

Menemukan Kedamaian melalui Ayat-ayat Perang dalam Kitab Tafsir Klasik

(Finding Peace through War Verses in the Classical Interpretation Book)

Faiz Farichah¹, Ahmad Musonnif Alfi², Moh. Rozin³, Nur Huda⁴

¹ STAI Al-Muhammad Cepu, Indonesia

^{2,4} STAI Al-Anwar Sarang Rembang, Indonesia

³ UIN Sunan Ampel Surabaya, Indonesia

Correspondence: faiz.aidafahd@gmail.com

DOI: 10.29240/alquds.v6i3.5300

Submitted: 2022-08-26 | Revised: 2022-11-28 | Accepted: 2022-12-26

Abstract. Jihad has become a separate discourse for westerners who consider Islam and its holy book to be a source of legitimacy for acts of terror. Such action was born from a partially understood verse of the Qur'an. Because of that, it needs to be seen that this is not unity, and also remember that the term jihad is not always accompanied by the verse of war. This study aims to comprehensively explore the interpretation of jihad verses in the spectrum of the Koran and Islam. This study uses a qualitative method with an analytical approach to the jihad term. The verses of peace in the Qur'an are presented as a consideration to look comprehensively at the series of meanings of the verses of jihad and war. The results of this study indicate that, First, jihad which has a combative meaning already appears in the earliest verses of jihad, but persuasive understanding of jihad is quite often documented. Second, the war verses show that the legal status and validity period are still being debated. Third, there needs to be an interpretation of verses about peace that are always accompanied by interpretations of jihad verses and war verses..

Keywords: classical tafsir books; jihad verses; *muqaranah*, peace verses

Abstrak. Jihad menjadi wacana tersendiri bagi kalangan barat yang menganggap Islam dan kitab sucinya adalah sumber legitimasi aksi teror. Aksi demikian lahir dari ayat al-Qur'an yang dipahami secara parsial. Sebab itu perlu dilihat bahwa hal tersebut bukanlah kesatuan, dan juga mengingat bahwa term jihad tidak selalu disandingkan dengan ayat perang. Penelitian ini bertujuan menggali penafsiran ayat-ayat jihad dalam spektrum al-Qur'an dan keislaman secara komprehensif. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan analisis term jihad. Ayat damai dalam al-Qur'an dihadirkan

sebagai pertimbangan untuk melihat secara komprehensif tentang rangkaian pemaknaan ayat-ayat jihad dan perang. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa, Pertama, jihad yang dimaknai kombatif sudah tampak dalam ayat-ayat jihad yang paling awal, namun pemahaman jihad yang persuasif cukup sering terdokumentasikan. Kedua, ayat-ayat perang menunjukkan masih diperdebatkan status hukum dan masa keberlakuannya. Ketiga, perlu adanya penafsiran ayat-ayat tentang kedamaian yang selalu disandingkan dengan penafsiran ayat jihad maupun ayat perang.

Kata Kunci: ayat-ayat jihad; ayat kedamaian; kitab tafsir klasik; *muqaranah*

Pendahuluan

Kajian akademis mengenai jihad umumnya menyoroti dimensi legal dari konsep ini, sehingga tidak mengherankan bila ia seringkali diasumsikan sebagai konsep monovalen dalam arti “peperangan bersenjata melawan orang-orang kafir” sebagaimana umumnya dipahami dalam literatur hukum Islam.¹ Di sisi lain bahwa Barat hampir selalu mewacanakan Islam dan kekerasan dalam dimensi yang tidak terpisahkan. Mereka berperspektif bahwa Islam dan umatnya dengan merujuk penafsiran kitab suci al-Qur`an menjustifikasi dan menjadi sumber kekerasan. Dalam hal ini, teks al-Qur`an yang ditafsirkan sering kali dijadikan dalil untuk lokomotif tindak kekerasan dengan alasan menghilangkan syirik sebagai bentuk jihad.²

Permasalahan penafsiran teks al-Qur`an yang dijadikan dalil di atas diindikasikan karena hanya memahami secara parsial dan bukan komprehensif atas ayat yang jihad atau kekerasan.³ Misalnya pemahaman Azzam⁴ terhadap QS:9 ayat 5⁵ dan seluruh ayat perang, pemimpin jihad modern, tentang jihad yang hanya diartikan dengan perang. Pemikiran ini menjadi tonggak di hampir seluruh aliran mujahidin yang ada di dunia, karena Azzam merupakan guru dan sandaran

¹ Abid Rohmanu, *Reinterpretasi Jihad: Relasi Fikih dan Akhlak* (Ponorogo: STAIN PO Press, 2012), 9.

² Pemikiran yang berorientasi kekerasan sering kali lahir dari pemahaman terhadap ayat-ayat jihad, disamping tafsir klasik kadang dijadikan penguat pemahannya. Dalam sebuah wawancara, Imam Samudera (pelaku Bom Bali 2002), misalnya, pernah mengutarakan bahwa landasan tindakannya adalah QS. 2: 193. Lihat Wardani Wardani, *Ayat Pedang Versus Ayat Damai: Menafsir Ulang Teori Naskh Dalam Al-Qur`an* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat, 2011), 11–12.

³ As`ad Said Ali, *Al-Qaeda Tinjauan Sosial Politik, Ideologi, dan Sepak Terjangnya* (Jakarta: LP3ES, 2014), 12.

⁴ Azzam adalah mujahidin di Afganistan dan dijuluki sebagai pemimpin jihad modern, ia murid sekaligus meneruskan pemikiran Sayyid Qutb tentang makna jihad. Pemikiran Azzam banyak berpengaruh pada gerakan-gerakan jihad atau kekerasan yang mengatasnamakan mujahidin di dunia sampai saat ini. Pengajiaannya tentang ayat jihad tela mengilhami Imam Samudra dkk untuk melakukan aksi terorisme di Indonesia. Sebab itu buku-buku pemikiran Azzam di-*backlist* di seluruh dunia.

⁵ Abdullah Azzam, *Fi Zilali Surat al-Tawbah* (Pakistan: Lajnah al-Nisāiyah al-Arabiyyah, tth), 176.

berpikir dari kelompok Al Qaeda, Abdur Rasul Sayyaf (mujahidin di Mindanau), dan Jamaah Islamiyah (JI), termasuk juga yang ada di Indonesia.⁶ Padahal jika dilihat dalam sejarahnya, dalam al-Qur'an perang dilegalkan melalui ayat-ayat yang turun di Madinah atau ayat yang turunnya belakangan. Sehingga perang dalam pemahamannya bahwa perang adalah pilihan belakangan dan bukan pertama. Selain itu jika perang adalah pilihan pertama, maka Allah adalah tuhan yang suka dengan peperangan. Sedangkan hal ini bertentangan dengan QS. An-Nahl ayat 125.

Melihat permasalahan di atas, maka penting untuk dilihat kembali lebih dalam bahwa subyek jihad dan perang tidak bisa diperlakukan sebagai satu hal yang integral. Hal ini setidaknya karena dua alasan: *Pertama*, jihad adalah konsep yang jauh lebih luas dari peperangan. *Kedua*, doktrin perang dapat diturunkan dari al-Qur'an tanpa menggunakan istilah jihad sama sekali. Di samping itu, konsep jihad dan perang tidak bisa dipahami sebagai sesuatu yang final, sebab pada kenyataannya ia masih didiskusikan secara dinamis khususnya dalam kajian tafsir.

Jika ditelisik lebih jauh, sudah banyak penelitian terkait dengan jihad yang dilakukan oleh para pakar. Misalnya Riḍā dan Shihab, menyimpulkan bahwa arti jihad adalah bukan hanya sekedar perang untuk mempertahankan agama, melainkan jihad mencakup segala hal menuju pada kebaikan dengan mengeluarkan segala daya dalam rangka mengharap rahmat Allah di dunia dan akhirat.⁷ Ghofur Maimoen dalam artikelnya yang berjudul "*Peperangan Nabi Muhammad saw. dan Ayat-Ayat Qitâl*" menguraikan tentang pemahaman ayat-ayat perang dengan menggunakan pendekatan tafsir dan ushul fikih yang kemudian dielaborasi dengan prinsip-prinsip dakwah Islam. Hasil dari penelitian ini adalah bahwa peperangan yang sering dianggap jihad oleh sekelompok muslim tidak sejalan dengan prinsip dakwah Islam.⁸

Peters dalam bukunya *al-Jihād fī al-Islām* menjelaskan bahwa Islam tidak pernah mensyariatkan jihad perang kecuali bertujuan pada keamanan dakwah Islam dan menolak musuh.⁹ Berbeda dengan kajian-kajian sebelumnya, Azzam,

⁶ Greg Fealy dan Anthony Bubalo, *Jejak Kafilah ; Pengaruh Radikalisme Timur Tengah di Indonesia*, terj. Akh. Muzakki (Bandung: Mizan Pustaka, 2007), 18.

⁷ Muhammad Rashīd Riḍā, *Tafsir al-Manār*, vol. 2 (Mesir: Dār al-Manār, 1947), 320; lihat pula M Quraish Sihab, *Wawasan al-Qur'an; Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1996), 494–97.

⁸ Abdul Ghofur Maimoen, "Peperangan Nabi Muhammad Saw. Dan Ayat-Ayat Qitâl," *AL ITQAN: Jurnal Studi Al-Qur'an* 1, no. 1 (19 Februari 2015): 1–24, <https://doi.org/10.47454/itqan.v1i1.1>; Ahmad Musonnif Alfi dan Abdul Ghofur Maimoen, "Penafsiran Abdullah Azzam Atas Ayat-Ayat Jihad : Studi Kritis Terhadap Kitab Fī Zilālī Surat Al-Tawbah," *AL ITQAN: Jurnal Studi Al-Qur'an* 1, no. 2 (15 Agustus 2015): 91–119, <https://doi.org/10.47454/itqan.v1i2.22>.

⁹ Rudolph Peters, *Al-Jihād fī al-Islām Qadīman wa Hadīthan* (Al-Qāhirat: Markaz al-Ahrām, 1996), 7.

yang dianggap sebagai ideolog jihad modern meyakini bahwa perang atau jihad adalah satu-satunya cara untuk mendirikan negara Islam, memerangi taghut adalah langkah pertama yang harus dilakukan sebelum menegakkan hukum-hukum Islam.¹⁰

Rahman dalam artikelnya *“The Trajectory of The Discourse of Jihad in Indonesia”* menganalisis sejarah tentang representasi istilah jihad dalam tulisan para cendekiawan Muslim dan organisasi di Indonesia, dari awal kedatangan Islam hingga kontemporer. Ia menggunakan analisis wacana untuk melihat berbagai interpretasi para cendekiawan muslim Indonesia terhadap konsep jihad. Dalam artikel ia berpendapat bahwa doktrin jihad dalam sejarah Islam telah berkembang menjadi doktrin yang diperebutkan dalam jangka waktu yang lama.¹¹

Najib Burhani dalam artikelnya yang berjudul *“It’s a Jihad”: Justifying Violence towards the Ahmadiyah in Indonesia”* menjelaskan tentang para pelaku kekerasan berbasis agama seringkali merasa baru saja menunaikan kewajiban agama dengan baik. Melakukan kekerasan terhadap kelompok agama yang dianggap sesat diyakini lebih dari sekadar *Amr Makruf dan Naby Munkar* itu adalah jihad. Dalam menjustifikasi pelanggaran hukum negara, dibangun gagasan hierarki dalam hukum, yaitu hukum negara atau manusia secara hierarkis lebih rendah dari hukum ilahi, sehingga menyerang Ahmadiyah dipandang sebagai pelanggaran hukum manusia demi menegakkan ketuhanan.¹²

Berbeda dengan penelitian yang sudah dijelaskan di atas, penelitian ini menggali tafsir ayat-ayat jihad dan ayat-ayat perang dalam kitab-kitab klasik yang kemudian dilihat perbedaannya, serta dianalisis dengan melihat fase jihad Makkah dan Madinah, penafsiran teks al-Qur`an disesuaikan dengan prinsip dakwah Islam. Hal ini untuk menemukan makna jihad secara komprehensif dan melihat sisi toleran ayat perang jika disandingkan dengan prinsip dakwah islam. Penelitian dengan desain dan tema demikian, sejauh penelusuran belum pernah ditemukan sebelumnya. Display pemaknaan jihad dalam perpektif modernis dan fundamentalis menjadi penting dipaparkan untuk melihat sejauhmana eksistensi term tersebut.

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan menggunakan pendekatan analisis tematik term jihad pada kitab-kitab tafsir klasik. Tujuan yang ingin dicapai dalam penelitian ini adalah gambaran dan refleksi dari rangkaian penafsiran klasik tentang ayat-ayat jihad dan ayat-ayat perang. Ayat-ayat damai

¹⁰ Abdullah Azzam, *Fī Zilālī Surat al-Tawbah* (Pakistan: Lajnah al-Nisā’iyah al-Arabiyyah, t.t.), 44.

¹¹ Taufiqur Rahman, “The Trajectory of the Discourse of Jihad in Indonesia,” *Analisa: Journal of Social Science and Religion* 1, no. 2 (2016): 160, <https://doi.org/10.18784/analisa.v1i2.296>.

¹² Ahmad Najib Burhani, “It’s a Jihad’: Justifying Violence towards the Ahmadiyah in Indonesia,” *TRaNS: Trans-Regional and -National Studies of Southeast Asia* 9, no. 1 (2021): 99, <https://doi.org/10.1017/trn.2020.8>.

dihadirkan untuk penyeimbang, sehingga dapat diketahui bahwa bagaimana sebenarnya ayat-ayat jihad dan perang dalam spectrum prinsip keislaman dalam al-Qur`an.

Teknik pengumpulan data menggunakan penelusuran kitab-kitab tafsir klasik, sebab nuzul, dan juga riwayat maupun hadis yang diperlukan. Teknik analisis sebagai berikut (1) membaca secara mendalam penafsiran ayat-ayat jihad dan ayat-ayat perang dalam kitab-kitab tafsir klasik (2) mengklasifikasi data sesuai dengan interpretasi yang ditemukan (3) menganalisis dan menginterpretasikan dengan cara melihat rangkaian al-Qur`an secara menyeluruh (4) menyimpulkan analisis berdasarkan data.

Pembahasan

Pergulatan Makna Jihad : antara Modernis dan Fundamentalis

Dalam istilah bahasa Arab, kata *jihād* yang merupakan bentuk derivasi *j-b-d* mempunyai beragam makna. Menurut *al-Fayrūz`ābādī*, kata-kata yang dibentuk oleh huruf *jim*, *hā*, dan *dāl* ini mempunyai arti “kekuatan” (*al-ṭāqah*), “kesulitan” (*al-mashaqqah*), dan “menguji” (*imtahana*).¹³ Menurut Ibn Manzūr, selain makna di atas, kata *j-b-d* juga mempunyai makna “tujuan jelas” (*al-ghāyah*), “kemampuan” (*al-wus`*), “berlebih-lebihan” (*al-mubālaghah*), “bersungguh-sungguh” (*al-jidd*), “membunuh musuh” (*qātala al-`aduw*), dan “memerangi lawan” (*muhārabat al-`dā*).¹⁴ Sementara menurut Ibnu Fāris, makna paling awal dari kata *jihād* sebetulnya adalah “kesulitan/kesukaran” (*al-mashaqqah*). Sedangkan makna-makna lain yang mempunyai kedekatan hubungan makna seperti “kekuatan” (*al-ṭāqah*) adalah makna yang datang setelahnya.¹⁵

Istilah *jihād* yang terambil dari bentuk *masdar* dari kata kerja *jāhada-yujāhidu*, secara harfiah, bermakna mengerahkan segala kemampuan untuk menegakkan kebenaran yang diyakini berasal dari Tuhan. *al-Aṣfahānī* mengatakan bahwa *al-jihād* dan *al-mujābahad* berarti mengerahkan segala kemampuan untuk melawan musuh yang nyata maupun tidak nyata, seperti setan dan hawa nafsu.¹⁶

Berdasarkan telaah etimologis, kata *jihād* memang memiliki cakupan makna yang luas. *Jihād* dalam arti “perang”—sebagaimana seringkali dipahami belakangan—nyatanya bukanlah makna tunggal, melainkan ada makna keseriusan, kesungguhan, dan pengerahan segenap daya kemampuan.¹⁷ Para sarjana muslim

¹³ Muhammad Ya`qūb Al-Fayrūz`ābādī, *Al-Qāmus al-Mubīṭ* (Dimshiq: Mu`assasat al-Risālah, 1998), 275.

¹⁴ Ibn Manzūr, *Lisān al-`Arab*, vol. 3 (Beirut: Dār Ṣādir, 1999), 133–35.

¹⁵ Ahmad Ibn Fāris, *Maqāyis al-Lughah*, vol. 1 (Beirut: Dar al-Fikr, 1979), 486–87.

¹⁶ *Ibid.*, 1:208., Al-Qur`an, 22: 78.

¹⁷ Literatur-literatur fikih diduga memiliki peran penting bagi deviasi dan reduksi makna *jihād* dari makna asalnya. Kata “*jihād*” biasanya dihubungkan pada doktrin legal/hukum. *Kitāb al-Maghaẓi* dalam kitab-kitab fikih adalah kitab atau bab yang berbicara tentang hukum-hukum jihad

kemudian merumuskan pengertian jihad dengan berdasar pada hal ini. Rashīd Ridā, misalnya, dalam *Tafsīr al-Manār*-nya dia menegaskan, bahwa makna *jihād* dapat mencakup makna lebih luas dari hanya pembelaan agama, ia juga dapat diartikan sebagai pembelaan terhadap pemeluknya, dan penegakan kalimat Allah. Bahkan mencakup segala kepayahan untuk membela kebenaran dan melawan kebatilan, yang bertujuan mendapat rahmat Allah di dunia dan akhirat.¹⁸

Pendapat serupa dikemukakan oleh Quraish Shihab, menurutnya, jihad adalah pengerahan segala daya dan kemampuan mujahid untuk mencapai tujuan. Jihad adalah pengorbanan yang tidak menuntut dan bahkan memberi. Shihab menegaskan bahwa setiap muslim adalah *mujahid*, sebab jihad merupakan implementasi dari identitas muslim itu sendiri. Semua amalan keagamaan membuahkan jihad, paling tidak setiap muslim akan berjihad dengan hawa nafsunyasendiri.¹⁹

Pandangan semacam ini sebetulnya tidak jauh berbeda dengan pandangan para sufi asketis klasik, meski mereka tetap tidak menafikan makna kombatif jihad. Jihad bagi mereka lebih dipahami dengan pengarahan spiritual jiwa dari kecenderungan duniawi dan bertujuan mensucikan jiwa.²⁰ Hal ini amat kontras ketika jihad dipahami telah kehilangan esensi dan mengalami penyempitan makna yang selalu dikaitkan dengan segala tindak kekerasan, perang, dan bahkan aksi terorisme.²¹

Pemikiran jihad sebagaimana diungkapkan di atas tentu saja ditolak oleh tokoh revolusioner seperti Sayyid Quṭb (w. 1966), baginya, jihad adalah perjuangan politik revolusioner dalam rangka melucuti musuh-musuh Islam, bertujuan menerapkan syari'ah Islam yang dihilangkan oleh barat, atau yang diabaikan oleh rezim-rezim muslim yang pro terhadap barat. Menurutnya, tujuan Islam tidak pernah berubah—untuk menyeru segenap manusia agar menyembah Allah—dan karenanya gerakan ini harus terus digalakkan untuk mencapainya. Quṭb menegaskan bahwa inilah misi Nabi saw sejak awal dan tidak mungkin ada negosiasi atau fleksibilitas terkait aturan prinsip pokok ini. Siapa pun yang

dalam makna perang (*military campaign*). Selain *Kitāb al-Maghāzī*, dalam literatur fikih klasik juga disebut dengan *kitāb al-jihād*, *kitāb al-siyār* dan *kitāb al-jizyah*.

¹⁸ Rashīd Riḍa, *Tafsīr al-Manār*, 2:320.

¹⁹ Shihab, *Wawasan al-Qur'an; Tafsīr Mandhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, 494–97.

²⁰ Al-Qushayri, misalnya, memahami jihad sebagai “kejujuran dalam upaya menggapai setiap tujuan, dan keikhlasan dalam melaksanakan setiap kewajiban sembari tidak memadamkan harapan akan adanya pembalasan”. Menurutnya jihad adalah spirit pengharapan untuk sampai pada keabadian yang sempurna (*kamāl al-baqā'*) di tempat pertemuan (*dār al-liqā'*) nanti. Lihat Abu al-Qāsim al-Qushayri, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Vol. 1 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2007), 103.

²¹ Zakiya Darajat, “Jihad Dinamis: Menelusuri Konsep dan Praktik Jihad dalam Sejarah Islam,” *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan* 16, no. 1 (2016): 3–4, <https://doi.org/10.18326/ijtihad.v16i1.1-25>.

menolak misi hegemonik Islam ini, menurutnya, harus diperangi dengan gencar hingga mati atau tunduk.²²

Pendapat Quṭb yang lebih menekankan jihad dalam pengertian politis sebetulnya sudah pernah dikemukakan oleh Ibn Taymiyyah (w. 728 H) beberapa abad sebelumnya.²³ Lebih jauh, ia berpendapat bahwa substansi agama adalah salat dan jihad (perang), bahkan agama tanpa kekuasaan, jihad, dan harta, sama buruknya dengan kekuasaan, jihad, dan harta tanpa agama.²⁴

Konsepsi jihad agresif sebagaimana dikemukakan kalangan fundamentalis di atas tentu saja mengundang respon negatif dari para sarjana Barat. Banyak dari mereka kemudian melihat bahwa jihad tidak lebih dari perang melawan non-muslim untuk memaksa mereka berpindah agama. Karenanya, mereka seringkali mengidentikkan jihad dengan istilah “*holy war*” (perang suci) atau “Islamic war” (perang Islami), “*al-jihād al-muqaddas*”, “*al-ḥarb al-muqaddasah*” atau “*al-jihād al-Islāmī*”.²⁵ Bosworth memberi kesimpulan bahwa aktifitas politik kaum Muslim selama lebih dari 12 abad di wilayah Turki, Iran, Sudan, Ethiopia, Spanyol, dan India, bertitik tolak dari seruan jihad belaka. Bahkan Wright bahwa kata “jihad” adalah slogan bagi orang Islam untuk menegakkan agama tauhid atas non-muslim, di bawah ancaman pedang.²⁶ Emile Tyan yang dikutip oleh Asma, menyatakan bahwa “gagasan jihad ini bersumber dari prinsip dasar mengenai universalitas

²² Lihat Sayyid Quṭb, *Ma‘ālim fi al-Ṭariq* (Beirut: Dār al-Shurūq, 1979), 63-64. Proses radikalisasi pemikiran Quṭb tampaknya banyak dipengaruhi oleh perjalanannya ke Amerika Serikat pada tahun 1940-an di mana dia menyaksikan bahaya materialisme dan kebrokean moral di sana, serta rasisme yang dia alami. Sekembalinya ke Mesir, Quṭb bergabung dengan organisasi Ikhwān al-Muslimīn dan menjadi pengkritik keras pemerintah Nasser beserta kebijakannya sekulernya. Akibat dituduh berkomplot untuk membunuh Nasser, dia kemudian dijebloskan ke penjara dan disiksa, sehingga pemikirannya menjadi kian militan. Selama di penjara, dia menulis dua dari karya-karya terpentingnya, yaitu risalah revolusioner berjudul *Ma‘ālim fi al-Ṭariq*, dan tafsirnya yang berjudul *Fī Zilāl al-Qur‘ān*. Lihat Asma Afsaruddin, *Tafsir Dekonstruksi Jihad dan Syahid*, terj. Muhammad Irsyad Rafsadi (Bandung: Mizan, 2018), 294-295.

²³ Dalam kaitan ini, Ibn Taymiyyah menyatakan:

جهاد الكفار أعداء الله ورسوله فكل من بلغته دعوة رسول الله إلى دين الله الذي بعثه به فلم يستجب له فإنه يجب قتاله.

²⁴ Anggi Wahyu Ari, “Jihad menurut Ibn Kathīr di dalam Tafsīr al-Qur‘ān al-‘Azīm,” *Nur El-Islam* 1, no. 1 (2014): 124–25. Tidak dapat dipungkiri, pemikiran Ibn Taymiyyah mempunyai pengaruh besar terhadap perkembangan gerakan umat Islam belakangan. Dia bahkan dijuluki bapak spiritual gerakan revolusi Islam dan juga sebagai tokoh revivalis bagi kelompok reformis fundamentalis. Ide-ide radikal Ibn Taymiyyah kemudian berkembang dan memberi pengaruh yang sangat kuat tidak hanya terhadap beberapa ulama setelahnya seperti Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Sayyid Quṭb, dan lain-lain, tetapi juga terhadap kelompok-kelompok Islam gerakan seperti gerakan Wahabi di Saudi Arabia, Ikhwān al-Muslimīn di Mesir, dan gerakan Salafi yang akhir-akhir ini menjadi fenomena global.

²⁵ Reuven Firestone, *Jihad: The Origin of Holy War in Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

²⁶ Zakiya Darajat, “Jihad Dinamis: Menelusuri Konsep dan Praktik Jihad dalam Sejarah Islam”, 3.

Islam, bahwa agama ini beserta kekuasaan temporal yang disiratkannya harus meliputi seluruh dunia, bila perlu dengan paksaan.”²⁷

Eksistensi Ayat Jihad dalam al-Qur’an

Di dalam al-Qur’an, kata *jihād* dengan beragam derivasinya terulang sebanyak 41 kali yang tersebar dalam 19 surah dan 36 ayat, dan digunakan dalam konteks yang beragam. Penggunaan kata *jihād* dalam al-Qur’an adakalanya berupa *fi’l māḍī*, *muḍāri’*, *amr* atau *maṣḍar* dan juga berbentuk *mufrad*, *tathniyyah* atau *jam*.²⁸ Rincian bentuk-bentuk tersebut adalah sebagai berikut: Pertama, berbentuk *maṣḍar* berupa lafal “*jihād*” (جِهَاد), bentuk ini tercatat diungkapkan al-Qur’an sebanyak empat kali, yakni pada QS. al-Tawbah (9): 24, al-Furqān (25): 52, al-Mumtahanah (60): 1, dan al-Ḥajj (22): 78. Jihad dalam bentuk ini memiliki cakupan makna yang cukup beragam dan biasanya setelahnya diiringi ungkapan “di jalan Allah (*fī sabīli*)”, namun umumnya makna tersebut berkonotasi kepada melawan musuh dengan memberikan pengajaran berupa al-Qur’an.

Kedua, berupa *fa’il* dalam bentuk lafal “*al-mujāhidūn*” atau “*al-mujāhidin*” (المجاهدون – المجاهدین). Bentuk semacam ini dinyatakan al-Qur’an sebanyak empat kali di dua surah, yaitu QS. al-Nisā’ (4): 95 dan Muhammad (47): 31. Dalam konteks ini, al-Qur’an hendak menegaskan keutamaan orang yang berjihad dibandingkan orang yang tidak berjihad (*al-qā’idūn*), al-Qur’an juga menggambarkan bahwa jihad merupakan bentuk ujian dari Allah swt.

Ketiga, berupa *fi’l māḍī* dalam bentuk lafal “*jāhada*” (جَاهَدَ), yang disebutkan al-Qur’an sebanyak limabelas kali dalam delapan surah, yaitu QS. (9): 19, QS. (29): 6 dan 8, QS. (31): 15, QS. (2): 218, QS. (3): 142, QS. (8): 72, 74, dan 75, QS. (9): 16, 20, dan 88, QS. (16): 110, QS. (29): 69, QS. (49): 15. Dalam kaitan ini, al-Qur’an menjelaskan sarana jihad. Di samping itu, dalam sebagian ayat, jihad dimaksudkan untuk makna bersabar dalam menghadapi kesulitan, fitnah, dan hinaan dari musuh sebagaimana dalam QS. 16: 110. Di sisi lain, dalam QS. 29: 8 dan QS. 31: 15, lafal *jihād* memiliki konotasi negatif (*wa in jābadāka ‘alā an tushrika bi*) karena ia disandingkan dengan syirik, sehingga jihad di sini bermakna “memaksa” untuk menyekutukan Allah swt.

Keempat, berupa *fi’l muḍāri’* dalam bentuk lafal “*yujāhidu*” atau “*tujāhidu*” (يُجَاهِدُ-تُجَاهِدُ). Ungkapan semacam ini dinyatakan al-Qur’an sebanyak lima kali di empat surah, yaitu QS. (61): 11, QS. (29): 6, QS. (9): 44 dan 81, QS. (5): 54. Jihad

²⁷ Asma Afsaruddin, *Tafsir Dekonstruksi Jihad dan Syahid* (Bandung: Mizan Pustaka, 2018), 464.

²⁸ Muhammad Fu’ad ‘Abd al-Ba>qi>, *al-Mu’jam al-Mufabras li Alfā>ḥ> al-Qur’a>n al-Kari>m* (Kairo: Da>r al-Kutub al-Mis}>ri>yyah, 1364 H), 182-183.

dalam bentuk ini biasanya diiringi dengan penyebutan sarana yang dipergunakan untuk berjihad, baik berupa harta benda (*ammāl*) atau diri (*anfus*).

Kelima, berupa *fi'l amr* dalam bentuk lafal “*jāhid*” (جَاهِد). Bentuk ini dinyatakan al-Qur’an sebanyak tujuh kali dalam lima surah, yakni pada QS. (9): 73, QS. (66): 9, QS. (25): 52, QS. (5): 35, QS. (9): 41, QS. (9): 86, QS. (22): 78. Jihad dalam bentuk demikian adakalanya ditujukan kepada *mukhāṭab mufrad* (orang kedua tunggal) seperti pada QS. (9): 73, QS. (66): 9, QS. (25): 52 dan adakalanya ditujukan kepada *mukhāṭab jam* (orang kedua banyak) seperti pada QS. (5): 35, QS. (9): 41, QS. (9): 86, dan QS. (22): 78. Ini artinya, perintah jihad tersebut tidak hanya dapat dilaksanakan secara komunal tetapi juga dapat dilaksanakan secara individu, sebagaimana pesan untuk menyeru manusia ke jalan Allah swt. yang terdapat dalam QS. (16): 125 dan perintah untuk menyeru kepada kebajikan yang terdapat dalam QS. (7): 199.

Keenam, berupa *maṣdar* dalam bentuk lafal “*jahd*” atau “*juhūd*” (جَهْدٌ - جُهْدٌ), kata ini disebutkan dalam al-Qur’an sebanyak enam kali pada enam surah yang berbeda, yaitu QS. (5): 53, QS. (6): 109, QS. (16): 38, QS. (24): 53, QS. (35): 42, dan QS. (9): 79. Ungkapan jihad dalam bentuk masdar ini tidak memiliki konotasi langsung dengan jihad berperang atau berjuang di jalan Allah swt. Dalam konteks ini, jihad berkaitan dengan maknanya secara bahasa, yakni bersungguh-sungguh dalam mencapai tujuan. Jihad dalam ayat kategori ini umumnya berupa lafal “*jahd*” yang berelasi dengan kata “*aymān*” yang bermakna sumpah. Makna jihad dalam konteks ini adalah sungguh-sungguh dalam bersumpah.

Jika hendak diurutkan berdasarkan kronologi turunnya, maka ayat jihad yang pertama turun adalah QS. (25): 52, QS. (35): 42, QS. (6): 109, QS. (31): 15, QS. (16): 38, 110, dan QS. (29): 6, 8, 69, ayat-ayat ini turun pada fase Mekah.²⁹ Memasuki fase Madinah, ayat jihad yang turun adalah QS. (22): 78, diikuti QS. (2): 218, QS. (8): 72, 74, 75, QS. (3): 142, QS. (4): 95, QS. (47): 31, QS. (24): 53, QS. (49): 15, QS. (66): 9, QS. (61): 11, QS. (5): 35, 53, 54, QS. (60): 1, dan QS. (9): 16, 19, 20, 24, 41, 44, 73, 79, 81, 86, 88.³⁰

Sebagian besar isitilah jihad yang diungkapkan al-Qur’an turun pada periode Madinah (30 di antaranya berupa ayat Madaniyyah, sedangkan 11 lainnya berupa ayat Makkiiyyah) yang dipahami sebagai upaya dari komunitas Islam Madinah untuk mengatasi hal yang menghalangi jalannya proses penyebaran

²⁹ Ada yang mengatakan bahwa ayat 6 dan 8 dari QS. al-‘Ankabūt turun pada fase Madinah, meskipun Darwazah meragukan riwayat ini berdasarkan pada konteks penafsiran ayat tersebut. Lihat ‘Izzah Darwazah, *Al-Tafsir al-Hadīth: Tartīb al-Suwar Hasab al-Nuzūl*, vol. 5 (Beirut: Dār al-Gharab al-Islāmī, 2000), 465.

³⁰ Keterangan mengenai urutan turunnya ayat-ayat tersebut bisa dilihat dalam ‘Izzah Darwazah, *Al-Tafsir al-Hadīth: Tartīb al-Suwar Hasab al-Nuzūl*, vol. 10 (Beirut: Dār al-Gharab al-Islāmī, 2000), 321–65.

Islam.³¹ Karena itu, jihad dalam konteks ini, sebagaimana *qital*, seringkali dikaitkan dengan tujuan “di jalan Allah” atau “jalan kebenaran dan keadilan”, termasuk ajaran al-Qur’an tentang justifikasi dan syarat perang dan damai.³² Pemahaman ini berbeda dengan pemahaman ayat *jihād* yang turun pada fase Mekah yang dipahami sebagai perjuangan untuk mempertahankan keimanan dari fitnah, balas dendam, atau dalam kasus orang tua yang berupaya keras membuat anaknya yang masuk Islam kembali kepada kemusyrikan.³³

Menurut Ella Landau-Tasseran, dari sekian banyak istilah *jihād* yang diungkapkan al-Qur’an, sebetulnya hanya ada sepuluh tempat di dalam al-Qur’an di mana istilah itu mengacu kepada makna perang. Sementara sisanya mempunyai makna yang lebih umum, bahkan sebagian di antaranya justru secara jelas menunjuk kepada upaya selain peperangan (*non-violence*). Pemahaman jihad dalam konteks perang, menurutnya, diidentifikasi dari empat pola berikut.³⁴ Pertama, ketika istilah itu disandingkan dengan idiom yang bercorak militer, misalnya ketika “orang-orang yang berjihad” (*mujāhid*) dipertentangkan dengan orang-orang yang tidak mau melakukannya yang biasanya digambarkan dengan istilah *mukhallaḥūn* (orang-orang yang ditinggalkan/tidak ikut berperang) seperti dalam QS. (9): 81, atau *qā’idūn* (orang-orang yang duduk/tinggal di rumah) seperti dalam QS. (4): 95 dan 86. Ayat-ayat di mana *jihād* terhubung dengan istilah *isti’dhān* (meminta izin) juga tampaknya berkaitan dengan peperangan, misalnya dalam QS. (9): 44, 86. Kedua, ketika kandungan dari ayat itu mengungkapkan aspek kombatifnya. Misalnya dalam QS. (5): 54, di mana ada ungkapan “kekerasan terhadap orang-orang kafir”, dan “tak kenal takut”, yang kemudian dihubungkan dengan istilah *jihād*. Demikian juga dalam QS. (60): 1 di mana ada ungkapan “musuh” dan disandingkan dengan penyebutan “keluar [berangkat] untuk berjihad”, sehingga memberikan pengertian perang. Ketiga, ketika konteks ayat tersebut menunjukkan signifikansi perang. Misalnya *jihād* dalam konteks ayat QS. (9): 38-41, 44-46, dan 87-92. Pemahaman dari rangkaian ayat-ayat tersebut tampak mengarah pada peperangan. Keempat, ketika istilah *jihād* dalam bentuk ketiga diikuti oleh objek yang menjadi sasarannya secara langsung, sehingga secara harfiah menunjukkan bahwa dua pihak masing-masing saling berusaha untuk mengalahkan satu sama lain. Misalnya dalam QS. (9): 73 dan QS. (66): 9,³⁵ dalam

³¹ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur’an* (Chicago: University of Chicago Press, 2009), 110.

³² Wardani, *Ayat Pedang Versus Ayat Damai: Menafsir Ulang Teori Naskh Dalam Al-Qur’an*, 195–96.

³³ Rahman, *Major Themes of the Qur’an*, 110.

³⁴ Ella Landau-Tasseran, “Jihād”, *The Encyclopedia of Islam*, Vol. 3, ed. E. Van Donzel, et al. (Leiden: E.J. Brill, 2000), 36.

³⁵ Kedua ayat tersebut mempunyai redaksi serupa:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ

ayat ini *jihād* diikuti langsung oleh objek yang menjadi sasarannya, yaitu orang-orang kafir (*al-kuffār*) dan orang-orang munafik (*al-munāfiqūn*).³⁶

Pemikiran serupa juga dikemukakan oleh Bonney, dia menguraikan 35 ayat yang memuat kata *jihād* berikut derivasinya, kemudian berdasarkan analisisnya, dia menyebutkan hanya ada 4 ayat yang menggunakan derivasi kata *jihād* yang bermakna “perang”. Sebaliknya, ada 11 ayat yang bisa diinterpretasikan pada orientasi kedamaian dan keteduhan. Sedangkan 20 ayat yang lain memungkinkan untuk diinterpretasikan secara berbeda, yakni pembacaan yang damai atau pembacaan yang bermakna konfrontasi fisik. Selain itu, menurutnya, ada sejumlah ayat yang sering dijadikan landasan oleh kalangan fundamentalis untuk melakukan agresi terhadap non-muslim dalam rangka mewujudkan sistem kekhalifahan Islam, yaitu QS. (2): 190–193; QS. (8) :59–70; QS. (9): 5, 12, 30, 38, 39; QS. (61): 4.³⁷

Dua pernyataan di atas ingin menunjukkan bahwa dalam banyak kesempatan, konsep jihad yang dimaksud al-Qur’an adalah jihad dalam arti yang damai dan jauh dari kekerasan. Contoh terbaiknya, adalah QS. 22: 78. Dengan kriteria linguistik dan kontekstual, frasa "kerahkanlah dirimu di jalan Tuhan dengan sebenar-benarnya (*wa jāhidū fī Allāh haqqa jihādih*)” jelas tidak merujuk pada peperangan, tetapi pada bentuk lain dari upaya yang dilakukan melalui kepatuhan kepada Allah swt. Dia menyayangkan bahwa jihad dalam arti perang begitu mendominasi, sampai-sampai istilah “*qitāl*” kadang-kadang disamakan dengan, atau dipoles menjadi istilah “*jihād*”. Akibatnya, sangat sedikit rasa damai dari *jihad*, yang tersisa dalam budaya Muslim.

Menyoal Pemaknaan Jihad Kombatif dan Non-Kombatif dalam Tafsir Klasik: Sebuah Analisis Muqaranah

1. Dinamika Pemaknaan Jihad Periode Mekah

Tidak banyak yang dapat membantah bahwa ayat jihad yang paling awal turun adalah QS. al-Furqān (25): 52. Ayat ini diperkirakan turun pada pertengahan periode Mekah (617-619 M) yang memuat perintah penting dari akar kata *j-b-d* yang mengandung arti suatu jenis perjuangan melawan orang-orang yang tidak beriman.³⁸ Sedangkan ayat jihad yang terakhir turun pada periode ini adalah QS. al-‘Ankabūt (29): 69 berdasarkan pada tinjauan urutan kronologis (*tartīb al-nuzūl*) yang telah dikemukakan sebelumnya.

³⁶ Kriteria terakhir ini bukanlah penanda yang bersifat pasti, sebab, kenyataannya, terdapat pola serupa dalam QS. 25: 52 akan tetapi jihad dalam ayat ini dimaksudkan dengan menggunakan al-Qur’an, bukan dengan kekerasan. Lihat Ella Landau-Tasseron, “Jihād”, *The Encyclopedia of Islam*, Vol. 3, 36.

³⁷ Richard Bonney, *Jihad: From Qur’an to Bin Laden* (New York: Palgrave Macmillan, t.t.), 28–29.

³⁸ Asma Afsaruddin, *Tafsir Dekonstruksi Jihad dan Syahid*, 33.

a. QS. al-Furqān (25): 52

فَلَا تُطِيعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا

*Maka janganlah kamu mengikuti orang-orang kafir, dan berjihadlah terhadap mereka dengan al-Qur'an dengan jihad yang besar.*³⁹ (QS. 25: 52)

Terdapat perbedaan di kalangan ulama klasik mengenai rujukan kata ganti enklitik *bihī* dalam ayat di atas. Mayoritas mufasir berpendapat bahwa kata ganti *bihī* merujuk kepada “al-Qur’an” sehingga jihad yang dimaksud oleh ayat ini adalah jihad persuasif atau—dalam ungkapan *Hūd al-Huwwārī*—jihad dengan lisan. Pendapat ini dikemukakan oleh banyak tokoh tafsir dalam lintas generasi, seperti Muqātil b. Sulaymān (w. 150 H/767 M),⁴⁰ al-Huwwārī (w. ± 280 H),⁴¹ al-Tabarī (w. 310 H/923 M),⁴² al-Tūsī (w. 460 H/1067 M),⁴³ dan al-Zamakhsharī (w. 538 H/1144 M),⁴⁴ sehingga tampak membentuk sebuah konsensus yang cukup kuat di kalangan mufasir saat itu.

Namun demikian, terdapat segelintir kalangan yang mengemukakan penafsiran dalam konteks yang lebih agresif. Abū Hayyān al-Andalūsī (w. 745 H/1334 M), misalnya, dalam tafsirnya mengemukakan empat kemungkinan berbeda sebagai rujukan kata ganti *bihī*. Dalam kaitan ini, menurutnya, jihad bisa dilakukan dengan al-Qur’an, atau dengan Islam, atau dengan cara tidak mematuhi keinginan orang-orang kafir Quraisy (dalam konteks ini, mereka memaksa kaum muslimin keluar dari Islam), atau bisa juga dengan pedang (*bi al-sayf*).⁴⁵ Pada poin terakhir ini jihad berarti konfrontasi fisik, sebab pedang di sini dipahami sebagai metafora karena ia merupakan alat perang dalam tradisi Arab dan dianggap sebagai simbol kekuatan dan kemenangan.⁴⁶ Pemahaman serupa juga dikemukakan al-Rāzī (w. 606/1209 M), menurutnya, kata *bihī* di sini bisa mengacu kepada tiga hal, yaitu menegakkan Islam, perang (*al-qitāl*), atau mengacu kepada keduanya. Namun demikian, al-Rāzī segera memberikan catatan penting tentang

³⁹ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (t.t.: J-Art, 2005), 364.

⁴⁰ Muqātil b. Sulaymān, *Tafsir Muqātil b. Sulaymān*, vol. 3 (Beirut: Mu'assasat al-Tārikh al-'Arabī, 2002), 237.

⁴¹ Hūd b. Muhakkam Al-Huwwārī, *Tafsir Kitāb Allāh al-'Azzaz*, vol. 3 (Beirut: Dār al-Ghurab al-Islāmī, 1990), 214.

⁴² Muhammad b. Jarīr Al-Tabarī, *Jamī' al-Bayān 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*, vol. 17 (Kairo: Hijr, 2001), 470.

⁴³ Muhammad b. al-Hasan Al-Tūsī, *Al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an*, vol. 7 (Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1998), 498.

⁴⁴ Mahmūd b. 'Umar Al-Zamakhsharī, *Al-Kashshaf 'an Haqā'iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fi Wujūb al-Ta'wil*, vol. 4 (Riyad: Maktabat al-'Ubaykān, 1998), 362.

⁴⁵ Abū Hayyān Al-Andalūsī, *Al-Bahr al-Muhīṭ*, vol. 6 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), 646.

⁴⁶ Pedang biasanya dianggap sebagai “simbol kekuasaan” (*ayat al-mulke*), seperti digunakan oleh penyair Shawqī ketika menggambarkan perang Uthamānī melawan tentara Yunani. Lihat Wardani, *Ayat Pedang versus Ayat Damai*, 188.

kemungkinan pemaknaan perang bagi ayat ini yang menurutnya kurang sesuai dengan konteks ayat, sebab ayat ini turun pada periode Mekah di mana saat itu izin perang belum diturunkan.⁴⁷

b. QS. al-‘Ankabūt (29): 69

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ

“Dan orang-orang yang berjihad untuk (mencari keridhaan) Kami, benar-benar akan Kami tunjukkan kepada mereka jalan-jalan Kami. Sungguh, Allah beserta orang-orang yang berbuat baik.”⁴⁸ (QS. 29: 69)

Sebagaimana ayat sebelumnya, sebagian besar mufasir memahami ayat ini sebagai perjuangan yang non-kombatif. Mufasir abad ke-2 H, Muqātil b. Sulaymān menafsirkan frasa “*wa alladhīna jāhadū fīnā*” pada QS. al-‘Ankabūt (29): 69 mengacu kepada orang-orang yang berbuat baik karena Allah (*‘amilū bi al-ḥayr li Allāh*). Melalui ayat ini Allah berjanji akan memberikan pertolongan (*al-‘awn*) kepada orang-orang yang berbuat baik. Dengan demikian, ayat ini baginya, berkaitan dengan jihad persuasif.⁴⁹ Panafsiran serupa juga dikemukakan *al-Huwwārī*, dalam pandangannya, ungkapan “*jāhadū*” dalam ayat ini tidak mengarah pada tindakan kombatif, sebab, secara historis, perintah jihad militer belum disyariatkan ketika ayat ini turun. Perintah tersebut baru diturunkan pada fase Madinah, sementara ayat ini turun pada fase Mekah.⁵⁰

Pandangan serupa juga dikemukakan al-Zamakhsharī meskipun dengan alasan yang berbeda. Menurutya, ungkapan “*jāhadū*” dalam ayat ini dimaksudkan dalam pengertiannya yang umum, sebab ungkapan ini tidak dihubungkan dengan objek tertentu. Oleh karena itu, ia mencakup perjuangan melawan hawa nafsu, godaan setan, dan sebagainya. Namun demikian, al-Zamakhsharī tampak lebih menekankan muatan intelektual dari istilah jihad ini ketika dia secara khusus mengutip penafsiran Abū Sulaymān al-Dārānī yang menafsirkan ayat ini sebagai perjuangan intelektual.⁵¹ Kecenderungan menafsirkan jihad sebagai perjuangan intelektual juga diikuti oleh mufasir-mufasir lain setelahnya, seperti al-Rāzī. Di dalam tafsirnya, al-Rāzī mengungkapkan bahwa yang dimaksud ungkapan “*wa alladhīna jāhadū fīnā*” dalam ayat ini adalah “orang-orang yang mempelajari tanda-tanda Allah secara kritis” (*alladhīna naẓara fī dalāilīnā*), sedangkan “*lanahdiyannahum subulana*” berarti memperoleh pengetahuan tentang Allah. Di sini al-Rāzī sepakat dengan al-Zamakhsharī yang memandang bahwa ayat ini menunjukkan bahwa

⁴⁷ Fakhr al-Dīn Al-Rāzī, *Mafātīh al-Ghayb*, vol. 24 (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), 100.

⁴⁸ Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 404.

⁴⁹ Sulaymān, *Tafsir Muqātil b. Sulaymān*, 3:390.

⁵⁰ Al-Huwwārī, *Tafsir Kitāb Allāh al-‘Azīz*, 3:312.

⁵¹ Al-Zamakhsharī, *Al-Kashshaf ‘an Haqā’iq Ghawamiḍ al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūb al-Ta’wīl*, 4:562.

Allah adalah penuntun bagi orang-orang saleh yang menjauhkan diri dari absolutisme dan keras hati kemudian mengkaji secara kritis tanda-tanda Allah.⁵²

Pergeseran penafsiran yang cukup tajam dikemukakan oleh al-Tabarī pada awal abad ke-4. Berbeda dengan pendapat yang dikemukakan sebelumnya, al-Tabarī mulai memperkenalkan jihad sebagai *qital* ketika dia menafsirkan frasa “*wa alladhīna jāhadū fīnā lanahdiyannabum subulana*” dengan mengatakan:

“Dan orang-orang yang memerangi orang-orang kafir Quraisy yang mengada-adakan kebohongan atas Allah” dan telah mendustakan kebenaran yang datang kepada mereka—“untuk (mencari keridhaan) Kami, orang-orang yang berperang dengan tujuan meninggikan kalimat Kami, dan menolong agama Kami, (benar-benar akan Kami tunjukkan kepada mereka jalan-jalan Kami)”. Allah swt berkata: “Kami akan tunjukkan kepada mereka jalan-jalan yang lurus”, yaitu memeluk agama Allah, yakni Islam yang diturunkan Allah kepada Nabi saw.⁵³

Di sini terlihat bagaimana al-Tabarī memahami jihad dalam ayat ini sebagai jihad kombatif ketika dia meleburkan istilah *jihad* dengan *qital*. Menariknya, al-Tabarī mengatakan bahwa, secara umum, mufasir lain sebetulnya memiliki penafsiran serupa terhadap ayat ini, dan secara eksklusif dia hanya menyebut satu contoh penafsiran yang serupa dengan yang dia kemukakan.⁵⁴ al-Tabarī mengabaikan beberapa alternatif pemaknaan lain yang mungkin bisa dicakup oleh jihad, termasuk pendapat ulama lain yang mungkin memahami bahwa ayat ini mengacu kepada jihad non-kombatif. Hal ini memperlihatkan bahwa pada masanya, penyamaan *jihad* dengan *qital* sudah diterima secara luas di tengah masyarakat hingga pada gilirannya mempengaruhi penafsiran.

Kecenderungan ini masih terlihat dalam tafsir yang muncul setelahnya. Pada abad ke-5 al-Tūsī juga mengungkapkan pemahaman kombatif dari istilah jihad, meskipun secara tersirat terlihat bahwa dia juga berusaha mengemukakan penafsiran jihad yang lebih persuasif. Dalam hal ini, selain mengemukakan bahwa jihad yang dimaksud di sini adalah “memerangi orang-orang kafir dengan segenap jiwa”, dan “Allah akan memberikan pertolongan untuk melawan para musuh”, al-Tūsī juga menyatakan bahwa istilah jihad ini bisa juga dimaknai “perjuangan melawan kemaksiatan dan menjaga ketaatan”.⁵⁵ Penafsiran serupa juga dijumpai dalam tafsir karya Abū Hayyān al-Andalusī pada abad ke-8, yang mengatakan

⁵² Fakhr al-Dīn Al-Rāzī, *Mafatih al-Ghayb*, vol. 25 (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), 95.

⁵³ Muhammad b. Jarīr Al-Tabarī, *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*, vol. 18 (Kairo: Hijr, 2001), 444.

⁵⁴ Secara khusus al-Tabarī hanya menyebut penafsiran Ibn Zayd berdasarkan riwayat Ibn Wahb. Disebutkan Ibn Wahb bertanya pada Ibn Zayd tentang penafsiran ayat ini, Ibn Wahb berkata, “Apakah yang dimaksud adalah berperang untuk Kami (*qatalu fīnā*)?”, Ibn Zayd kemudian menjawab singkat, “Iya”. Lihat Ibid., 445.

⁵⁵ Muhammad b. al-Hasan Al-Tūsī, *Al-Tibyan fī Tafsir al-Qur'an*, vol. 8 (Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1998), 227.

bahwa ayat ini bisa diartikan dengan “berjihad dalam peperangan (*al-ghazw*) sehingga dengannya Allah akan menuntun kepada jalan kesyahidan dan pengampunan”, di samping itu, bisa dimaksudkan sebagai jihad untuk mempertahankan keimanan.⁵⁶

Tinjauan pada kedua ayat Makkiyah di atas menunjukkan bahwa kecenderungan untuk memaknai jihad yang kombatif sudah tampak dalam ayat-ayat jihad yang paling awal, sebagaimana dikemukakan Abū Hayyān al-Andalūsī dan al-Tabarī; tokoh pertama menafsirkan jihad dengan istilah *ghazw* (sebuah istilah yang biasanya digunakan untuk arti perang offensif), sementara tokoh kedua memaknai jihad secara eksklusif sebagai *qital*. Namun demikian, pemahaman jihad yang lebih persuasif sebetulnya cukup sering terdokumentasikan dan menjadi pemahaman yang dominan di kalangan mufasir awal. Berdasarkan uraian sebelumnya, pemahaman pertama tampak tidak memiliki landasan yang cukup kuat sebab penafsiran tersebut bersifat ahistoris. Sebagaimana dinyatakan al-Rāzī dan al-Huwwārī, penting untuk dicatat bahwa kedua ayat ini turun pada fase Mekah di mana legalisasi jihad dalam bentuk perang saat itu belum diturunkan. Di sisi lain, pemahaman jihad kedua memiliki landasan yang lebih kuat, sebab, selain mempertimbangkan aspek historis ayat, pendapat tersebut juga berdasar pada argumen linguistik, sebagaimana dikemukakan al-Zamakhsharī.

2. Jihad Fase Madinah: Legalisasi Jihad Militer

Salah satu perkembangan penting yang tampak dari jihad pada fase Madinah adalah diizinkan memmerangi kaum musyrik Mekah sebagai pembalasan atas kezaliman yang mereka lakukan, hingga kemudian datang perintah untuk memmerangi orang-orang kafir secara umum.⁵⁷ Di antara ayat yang merepresentasikan hal ini adalah ayat QS. al-Baqarah (2): 216:

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

*Dimwajibkan atas kamu berperang, padahal berperang itu adalah sesuatu yang kamu benci. Boleh jadi kamu membenci sesuatu, padahal ia amat baik bagimu, dan boleh jadi (pula) kamu menyukai sesuatu, padahal ia amat buruk bagimu; Allah mengetahui, sedang kamu tidak mengetahui.*⁵⁸ (QS. 2: 216)

Di sisi lain, pernyataan ayat di atas tentang kewajiban perang (*kutiba ‘alaykum al-qital*), masih menjadi perdebatan di kalangan mufasir awal. Perdebatan

⁵⁶ Abū Hayyān Al-Andalūsī, *Al-Babr al-Mubīṭ*, vol. 7 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993), 155.

⁵⁷ Ella Landau-Tasserion, “Jihad”, *The Encyclopedia of Islam*, Vol. 3, 40-41.

⁵⁸ Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 34.

yang terjadi meliputi status hukum perintah tersebut (*ketiba*), dan siapa sebenarnya yang dituju dalam akhiran kata ganti “*kum*” itu. Mengenai persoalan pertama, setidaknya ada tiga pendapat yang mengemuka. Sebagian kalangan mengatakan bahwa perintah “*ketiba*” dalam ayat itu adalah kewajiban bersama (*farḍ kifāyah*), bukan perseorangan. Di antara mufasir yang mengemukakan pandangan ini adalah al-Tabarī. Menurutnya, ayat ini menegaskan bahwa perang adalah kewajiban bagi setiap orang hingga ada cukup orang (*al-kifāyah*) untuk melaksanakannya, sehingga kewajiban tersebut gugur bagi muslim yang lain. Hal ini serupa dengan kewajiban salat jenazah, memandikan, dan menguburkannya. Al-Tabarī mendasarkan pendapatnya pada dua hal: Pertama, bahwa pendapat ini telah menjadi konsensus ulama saat itu dan telah diterima secara luas. Kedua, ayat QS. al-Nisā’ (4): 95 yang menunjukkan bahwa al-Qur’an tetap menjanjikan kebaikan di akhirat bagi orang saleh yang tidak ikut berperang.⁵⁹ Senada dengan al-Tabarī, al-Tūsī mengatakan bahwa kata “*ketiba*” di sini sama dengan “*furida*”, yang menunjukkan bahwa perang adalah kewajiban agama. Dia mendasarkan pendapatnya pada riwayat dari Makhūl dan Sa’id b. al-Musayyib. Namun, al-Tūsī segera memberikan catatan bahwa kewajiban yang dimaksud dalam ayat ini adalah kewajiban yang bersifat kolektif (*farḍ kifāyah*).⁶⁰

Sementara itu, sebagian kalangan yang lain mengemukakan pandangan bahwa kewajiban yang dimaksud ayat ini adalah kewajiban bagi setiap individu (*farḍ ‘ayn*). Di antara sosok penting yang mengajukan pandangan ini adalah al-Rāzī. Menurutnya, ungkapan “*alaykum*” dalam ayat ini berarti kewajiban “atas masing-masing individu dari kalian” (*‘ala kulli wāhid min a’ḥādikum*), sebagaimana berlaku dalam ayat qisas (*ketiba ‘alaykum al-qīṣās*) dan puasa (*ketiba ‘alaykum al-ṣiyām*). Al-Rāzī menolak kemungkinan abrogasi (*naskh*) bagi ayat ini, meskipun dia tidak menyebutkan secara spesifik pendapat yang dia maksud—namun secara tersirat al-Rāzī tampak berusaha menyanggah argumentasi al-Tabarī sebelumnya yang mamahami kewajiban dalam QS. 2: 216 ini dibatasi dengan syarat oleh QS. 4: 95 yang turun setelahnya. Menurut al-Rāzī, tidak ada argumentasi yang jelas yang bisa dijadikan dasar bagi kemungkinan ini.⁶¹ Pemahaman serupa juga dikemukakan

⁵⁹ Muhammad b. Jarīr Al-Tabarī, *Jamī‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Ay al-Qur’an*, vol. 3 (Kairo: Hijr, 2001), 644–45.

⁶⁰ Muhammad b. al-Hasan Al-Tūsī, *Al-Tibyan fi Tafsir al-Qur’an*, vol. 2 (Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1998), 203.

⁶¹ Fakhr al-Dīn Al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Ghayb*, vol. 6 (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), 27–28. Secara tersirat, al-Rāzī mengakui bahwa pandangannya ini bukanlah pandangan yang umum saat itu, dia mengatakan bahwa mayoritas ulama sebetulnya lebih melihat perang sebagai salah satu kewajiban kolektif, kecuali kaum musyrik menyerang wilayah muslim, maka jihad pada tahap ini menjadi kewajiban individu. Ini menunjukkan bahwa baginya, pandangan yang lebih menitikberatkan pada peperangan yang lebih intens, terkesan lebih menarik untuk disampaikan. Menariknya, pemahaman yang sama juga dikemukakan tokoh Andalusia, Abū Hayyān. Kecenderungan pemahaman yang demikian boleh jadi dipegaruhi oleh gejala Perang Salib yang terjadi semasa

Abū Hayyān dalam tafsirnya, menurutnya, ungkapan yang tersusun dari akar kata *k-t-b* dalam ayat ini memiliki muatan yang sama dengan ungkapan serupa dalam ayat qisas, puasa, dan salat (*inna al-ṣalāh kānat ‘alā al-mu’minīn kitāban mawqūṭa*).⁶²

Berbeda dari kedua pendapat di atas, sebagian kalangan lain yang dipelopori oleh Ibn ‘Umar b. Shibrāmah dan Sufyān al-Thawrī menyatakan bahwa perintah dalam ayat ini bersifat sunnah. Bagi kalangan ini, jihad merupakan tindakan sukarela dan bukan sebuah keharusan untuk dilaksanakan. Di antara argumen yang dikemukakan adalah karena perintah perang dalam ayat ini serupa dengan perintah wasiat dalam QS. 2: 180 (*yā ayyuhā alladhīna āmanū kutiba ‘alaykum idhā ḥaḍara aḥadakum al-mawt in taraka kbayr al-waṣīyyah li al-wālidayn wa al-aqrabīn*), di mana perintah tersebut tidak bersifat wajib. Di samping itu terdapat riwayat yang dikemukakan Ibn ‘Umar yang menjelaskan bahwa Nabi saw menyebut lima hal yang menjadi pilar Islam, yaitu syahadat, salat, zakat, puasa, dan haji. Dalam riwayat ini tidak disebutkan bahwa jihad termasuk di antara pilar tersebut, sehingga cukup masuk akal bila ia kemudian dikategorikan sebagai amal sunnah saja.⁶³ Tentu saja pendapat ini mendapat penolakan keras dari kalangan yang pro-perang seperti al-Naḥḥās (w. 338 H/950 M),⁶⁴ dia mengatakan bahwa riwayat dari Ibn ‘Umar di atas tidak bisa dijadikan landasan untuk menetapkan hukum sunnah jihad, sebab boleh jadi alasan tidak disebutkannya jihad sebagai salah satu bagian penting Islam itu karena ia sudah disebutkan di dalam al-Qur’an. Di samping itu, menurutnya, sudah menjadi prinsip umum bahwa perintah (*amr*) yang bersifat mutlak, berlaku wajib selama tidak ada dalil *qaf’i* yang mengalihkannya. Sementara kenyataannya, justru banyak dijumpai riwayat hadis yang menegaskan kewajiban jihad.⁶⁵

Selain persoalan di atas, perdebatan juga terjadi dalam memahami kata ganti “*kum*” dalam susunan ayat “*kutiba ‘alaykum*”, persoalan yang muncul adalah siapa sebenarnya yang dituju oleh kata ganti ini, apakah sasaran perintah tersebut hanya tertuju kepada sahabat Nabi saw ataukah juga berlaku bagi umat Islam setelahnya? Dalam hal ini, sebagian kalangan mengatakan bahwa kewajiban

mereka hidup dan serbuan pasukan militer Reconquista Spanyol yang utamanya menyasar wilayah Andalusia.

⁶² Abū Hayyān Al-Andalūsī, *Al-Bahr al-Mubīṭ*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993), 152.

⁶³ Abū Ja‘far Al-Naḥḥās, *Al-Nāsikh wa al-Mansūkh fi al-Qur’an al-Karīm* (Al-Maktabah al-‘Allāmiyyah, 1938), 31–32.

⁶⁴ Di dalam karyanya, *Al-Nāsikh wa al-Mansūkh fi al-Qur’an al-Karīm*, yang memuat diskusi dan pemecahan kontroversi klaim-klaim abrogasi, Al-Naḥḥās membahas 126 kasus, 24 di antaranya adalah ayat-ayat damai yang dianggapnya teranulir secara beragam dengan: QS. 9: 5 yang disebut dengan *āyat al-sayf*, *āyat al-qitāl*, “perintah perang”, atau “perintah jihad”, QS. 9: 29, (QS. 9: 5 dan QS. 9: 36), QS. 9: 73, (QS. 9: 5 dan 9: 73), dan (QS. 9: 73 dan QS. 123). Lihat Wardani, *Ayat Pedang versus Ayat Damai*, 247.

⁶⁵ Al-Naḥḥās, *Al-Nāsikh wa al-Mansūkh fi al-Qur’an al-Karīm*, 31–32.

berperang dalam ayat tersebut tidak berlaku lagi setelah masa Nabi saw, sebab akhiran kata “*kum*” itu secara khusus tertuju kepada para sahabat saja. Bagi kalangan ini, ayat di atas sebetulnya hendak menyampaikan bahwa tidak dibolehkan menghindari perang ketika Nabi saw sendiri berjihad melawan musuh. Di antara tokoh penting yang mengajukan pandangan ini adalah ‘Aṭā’ b. Abī Rabāh dan Ibn ‘Umar. Menurut ‘Aṭā’, pemilihan kata “*ketiba*” dalam ayat ini berarti penetapan suatu kewajiban pada satu masa saja, sedangkan kata “*alaykum*” berfungsi sebagai *takhsīs*, artinya kewajiban tersebut hanya tertuju kepada orang-orang yang hidup pada masa turunnya ayat ini.⁶⁶ Di antara mufasir yang mengadopsi pandangan serupa adalah al-Wāḥidī (w. 468 H/1076 M) dalam al-Wasīṭ-nya.⁶⁷ Pendapat ini dibantah Al-Naḥḥās. Menurutnya, pendapat di atas adalah pendapat yang tidak populer saat itu⁶⁸ dan telah banyak mendapat sanggahan dari para ulama.

Terlepas dari bantahan Al-Naḥḥās, setidaknya terdapat argumen lain bahwa orang yang menolak salat khawf karena beralasan bahwa perintah QS. al-Nisā’ (4): 102 hanya khusus kepada Nabi saw, terbantahkan dengan perintah zakat dalam QS. al-Tawbah (9): 103 di mana perintah dalam ayat kedua hanya tertuju kepada orang yang hidup pada masa turunnya ayat, namun hukumnya tetap berlaku pada masa-masa berikutnya, argument demikian juga dapat berlaku pada pembahasan kata ganti “*kum*”. Selain itu perintah perang dalam ayat ini sama dengan perintah qisas dalam QS. al-Baqarah (2): 178 dan perintah puasa dalam QS. al-Baqarah (2): 183, sehingga kata “*alaykum*” itu bisa berarti kewajiban kepada mereka yang ada ketika itu dan mereka yang akan datang kemudian.

Rangkaian postulat di atas bukan berarti juga bahwa jihad dengan berperang adalah kewajiban individu sepanjang masa. Perlu adanya pemahaman terhadap ayat-ayat tentang perdamaian sebagai penyeimbang pemahaman ayat jihad. Misalnya surah an-Nahl ayat 125 :

ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِهِمْ بِآلَتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

⁶⁶ Ibn Abī Hātim Al-Rāzī, *Tafsīr al-Qur’an al-Azīm Musnad ‘an Rasūl Allāh wa al-ṣaḥābah wa al-Ṭabī‘in* (Makah: Al-Mamlakah al-‘Arabiyyah al-Su‘ūdiyyah, 1997), 382.

⁶⁷ ‘Alī b. Ahmad Al-Wāḥidī, *al-Wasīṭ fi Tafsīr al-Qur’an al-Majīd*, vol. 1 (Beirūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994), 319.

⁶⁸ Pendapat ini sebetulnya masih bisa dipertanyakan mengingat pendapat ‘Aṭā’ tersebut tercatat cukup sering terdokumentasikan dalam literatur-literatur tafsir awal, misalnya dalam tafsir karya al-Tabarī, Ibn Abī Hātim (327 H), al-Wāḥidī, dan al-Tūsī. Lihat Muhammad b. Jarīr al-Tabarī, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Ay al-Qur’an*, Vol. 3, 644; Ibn Abī Hātim al-Rāzī, *Tafsīr al-Qur’an al-Azīm Musnad ‘an Rasūl Allāh wa al-Saḥābah wa al-Ṭabī‘in*, 382; ‘Alī b. Ahmad al-Wāḥidī, *al-Wasīṭ fi Tafsīr al-Qur’an al-Majīd*, Vol. 1, 319; Muhammad b. al-Hasan al-Tūsī, *al-Tibyan fi Tafsīr al-Qur’an*, Vol. 2, 203.

“Wahai Nabi, ajaklah (manusia) meniti jalan kebenaran yang diperintahkan oleh Tuhanmu dengan hikmah, dan pengajaran yang baik, dan berdebatlah dengan mereka dengan cara sebaik-baiknya perdebatan, Dialah Maha yang lebih mengetahui siapa yang sesat dari jalannya dan Dialah yang lebih mengetahui siapa yang mendapat petunjuk.”

Ayat di atas termasuk ayat yang muhkam/prinsip dalam berdakwah yang menerangkan bahwa Allah memerintahkan Nabi Muhammad untuk mengajak manusia ke jalan kebaikan dengan hikmah, pengajaran yang baik, dan juga sebaik-baiknya perdebatan. Ini artinya Allah tidak memerintahkan peperangan dalam berdakwah dan menunjukkan bahwa perang adalah jalan terakhir dalam jihad.

Analoginya adalah jika surah an-Nahl ayat 125 di atas di naskh (hapus) dengan ayat perang, sebagaimana yang dikatakan oleh para mufasir bahwa ayat jihad menghapus ayat damai yang turun sebelumnya, atau paling tidak menganggap dengan apa yang dikatakan oleh Al-Nahhās bahwa ayat perang berlaku untuk semua muslim sepanjang masa, maka setidaknya prinsip Allah dalam berdakwah berubah menjadi “wahai Nabi ajaklah manusia ke jalan tuhanmu dengan perang”. Hal ini sama saja menginformasikan pertama, bahwa Allah suka dengan peperangan, yang sebelumnya Allah telah menyukai kedamaian. Kedua, pemikiran demikian menganalogikan hal yang mustahil bagi Allah, karena tidak mempunyai prinsip yang jelas, bahkan menunjukkan bahwa surah an-Nahl ayat 125 adalah salah dan tidak sesuai prinsip Allah. Nalar yang demikian adalah hal mustahil bagi Allah.

Analogi lain yang sepadan dengan ayat di atas adalah misalnya misalnya tentang surah Al-Ikhlās ayat 1 yang mengatakan bahwa Allah adalah zat yang maha esa. Jika ayat ini terabrogasi maka sudah pasti Allah bukan lagi esa. Pemahaman demikian mengakibatkan kerancuan dalam memahami penafsiran Al-Qur`an dan akan terjadi banyak kontra antar sesama ayat. Dari sini dapat diketahui bahwa pembahasan ayat perang atau jihad perlu disandingkan dengan ayat-ayat damai, sehingga dapat diketahui bahwa ayat mana yang menjadi prinsip dan ayat mana yang harus disesuaikan pemahamannya.

Kesimpulan

Penelusuran terhadap literatur-literatur tafsir klasik menunjukkan bahwa kecenderungan untuk memaknai jihad yang kombatif memang sudah tampak dalam ayat-ayat jihad yang paling awal, namun pemahaman jihad yang persuasif cukup sering terdokumentasikan, bahkan pendapat kedua tampak memiliki landasan argumentasi lebih kuat dibandingkan yang pertama. Penelusuran terhadap ayat *qital* pada fase Madinah, menunjukkan bahwa perintah perang yang disampaikan al-Qur`an masih diperdebatkan status hukum dan masa keberlakuannya oleh para ulama. Bahkan ada yang mengatakan bahwa perintah tersebut terbatas hanya kepada masa Nabi saw saja dan tidak berlaku setelahnya. Terlepas dari itu, kiranya perlu ada penafsiran ayat-ayat tentang kedamaian yang

dijadikan pembanding untuk memahami aya-ayat jihad atau perang, sehingga tampak apa yang dimaksud oleh Allah dalam pesan suci-Nya.

Bibliografi

- Afsaruddin, Asma. *Tafsir Dekonstruksi Jihad dan Syahid*. Bandung: Mizan Pustaka, 2018.
- Al-Andalūsī, Abū Hayyān. *Al-Babr al-Mubīṭ*. Vol. 6. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993.
- . *Al-Babr al-Mubīṭ*. Vol. 7. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993.
- . *Al-Babr al-Mubīṭ*. Vol. 2. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993.
- Al-Fayrūz’ābadī, Muhammad Ya‘qūb. *Al-Qāmus al-Mubīṭ*. Dimshiq: Mu’assasat al-Risālah, 1998.
- Alfi, Ahmad Musonnif, dan Abdul Ghofur Maimoen. “Penafsiran Abdullah Azzam Atas Ayat-Ayat Jihad : Studi Kritis Terhadap Kitab Fī Zilālī Surat Al-Tawbah.” *AL ITQAN: Jurnal Studi Al-Qur’an* 1, no. 2 (15 Agustus 2015): 91–119. <https://doi.org/10.47454/itqan.v1i2.22>.
- Al-Huwwārī, Hūd b. Muhakkam. *Tafsīr Kitāb Allāh al-‘Azīz*. Vol. 3. Beirut: Dār al-Ghurab al-Islāmī, 1990.
- Al-Naḥḥās, Abū Ja‘far. *Al-Nāsikh wa al-Mansūkh fī al-Qur’an al-Karīm*. Al-Maktabah al-‘Allāmiyyah, 1938.
- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Mafātīḥ al-Ghayb*. Vol. 24. Beirut: Dār al-Fikr, 1981.
- . *Mafātīḥ al-Ghayb*. Vol. 25. Beirut: Dār al-Fikr, 1981.
- . *Mafātīḥ al-Ghayb*. Vol. 6. Beirut: Dār al-Fikr, 1981.
- Al-Rāzī, Ibn Abī Hātim. *Tafsīr al-Qur’an al-Azīm Musnad ‘an Rasūl Allāh wa al-ṣaḥābah wa al-Tābi‘īn*. Makah: Al-Mamlakah al-‘Arabiyyah al-Su‘ūdiyyah, 1997.
- Al-Tabarī, Muhammad b. Jarīr. *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Ay al-Qur’an*. Vol. 17. Kairo: Hijr, 2001.
- . *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Ay al-Qur’an*. Vol. 18. Kairo: Hijr, 2001.
- . *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Ay al-Qur’an*. Vol. 3. Kairo: Hijr, 2001.
- Al-Tūsī, Muhammad b. al-Hasan. *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur’an*. Vol. 7. Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1998.
- . *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur’an*. Vol. 8. Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1998.

- . *Al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur’ān*. Vol. 2. Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1998.
- Al-Wāhidī, ‘Alī b. Ahmad. *al-Wasīl fī Tafsīr al-Qur’ān al-Majīd*. Vol. 1. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994.
- Al-Zamakhsharī, Mahmūd b. ‘Umar. *Al-Kashshāf ‘an Haqā’iq Ghawāmiḍ al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta’wīl*. Vol. 4. Riyad: Maktabat al-‘Ubaykān, 1998.
- Azzam, Abdullah. *Fī Zilālī Surat al-Tawbah*. Pakistan: Lajnah al-Nisāiyyah al-Arabiyyah, t.t.
- Bonney, Richard. *Jihad: From Qur’an to Bin Laden*. New York: Palgrave Macmillan, t.t.
- Burhani, Ahmad Najib. “It’s a Jihad’: Justifying Violence towards the Ahmadiyya in Indonesia.” *TRaNS: Trans-Regional and -National Studies of Southeast Asia* 9, no. 1 (2021): 99–112. <https://doi.org/10.1017/trn.2020.8>.
- Darajat, Zakiya. “Jihad Dinamis: Menelusuri Konsep dan Praktik Jihad dalam Sejarah Islam.” *Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan* 16, no. 1 (2016): 1–25. <https://doi.org/10.18326/ijihad.v16i1.1-25>.
- Darwazah, ‘Izzah. *Al-Tafsīr al-Hadīth: Tartīb al-Suwar Hasab al-Nuzūl*. Vol. 5. Beirut: Dār al-Gharab al-Islāmī, 2000.
- . *Al-Tafsīr al-Hadīth: Tartīb al-Suwar Hasab al-Nuzūl*. Vol. 10. Beirut: Dār al-Gharab al-Islāmī, 2000.
- Firestone, Reuven. *Jihad: The Origin of Holy War in Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Ibn Fāris, Ahmad. *Maqāyis al-Lughah*. Vol. 1. Beirut: Dar al-Fikr, 1979.
- Ibn Manzūr. *Lisān al-‘Arab*. Vol. 3. Beirut: Dār Ṣādir, 1999.
- Maimoen, Abdul Ghofur. “Peperangan Nabi Muhammad Saw. Dan Ayat-Ayat Qitāl.” *AL ITQAN: Jurnal Studi Al-Qur’an* 1, no. 1 (19 Februari 2015): 1–24. <https://doi.org/10.47454/itqan.v1i1.1>.
- Peters, Rudolph. *Al-Jihād fī al-Islām Qadīman wa Hadīthan*. Al-Qāhirat: Markaz al-Ahrām, 1996.
- Rahman, Fazlur. *Major Themes of the Qur’an*. Chicago: University of Chicago Press, 2009.
- Rahman, Taufiqur. “The Trajectory of the Discourse of Jihad in Indonesia.” *Analisa: Journal of Social Science and Religion* 1, no. 2 (2016): 160–79. <https://doi.org/10.18784/analisa.v1i2.296>.

Rashīd Riḍa, Muhammad. *Tafsīr al-Manār*. Vol. 2. Mesir: Dār al-Manār, 1947.

Rohmanu, Abid. *Reinterpretasi Jihad: Relasi Fikih dan Akhlak*. Ponorogo: STAIN PO Press, 2012.

Sihab, M Quraish. *Wawasan al-Qur'an; Tafsīr Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 1996.

Sulaymān, Muqātil b. *Tafsīr Muqātil b. Sulaymān*. Vol. 3. Beirut: Mu'assasat al-Tārīkh al-'Arabī, 2002.

Wahyu Ari, Anggi. "Jihad menurut Ibn Kathīr di dalam Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm." *Nur El-Islam* 1, no. 1 (2014).

Wardani, Wardani. *Ayat Pedang Versus Ayat Damai: Menafsir Ulang Teori Naskh Dalam Al-Qur'an*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat, 2011.