhirnya berimbas kepada kebijakan-kebijakan yang mereka keluarkan. Bahkan tak jarang para ulama' dilibatkan dalam proses berjalannya roda pemerintahan, sebagaimana yang dihadapi oleh Ibnu Katsîr. Pada masanya ia pernah dilibatkan dalam menyusun undang-undang korupsi, mengingat posisi beliau sebagai Imam besar di Damaskus pada waktu itu.

3. Dalam memaknai jihad, kedua mufassir menafsirkan jihad dengan makna yang berbeda-beda sebagaimana konteks ayatnya. Dan, secara substantive tidak terdapat perbedaan dalam penafsiran Ibnu Katsîr dan Sayyid Quthb. Karena, meskipun Sayyid Quthb termasuk mufassir kontemporer, dalam penafsirannya ia menjadikan penafsiran mufassir-mufassir klasik (salah satunya Ibnu Katsîr) sebagai acuan dalam penafsiran. Namun, yang membedakan adalah penjelasan dalam penafsiran Sayyid Quthb yang menghubungkan penafsirannya

dengan kondisi faktual dan situasi riil masyarakat yang ia saksikan. Dalam penjabaran inilah muncul kesan penafsiran jihad yang inklusif; terbuka, plural, demokratis, tidak radikal terhadap penafsiran jihad menurut Ibnu Katsîr. Sedangkan dari penafsirannya yang ingin merespon langsung keadaan (sosial politik) masyarakat yang ia hadapi, memunculkan kesan eksklusif; tertutup, radikal, agresif, hanya bermakna tindakan fisik, pada penafsiran Sayyid Quthb.

Dalam memaknai jihad, Ibnu Katsîr cenderung menyifati jihad dengan tindakan al-Difâ'/defensif (pembelaan diri), karena jihad merupakan bentuk perlawanan dari kesewenangan kaum yang menzalimi kaum muslimin. Sedangkan Sayyid Quthb, cenderung lebih menafsirkan jihad sebagai tindakan ofensif, karena menurutnya watak ajaran Islam adalah ofensif menyebarkan kebaikan, dakwah dan rahmat Allah bagi seluruh insan.

B. Implikasi

Berdasarkan kesimpulan penelitian di atas, maka dikemukakan beberapa implikasi sebagai berikut:

1. Penafsiran seorang mufassir dipengaruhi oleh banyak faktor, baik yang berasal dari internal Al-Qur'an, maupun faktor yang berasal dari eksternal Al-Qur'an. Faktor penting yang berasal dari eksternal Al-Qur'an salah satunya adalah kondisi sosial politik yang meliputi seorang mufassir. Oleh sebab itu, dalam mengkaji hasil pemikiran mufassir, faktor-faktor ini harus diperhatikan dengan baik, karena hal tersebut dapat berfungsi sebagai sarana penunjang agar bisa memahami pemikirannya dengan utuh.
2. Kondisi sosial politik yang berbeda di antara kedua mufassir melahirkan pemaknaan mengenai jihad yang berbeda. Oleh sebab itu, bagi para pemikir, dalam melahirkan karya-karyanya harus menggambarkan solusi dari permasalahan yang dihadapi oleh masyarakat. Hal ini penting, agar dapat membantu masyarakat untuk menyelesaikan masalah yang mereka hadapi.
3. Jihad merupakan ajaran penting agama Islam. Jihad bertujuan baik, menebar rahmat Allah atau melakukan pembelaan diri terhadap kezhaliman. Oleh karena itu, seorang muslim harus bijak dalam memaknainya. Bijak memaknai jihad berarti banyak menggali penafsiran ulama' tentang jihad. Agar pemahaman terhadap jihad tidak parsial. Sekaligus dalam pelaksanaannya tidak memunculkan kesan kekerasan atas nama agama. Hal ini menjadi penting dan mendesak mengingat seringnya Islam menjadi sasaran cemoahan dan ejekan jika jihad dimaknai dan diaplikasikan dengan serampangan.

C. Saran

Sebagaimana penelitian pada umumnya, sudah barang tentu apa yang telah dihasilkan penulis melalui tesis ini tidaklah terlepas dari kekurangan yang ada. Oleh sebab itu, saran-saran yang bisa penulis berikan antara lain:

1. Kondisi sosial politik mempengaruhi penafsiran seorang mufassir. Oleh karena itu, bagi peneliti berikutnya dapat menjadikan tema-tema lain sebagai objek komparasi dalam penelitiannya. Karena dengan melihat kondisi-kondisi yang dihadapi oleh mufassir, akan memberikan pemahaman yang utuh terhadap peneliti mengenai tema yang menjadi objek penelitian.
2. Bagi pemerintah, sudah selayaknya memperhatikan sekaligus menjaga stabilitas kondisi sosial dan politik yang berkembang pada masyarakatnya. Perhatian ini berupa usaha yang sungguh-sungguh dalam menyejahterakan masyarakat. Hal ini karena kondisi sosial politik dapat mempengaruhi pola pikir, dan cara pandang, bahkan cara hidup masyarakat dalam kehidupan sehari-hari.
3. Bagi para asatidz, para pelita umat, agar dapat memahami jihad dengan baik dan utuh. Sehingga dalam penyampaian kepada masyarakat muslim, mereka pun dapat memahaminya dengan baik dan utuh. Dan pada akhirnya, dalam aflikasi mereka terhadap makna jihad tidak dilakukan dengan serampangan yang bisa berdampak pada rusaknya citra agama Islam yang mencintai kedamaian menjadi agama teroris-agama kekerasan, padahal Islam adalah *rahmatan lil â'lamîn* (penebar kasih sayang Allah bagi seluruh alam).
4. Tentunya tak ada gading yang tak retak. Dalam tesis ini terdapat banyak kekurangan dan kesalahan. Oleh karena itu, masukan dan saran serta kritik yang membangun sangat diharapkan oleh penulis demi kebaikan penulis pada masa yang akan datang.

Daftar Pustaka

- Abduh, Muhammad, dan Muhammad Rasyîd Ridhâ. *Tafsîr Al-Manâr*. Dâr Al-Ma'rifah: Kairo, t.th.
- al-Aridh, Ali Hasan. *Sejarah Dan Metodologi Tafsir*. Diterjemahkan oleh Ahmad Akrom. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1994.
- al-Munawwar, Sa'id Agil Husin. *Al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*. Ciputat: PT Ciputat Press, 2005.
- , dan Masykur Hakim. *I'jaz al-Qur'an dan Metodologi Tafsir*. Semarang: Dina Utama Semarang (Dimas), 1994.
- Amîn 'Abdul 'Azîz, Jam'ah. *Wasiat Qur'ani Aktivis Harakah*. Diterjemahkan oleh Bahrudin dari judul *Silsilah Min Turâts al-Imâm al-Banna fî al-Tafsîr*. Yogyakarta: USWAH, 2007.
- Armstrong, Karen. *Perang Suci: Dari Perang Salib Hingga Perang Teluk*. Diterjemahkan oleh Hikmat Darmawan. Jakarta: Serambi, 2003.
- Anwar, Rosihan. *Ulumul Qur'an*. Bandung: Pustaka Setia, 2013.
- Anwar, Rosihan. *Melacak Unsur-Unsur Isrâ'iliyyât Dalam Tafsîr Al-Thabâri Dan Tafsîr Ibnu Katsîr*. Bandung: CV. Pustaka Setia, 1999.
- al-Asfahânî, Abî al-Qâsim al-Ḥusein bin Muḥammad al-Ma'rûf bi al-Râghib. *al-Mufradât Fî Gharîb al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-Ma'rifah, t.th.

- al-Ayâni, Ali bin Nafayyi. *Tujuan Dan Sasaran Jihad*. Diterjemahkan oleh Abu Fahmi dan Ibnu Marjan, Jakarta: Gema Insani Press, 2003.
- Azzâm, Sayyid Abdullâh. *Jihad Adab dan Hukumnya*. Diterjemahkan oleh Mahmud Malawi dari judul *Fî al-Jihâd Âdâb wa Ahkâm*. Jakarta: Gema Insani Press, 1991.
- al-Azhuri. *Tahdzîb al-Lughah*. Mesir: al-Dâr al-Mishriyyah, 1964.
- Azra, Azyumardi. *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalis, Modernis Hingga Post Modernis*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Azra (ed), Azyumardi. *Sejarah Dan Ulum Al-Qur'an*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2013.
- . *Pergolakan Politik Islam: dari Fundamentalisme, Modernisme, hingga Post-Modernisme*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Bahnasawi, K.Salim. *Butir-Butir Pemikirannya Sayyid Quthb Menuju Pembaruan Gerakan Islam*. Jakarta: Gema Insani Press, 2003.
- Baidan, Nashruddin. *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- . *Metode Penafsiran Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001
- Bakar, Bahrûn Abu. *Terjemah Al-Marâghî*, Semarang: Toha Putra, 1986.
- al-Bâqi', Muḥammad Fu'âd Abd. *al-Mu'jam al-Mufahras Li Alfâdz al-Qur'ân al-Karîm*. Kairo: Dâr al-Hadîst, 2001.
- Black, Antony. *Pemikiran Politik Islam Dari Masa Nabi Hingga Masa Kini*. Diterjemahkan oleh Abdullah Ali dan Mariana Arisetyawati. Jakarta: Serambi, 2006.
- al-Bukhârî, Imâm Abî 'Abdillâh Muḥammad bin Ismâ'îl. *Shahîḥ al-Bukhârî*. Riyâdh: Bait al-Afkâr al-Dauliah li al-Nasyr, 1998.
- al-Bûthî, Muhammad Sa'id Ramadhan. *Fikih Jihad*. Diterjemahkan oleh M. Abdul Ghofar dari *al-Jihâdu Fi al-Islâm Kaifa Naḥhamuhû Wa Kaifa Numârisuhû*. Jakarta: Pustaka An-Nabba', 2001.

- Chadzing Charisma, Moh. *Tiga Aspek Kemukjizatan Al-Qur'an*. Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1991.
- Chirzin, Muhammad. *Jihad Dalam Al-Qu'ran, Telaah Normatif, Historis dan Prospektif*. Surabaya: Mitra Pustaka, 2007.
- Chirzin, Muhammad. *Jihad Menurut Sayyid Qutb dalam Tafsîr Zhilâl*. Solo: Era Intermedia, 2001.
- al-Dâwûdi. *Thabaqât al-Mufasssîrîn*. Beirut: dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1403H.
- al-Dimasyqî, Al-Hâfîzh 'Imâduddin Abi al-Fidâ 'Ismâ'il binKatsîr. *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*. Kairo: Muassasah Qurthubah, 1421H/2000M.
- al-Dzahabî, Muhammad Husain. *Al-Tafsîr Wa Al-Mufasîrûn*. Mesir: Dâr Al-Kutub Al- Hadîtsah, 1961.
- Esposito, John L. *Unholy War: Terror in the Name of Islam, Teror Atas Nama Islam*. Diterjemahkan oleh Syafruddin Hassani. Yogyakarta: IKON, 2003.
- . *Ancaman Islam; Mitos atau Realitas?*. Diterjemahkan oleh Alwiyyah Abdurrahman dan MISSI. Bandung: Mizan, 1996.
- al-Farahidi, Abu 'Abdurrahman al-Khalîl bin Aḥmad. *al-Ain*. Iran: Muassasah Dâr al-Hijrah, 1409 H.
- al-Farmawy, al-Hayy. *Metode Tafsir Maudhu'i: Suatu Pengantar*. Diterjemahkan oleh Sufyan A. Jamrah. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.
- G.E., Bosworth. *Dinasti-Dinasti Islam*. Diterjemahkan oleh Ilyas Hasan, Bandung: Mizan, 1993.
- Goldziher, Ignaz. *Mazhab Tafsir dari Aliran Klasik Hingga Modern*. Diterjemahkan oleh Alaika Salamullah, Saifuddin Zuhri, Badrus Syamsul. Yogyakarta: Elsaq Press, 2006.
- Ghazali, Abdul Moqsit. *Argumen Pluralisme Agama, Membangun Toleransi Berbasis Alquran*. Depok: Katakita, 2009.

- Hadhiri, Choiruddin. *Klasifikasi Kandungan Al-Qur'an jilid II*. Jakarta: Gema Insani Press, 1993.
- Hafidhuddin, Didin. *Membangun Pribadi Qur'ani: Di Bawah Bimbingan Syari'ah*. Jakarta: Penerbit Harakah, 2002.
- Hanafi, A. *Pengantar Teologi Islam*. Jakarta: Djajamurni, 1967.
- Ḥanafî, Ḥasan. *Aku Bagian dari Fundamentalisme Islam*. Diterjemahkan oleh Kamran As'ad dan Mufliha Wijayanti. Yogyakarta: Islamika, 2003.
- Hamdani, *Pengantar Studi al-Qur'an*. Semarang: CV. Karya Abadi Jaya, 2015
- Hamim, Thaha. *Islam dan NU di Bawah Problematika Kontemporer*. Surabaya: Diantama, 2004.
- Hamka. *Sejarah Umat Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1979.
- Hasan, Muhammad Hanif. *Teroris Membajak Islam*. Jakarta: Grafindo Khazanah Ilmu, 2007.
- al-Ḥasanî, 'Ālamî zâdah Faïdhullah. *al-Mu'jam al-Mufahras Li Kalimati al-Qur'ân al-Musamma bi Fathî ar-Rahmân*. Damaskus: Dâr Ibnu Katsîr, 1426H/2006M.
- Hawa, Sa'îd. *Al-Asâs Fî al-Tafsîr*. Kairo: Dâr al-Salâm, 1999.
- al-Harby, Husain bin 'Ali bin Husain. *Qawâ'id al-Tarjîh 'Indaal-Mufasssîrîn Dirâsah Nazhariyyah Tathbîqiyyah*. Riyadh: Dâr Al-Qâsim, 1996.
- Hidayat, Nuim. *Sayyid Quthb Biografi dan Kejernihan Pemikirannya*. Jakarta: Gema Insani, 2005.
- Hitti, Philip K. *History of The Arabs: From The Earliest Times to The Present*. Diterjemahkan oleh R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi. Jakarta: Serambi, 2010.

- Hermawan, Acep. *Ulumul Qur'an Ilmu Untuk Memahami Wahyu*. Bandung: Remaja Posdakarya, 2011
- Hitami, Mundzir. *Pengantar Studi Al-Qur'an Teori Dan Pendekatan*. Yogyakarta: LkisYogyakarta, 2012.
- Hude, M. Darwis. *Tafsir Al-Qur'an Tematik Kementerian Agama, Sebuah Catatan Pengantar*. Jakarta: Balitbang dan Diklat Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an RI, 2011.
- Idrîs, Aḥmad Tâli. *al-Tarbiyyah al-Jihâdiyyah Fîal-Islâm: min Khilâl al-Anfâl, Risâlah 'Ilmiyyah*. Universitas Umm al-Qurrâ Kulliyah Tarbiyah Qism al-Tarbiyah al-Islâmiyyah wa al-Muqâranah, 1410 H.
- 'Imrân, Abdurrahmân bin Ḥammad Ali. *al-Jihâd*. Riyadh: al-Qâsim, 1390 H.
- Izzan, Ahmad. *Metodologi Ilmu Tafsir*. Bandung: Tafakur, 2009.
- Iqbal, Mashuri Sirojudin dan A. Fudholi, *Pengantar Ilmu Tafsir*. Bandung: Angkasa, 2005.
- Isjwara, F. *Pengantar Ilmu Politik*. Bandung: Bina Cipta, 1995.
- al-Jauziyyah, Ibnu al-Qayyîm. *Zâd al-Ma'âd*. Beirut: Dâr Kutub al-'Arabî, 1425 H/ 2005 M.
- al-Jurjânî, 'Ali bin Muḥammad bin 'Ali al-Ḥusaini. *al-Ta'rîf*. Beirut: Dâr Kutub al-'Ilmiyyah, 2003.
- Kamaruzzaman. *Relasi Islam dan Negara Perspektif Modernis dan Fundamentalis*. Magelang: Indonesia Tera, 2001.
- Katsîr, al-Ḥâfîzh 'Imâd al-Dîn Abû al-Fidâ 'Ismâ'îl Ibnu. *Tafsir Juz 'Amma*. Diterjemahkan oleh Farizal Tirmizi. Jakarta: Pustaka Azzam, 2007.
- Kartini, Kartono. *Pendidikan Politik*. Bandung: Mandiri Maju, 1996.
- Khaldûn, Abd al-Raḥmân ibn. *Muqaddimah Ibn Khaldûn*. Makkah: al-Maktabah al-Tijâriyyah, 1997.
- al-Khâlîdî, Shalaḥ Abd Fattaḥ. *Pengantar Memahami Tafsir Fî Zilâl al-Qur'ân*. Surakarta: Era Intermedia, 2001.

- . *Biografi Sayyid Quthb: Sang Syahid Yang Melagenda*. Diterjemahkan oleh Misran dari “*Sayyid Quthb Min al-Mîlad Ilâal-Istisyhâd*”. Yogyakarta: Pro-U Media, 2016 .
- Khaeruman, Badri. *Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur'an*. Bandung: Pustaka Setia, 2004.
- Kurdî, Abdurrahman Abd Qadîr. *The Islamic State A Study on the Islamic Holy Constitution*. New York: International Micro Film, 1980.
- Lewis, Bernard. *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*. Diterjemahkan oleh Ahmad Lukman. Jakarta: Ina Publikatama, 2004.
- Maḥmûd, Mâni' Abdul Ḥalîm, *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Para Ahli Tafsir*. Diterjemahkan oleh Faisal Saleh dan Syahdior. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2006.
- Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah Jumhûriyyah Mishra al-'Arabî. *al-Mu'jam al-Wasîth*. Kairo: Maktabah as-Syurûq al-Dauliyyah, 1429 H/2008 M.
- Mandzûr, Ibnu. *Lisân al-'Arab*. Kairo: Dâr al-Ma'rifah, 1119.
- Mansur, M. *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru bagi Berbagai Metodologi Tafsir*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.
- Maksudi, Beddy Iriawan. *Sistem Politik Indonesia: Pemahaman Secara Teoritik dan Empirik*. Jakarta: Rajawali Pers, 2012.
- al-Marâghî, Aḥmad Musthafâ. *Tafsîr al-Marâghî*. Beirut: Dâr al-Fikr, 2006.
- Maswan, Nur Faizin. *Kajian Diskriptif Tafsîr Ibnu Katsîr*. Jakarta: Menara Kudus, 2002.
- Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian kualitatif*. Bandung: Rosdakarya, 2010.
- Al-Maudhûdî, Abûal-A'la., *et al.*, *Penggetar Iman di Medan Jihad*. Diterjemahkan oleh Mahmud H. Muchtarom dari judul *al-Jihâdu Fî Sabîlillâh*. Yogyakarta: DARUL USWAH, 2009.

- al-Mubarakfurî, Syaikh Shafiyyurrahmân. *Sirah Nabawiyyah*. Diterjemahkan oleh Kathur Suhardi dari *Ar-Rahîq al-Makhtûm, Bahtsun fî al-Sîrah al-Nabawiyyah alâ Shaḥibihâ Afdhal al-Shalâti Wa al-Salâm*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2010.
- Mufti, Muslim. *Politik Islam Sejarah dan Pemikiran*. Bandung: Pustaka Setia, 2015.
- Muhammad, Afif. *Dari Teologi ke Ideologi*. Bandung: Pena Merah, 2004.
- Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus Arab-Indonesia*. Yogyakarta: al-Munawwir, 1984.
- Mun'im, Abdurrahmân 'Abdul. *Mu'jam al-Mushthalahât wa al-Fâdz al-Fiqhiyyah*. Kairo: Dâru al-Fadhlah, t.th.
- Muslim, Musthafa. *Mabâhits Fi al-Tafsîr al-Maudhû'i*. Damaskus: Dâru al-Qalam, 2000.
- Muslim, Imâm. *Shahîh Muslim*. Mesir: Isâ al-Bâbî al-Halabî, t.th.
- Mustaqim, Abdul. *Studi Al-Qur'an Kontemporer; Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*. Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 2002.
- . *Pergeseran Epistemologi Tafsir*. Jakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- . dan Sahiron Syamsuddin, *Studi Al-Qur'an Kontemporer*. Yogyakarta: PT. Tiara Wacana Yogya, 2002.
- . *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*. Yogyakarta: Adab press, 2014.
- Al-Na'îmi. *al-Dars fî Târikh al-Madâris*. Damaskus: al-Taraqiy, t.t.
- Nasution, Harun. *Falsafat dan Mistisme Dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
- Nasir, M. Ridhwan. *Memahami Al-Qur'an Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqarin*. Surabaya: CV. Indra Media, 2003.
- Nata, Abuddin. *Tafsir Ayat-Ayat Pendidikan*. Jakarta: Rajawali Press, 2009.

- Pamungkas, M. Imam. *Akhlak Muslim Modern: Membangun Karakter Generasi Muda*. Bandung: Marja, 2012.
- Penyusun Institut PTIQ Jakarta, Tim. *Panduan Penyusunan Tesis dan Desertasi*. Jakarta: Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, 2017.
- Poerwadarminta, W.J.S. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1991.
- Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional. *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 2008.
- Qaradhâwî, Yûsuf. *Fiqih Jihad: Sebuah Karya Monumental Terlengkap Tentang Jihad Menurut Al-Qur'an dan Sunnah*. Bandung: Mizan, 2010.
- . *Berinteraksi Dengan Al-Qur'an*. Diterjemahkan oleh Abdul Hayyie al-Kattani dari judul *Kaifa Nata'âmal ma'a al-Qur'ân* . Jakarta: Gema Insani Press, 1999.
- al-Qaththân, Mannâ'. *Pembahasan Ilmu Al-Qur'an 2*. Diterjemahkan oleh Halimudin dari judul *Al-Burhân Fî 'Ulûm al-Qur'ân* . Jakarta: Rineka Cipta, 1995.
- al-Qattân, Mannâ' Khalîl. *Pengantar Studi Ilmu al-Qur'an*. Diterjemahkan oleh H.Aunur Rofiq el-Mazni. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2006.
- al-Qurthûbî, Abî Abdullah Muḥammad bin Aḥmad bin Abî Bakar. *al-Jâmi' Li aḥkâmî al-Qur'ân*. Beirut: Muassasah al-risâlah, 2006.
- Quthb, Sayyid. *Tafsir Fî zḥilâl al-Qur'ân di bawah naungan al-Qur'an*. Jakarta: Gema Insani Press, 2000.
- . *Tashwîr al-Fannîy fî al-Qur'ân*. Kairo: Dâr al-Syurûq, 2002.
- . *Mengapa Saya Dihukum Mati?*. Diterjemahkan oleh Ahmad Djauhar Tanwiri. Bandung: Penerbit Mizan, 1986.
- . *Ma'âlim fî al-Tharîq: Petunjuk Jalan yang Menggetarkan Iman*. Yogyakarta: Darul Uswah, 2012.
- Qutb, Muhammad. *Evolusi Moral*. Diterjemahkan oleh Yudian Aswin. Surabaya: al-Ikhlâs, 1995.

- Raco, J.R. *Metode Penelitian Kualitatif, Jenis, Karakteristik dan Keunggulannya*. Jakarta: Grasindo, 2010.
- Rahmat, M. Imdadun. *Arus Baru Islam Radikal*. Jakarta: Penerbit Erlangga, 2006.
- Ramlan, Surbakti. *Memahami Ilmu Politik*. Jakarta: Gramedia Widia Sarana Indonesia, 1999.
- al-Razi, Muḥammad bin Abi Bakar bin 'Abdi al-Qadir. *Mukhtar al-Sahḥâh*. Beirut: Maktabah Lubnân, 1986.
- Rohimin, *Metodologi Ilmu Tafsir & Aplikasi Model Penafsiran*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- . *Jihad: Makna dan Hikmah*. Jakarta: Eirlangga, 2006.
- Rusyd, Ibnu. *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*. Diterjemahkan oleh M. Abdurrahman. Semarang: Asy-syifa', 1990.
- Sâbiq, Sayyid. *Fiqh al-Sunnah*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1998.
- al-Sadr, Muhammad Bâqir. *Madrasah Qur'âniyyah*. Diterjemahkan oleh Hidayatur Rakhman, Jakarta: Risalah Masa, 1992.
- Saleh, Ahmad Syukri. *Metodologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer Dalam Pandangan Fazlur Rahman*. Jambi: Sulthan Thaha Press: 2007.
- Salendra, Kasjim. "Analisis Terhadap Praktek Terorisme Atas Nama Jihad" dalam *Al-Qalam*, Jurnal Keagamaan dan Kemasyarakatan. April 2009, vol. 26, hlm. 77.
- Sagiv, David. *Islam Otentitas Liberalisme*. Diterjemahkan oleh Yudian W. Asmin. Yogyakarta: LKiS, 1997.
- Salim, Fahmi. *Kritik Terhadap Studi Al-Qur'an Kaum Liberal*. Depok: PERSPEKTIF Kelompok Gema Insani, 2010.
- Samarkand, Abu Lais Nashr bin Muḥammad bin Aḥmad bin Ibrâhîm. *Tafsîr al-Samarkand al-Musamma Bahru al-'Ulûm*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Âlamiyyah, 1413H/1993M.

- Sembilan, Tim. *Tafsir Maudhû'i Al-Muntaha*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2004
- Setiadi, Elly M. dan Usman Kolip. *Pengantar Sosiologi Politik*. Jakarta: Prenadamedia, 2015.
- Sjadzili, Munawir. *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*. Jakarta: UI-Press, 1993.
- al-Shâbûnî, Muhammad 'Alî. *Rawâ'i' al-Bayân Tafsîr Āyât al-Ahkâm min al-Qur'ân*. Madinah: Dâr al-Shâbûny, 1999.
- ash-Shiddieqi, T.M. Hasbi. *Ilmu Perbandingan Madzhab*. Jakarta: Bulan Bintang, 1975.
- . *Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*. Semarang: PT Pustaka Rizki Putra, 2002.
- Shihab, Alwi. *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama*. Bandung: Mizan, 1999
- Shihab, M. Qurasih. *Membumikan Al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1992.
- . *Tafsir al-Mishbah*. Jakarta: Lentera Hati, 2000.
- . *Rasionalitas al-Qur'an "studi Kritik Atas Tafsir al-Manar"*. Jakarta: Lentera Hati, 2006.
- . *et al., Sejarah Dan ulumul Qur'an*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2013
- . *Wawasan Al-Qur'an Tafsir Maudhû'i Atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 1997.
- Situmorang, Jubair. *Model Pemikiran & Penelitian Politik Islam*. Bandung: Pustaka Setia, 2014.
- Sukarna. *Pengantar Ilmu Politik*. Bandung: Mandar Maju, 1994.
- Sunanto, Musyrifah. *Sejarah Islam Klasik*. Jakarta: Prenada Media, 2003.
- Suma, Muhammad Amin. *Ulumul Qur'an*. Jakarta: Rajawali Press, 2013.

- Suryadilaga, M. Alfatih. *et al.*, *Metodologi Ilmu Tafsir*. Sleman: Teras, 2005.
- al-Suyûthî, Jalâluddîn. *Al-Itqân Fî Ulûm al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1979.
- . *Syarh Imâm al-Nasâ'i*. Beirut: Dâr Kutub al-'Ilmiyyah, 1991.
- Syadzali, Ahmad dan Ahmad Rofi'i. *Ulumul Qur'an II*. Bandung: Pustaka Setia, 1997.
- Syahathah, Abdullah Maḥmûd. *Manhaj al-Imâm Muḥammad Abduh fî Tafsîr al-Qur'ân*. Mesir: Majlis al-A'lam li Ri'ayât al-Funûn Wa al-Ādâb Wa Ulûm al-Ijtimâ'iyah, t.th.
- Syahrûr, Muhammad. *Al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah*. Damaskus: Ahâli lî al-Nasyr wa at-Tawzî', 1992.
- al-Syâtibî, Abî Ishâq Ibrâhîm. *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syar'iyyah*. Beirut: Dâr al-Fikr, tt.
- al-Syirbasi, Ahmad. *Sejarah Tafsir Al-Quran*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001.
- Syukur, M. Asywadie. *perbandingan Madzhab*. Surabaya: Pt. Bina Ilmu, 1982.
- al-Thayyâr, Musâ'id bin Sulaimân. *Fusûl Fî Usul al-Tafsîr*. Dammam, K.S.A.: Dâr Ibn al-Jauzy, 1420 H/ 1999 M.
- Thawîlah, Abdul Wahhâb Abdulal-Salâm. *Ātsâr al-Lughah Fî Ikhtilâfl al-Mujtahidîn*. Cairo: Dâr al-Salâm, t.th.
- Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah. *Ensiklopedi Islam Indonesia*. Jakarta: t.p, 2002.
- al-Utsaimîn, Syaikh Muhammad Shâlih.,*et al.*,*Syarah Pengantar Studi Ilmu Tafsir Ibnu Taimiyah*. Diterjemahkan oleh Solihin dari judul *Muqaddimah al-Tafsîr Lî al-syaikh al-Islâm Ibnu Taimiyyah*. Jakarta: PUSTAKA AL-KAUTSAR, 2014.
- Yatim, Badri. *Sejarah Peradaban Islam: Dirâsah Islâmiyyah II*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2006.

- Wâhid, Musthafâ Abdul. *al-Sîrah al-Nabawiyyah li Ibni Katsîr*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1990.
- Ya'qub, Ali Mustafa. *Nikah Beda Agama Dalam Perspektif Al-Qur'an dan Hadits*. Jakarta : Pustaka Darus Sunnah, 2005.
- Yayasan Penyelenggara Penterjemah/pentafsir Al-Qur'an, *Al-Qur'an dan terjemahannya*. Departemen Agama: 2004.
- Al-Yasu'iy, Louis Ma'luf. *Al-Munjid Fî al-Lughoh*. Beirut: Dâr Al-Masyriq, 1996.
- al-Zabidî, Muḥammad Murtadhâ al-Ḥusni. *Tâj al-'Arûs*. Kuwait: Pemerintah Kuwait, 1385 H/1965 M.
- Zakaria, Abi Ḥusain Aḥmad bin Fâris bin. *Maqâ'yîs al-Lughah*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th
- Zaydân, 'Abd al-Karîm. *ushûl al-Dakwah*. Baghdad: Maktabah al Manâr al-Islâmiyah, 1981.
- Zahroh, M. Abu. *Asy-Syâfi'î: Hayâtuhû wa 'asruhû, Ārâ'uhû wa Fiqhuhû*. Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1948.
- al-Zarkasyî, *Al-Burhân Fî Ulûm al-Qur'ân*. Mesir: Isâ Al-Bâbî Al-Halabî, 1972.
- al-Zarqâny, Muhammad Abd al-Azhîm. *Manâhij al-Irfân Fî Ulûm al-Qur'ân*. Beirut: Dâr Kitâb al-Arabîy, 1995.

RIWAYAT HIDUP

Nama : Heri Hamdani
Tempat Tanggal Lahir : Kediri (Lombok Barat), 07 Maret 1986
Jenis Kelamin : Laki-laki
Alamat : Jl. Anjasmara VII No. 75, RT/RW: 006/010,
Kel. Mekarjaya, Kec. Sukmajaya, Kota Depok
- JAWA BARAT

Email :

Riwayat Pendidikan :

1. SD Negeri 1 Kediri, lulus tahun 1998
2. Mts D.I Putra Nurul Hakim Kediri, lulus tahun 2001
3. MA D.I Putra Nurul Hakim Kediri, lulus tahun 2004
4. Ma'had 'Ali An-Nua'imy Jakarta, lulus tahun 2007
5. STAI Al-Qudwah Depok, lulus tahun 2008

Riwayat Pekerjaan:

1. 2007-2008, Staf pengajar di SDIT Al-Fityan Medan
2. 2008-2012, Staf pengajar di SDIT Rahmadiyah Depok
3. 2012-2015, Staf pengajar di SMPIT Rahmadiyah Depok
4. 2015- 2016, Staf pengajar di SMPIT Nurhasanat Karawang
5. 2016- Sekarang, Staf pengajar di SMAIT Nurhasanat Karawang

Riwayat Organisasi:

1. 2002-2003, Pengurus Organisasi Santri Ponpes Nurul Hakim (OP3NH)
2. 2007- Sekarang, Anggota Himpunan Alumni Ma'had 'Ali An-Nua'imy (HAMMUNA)