



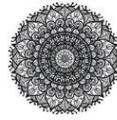
---

# AYAT-AYAT JIHAD DAN QITĀL

dalam Resepsi Hermeneutik Eks Narapidana Teroris

LUQMAN ABDUL JABBAR





# AYAT-AYAT JIHAD DAN *QITĀL*

dalam Resepsi Hermeneutik Eks Narapidana Teroris

OLEH  
LUQMAN ABDUL JABBAR



# Ayat-Ayat Jihad dan *Qitāl*

dalam Resepsi Hermeneutik Eks Narapidana Teroris

Luqman Abdul Jabbar



Penerbit YPM

2023

Judul buku:

**Ayat-Ayat Jihad dan Qitāl dalam Resepsi Hermeneutik  
Eks Narapidana Teroris**

Penulis:

**Luqman Abdul Jabbar**

Editor:

**Sopian Lubis**

ISBN: 978-623-5448-41-1

X+ 369 hal 15.5 x 23 cm

© Hak Cipta Luqman Abdul Jabbar

Hak Penerbitan dimiliki oleh Young Progressive Muslim.

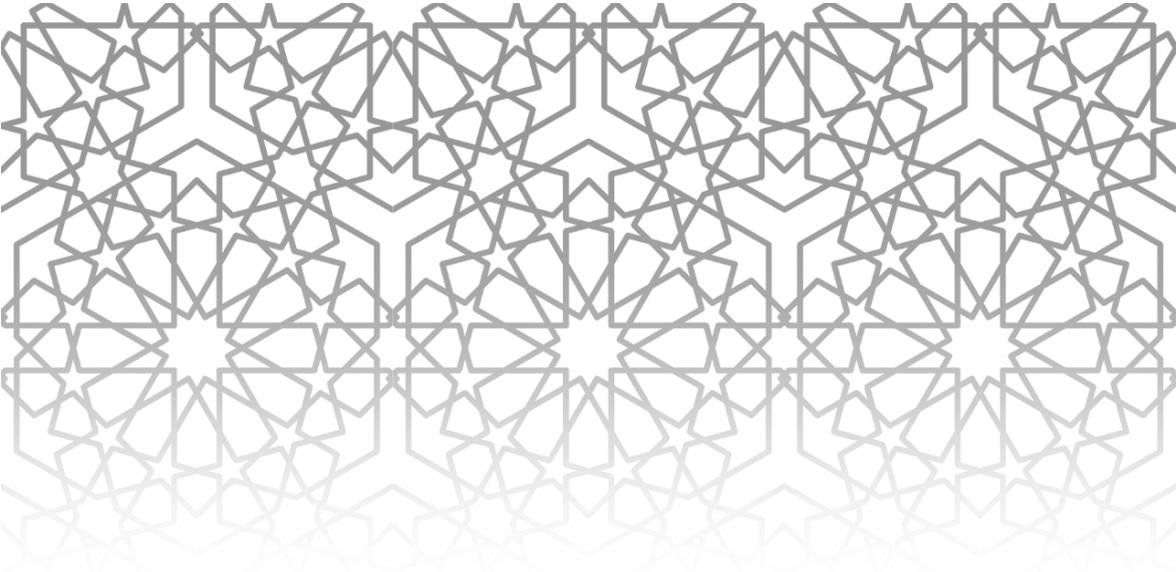
Dilarang mengkopi Sebagian atau seluruh isi buku ini dengan cara  
apapaun, termasuk dengan cara penggunaan mesin fotokopi, tanpa  
izin sah dari penerbit

Young Progressive Muslim (YPM)

Jl. Kertamukti 195A

Ciputat, Tangerang Selatan 15418

<http://www.ypm-publishing.com/>



## KATA PENGANTAR



*al-ḥamdu li al-lāhi Rabbi al-‘ālamīn*, segala puji dan syukur tak terhingga kepada Allah Swt. yang disertai iringan shalawat dan salam teruntuk Rasulullah Saw. Atas segala karunia serta petunjuk Allah dan Rasul-Nya buku ini hakikatnya dapat terselesaikan, meskipun ini bukan berarti telah sampai pada titik kesempurnaan, tetapi tentunya masih banyak lagi perlu terus diperbaiki demi mencapai tahapan proses dari sebuah tujuan kebaikan.

Ide tema buku ini terilhami dari pembacaan penulis atas karya Amin al-Khūli yang membuat klasifikasi studi Al-Qur’an pada dua bagian yaitu *dirāsah fī al-qur’ān* dan *dirāsah mā ḥaula al-qur’ān*. Kemudian dengan membaca perkembangan studi Al-Qur’an terkini, yang masih lebih banyak berorientasi pada studi pertama tersebut, menjadikan penulis tertarik untuk melakukan kajian dan pengembangan studi alternatif untuk sebuah metodologi penelitian Al-Qur’an. *Living Qur’an* yang mulai dikembangkan sebagai alternatif, dalam perjalanannya pun hingga kini masih mencari pijakan teoritis yang dapat dijadikan

konstruksi metodologis penelitian. Bermula dari klasifikasi kedua yang ditawarkan oleh Amīn al-Khūlī—meskipun living Qur’an tidak disebutkan oleh al-Khūlī di dalamnya—yang kemudian penulis kembangkan dengan meminjam teori resepsi dari filsafat bahasa, muncullah klasifikasi tiga resepsi untuk riset living Qur’an yaitu resepsi sosio-kultural Al-Qur’an, resepsi estetik-psikologis Al-Qur’an dan resepsi hermeneutik Al-Qur’an. Sebab itulah judul “Resepsi Hermeneutik Al-Qur’an Eks Narapidana Teroris atas Ayat-ayat Jihad dan *Qitāl*” inipun dipilih sebagai rumusan judul buku ini. Akhirnya sebagai bentuk syukur dan terima kasih, penulis sampaikan kepada banyak pihak yang telah terlibat langsung maupun tidak untuk membantu dan mendukung penulis dalam proses penyelesaian buku ini, Prof. Dr. Azyumardi Azra, MA, CBE., dan Prof. Dr. KH. Nasaruddin Umar, MA, serta seluruh sanak famili dan teman sejawat.

Terutama secara istimewa yang tak terhingga penulis sampaikan terima kasih kepada kedua orang tua, al-marhum Syaikh H. Abdul Jabbar Yusuf al-Banjari, dan al-marhumah Maspipah H. Zainuddin al-Banjari, yang semasa hidup beliau penulis merasakan besarnya dukungan baik material maupun non-material, motivasi serta doa tulus bagi penulis dalam banyak dinamika perjalanan kehidupan termasuk sejak awal studi S3 hingga beliau wafat di tengah proses penulisan buku ini.

Terima kasih kepada para nara sumber yang telah sangat banyak berperan dalam memberikan informasi dan data kepada penulis dalam proses penyelesaian buku ini, yaitu ustaz Muhammad Sofyan Tsauri, ustaz Omar Khaeri, ustaz Amir Abdillah, ustaz Agus Supriyanto dan ustaz Zein Efendi. Serta tak lupa pula kepada Prof. Dr. Irfan Idris, MA, yang telah memberikan jalan awal bagi penulis bertemu nara sumber tersebut. Semoga Allah membalas dengan kebaikan dan pahala yang berlipat ganda kepada mereka semua.

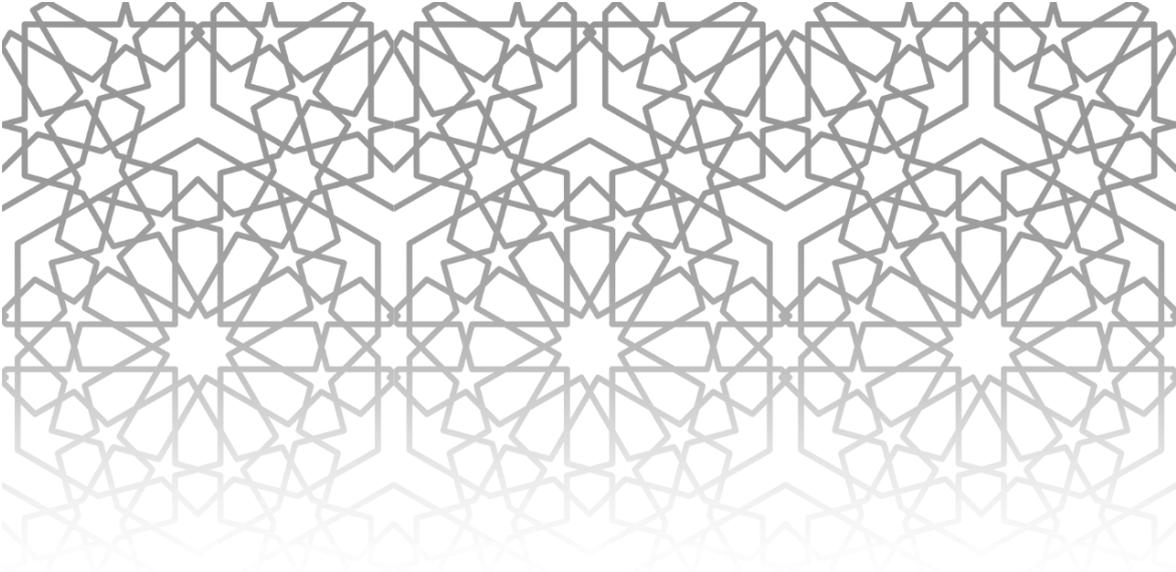
Secara khusus, setulus hati yang penuh rasa rindu dan cinta penulis sampaikan terima kasih kepada istri tercinta Galuh Laila Marlina, S.Pd.I dan anak-anak Muhammad Fathin Zu Rifqy dan Aurelia Hizqiya Nafisa, yang telah rela banyak berkorban dan memberikan dukungan penuh—mohon maaf ayah sampaikan, sebab karena ini kalian semua terkadang terabaikan dan kurang perhatian. Tanpa adanya pengorbanan dan dukungan penuh kalian

semua, tidak akan dapat mungkin untuk menulis buku ini. Selain itu semua, penulis juga berterima kasih kepada semua pihak yang tidak dapat disebutkan satu persatu namanya di sini, hanya kepada Allah Yang Maha Pengasih dan Penyayang penulis serahkan segalanya. Semoga diberikan balasan yang terbaik. Akhirnya, kepada Allah, penulis bersyukur dan selalu mengharap bimbingan dan ridha-Nya, semoga buku ini bermanfaat.

Jakarta, 29 November 2022  
Yang Berterima Kasih,

A handwritten signature in black ink, enclosed within a large, hand-drawn oval. The signature itself is stylized and appears to be the name 'Luqman Abdul Jabbar'.

Luqman Abdul Jabbar



## PEDOMAN TRANSLITERASI

Transliterasi kata-kata Arab yang dipakai dalam penyusunan tulisan ini berpedoman pada *Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, Nomor: 158 Tahun 1987 dan Nomor 0543b/U/1987*.

### A. Padanan Aksara

Berikut daftar aksara Arab dan padanannya dalam aksara latin:

HURUF ARAB	HURUF LATIN	KETERANGAN
ا	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	b	be
ت	t	te
ث	ś	Es dengan titik di atas
ج	j	Je
ح	ḥ	H dengan titik di bawah

خ	kh	Ka dan ha
د	d	De
ذ	z	Zet dengan titik di bawah
ر	r	Er
ز	z	Zet
س	s	Es
ش	sy	Es dan ye
ص	ş	Es dengan titik di bawah
ض	ḍ	De dengan titik di bawah
ط	ṭ	Te dengan titik di bawah
ظ	ẓ	Zet dengan titik di bawah
ع	‘	Koma terbalik di atas hadap kanan
غ	g	Ge
ف	f	Ef
ق	q	Ki
ك	k	Ka
ل	l	El
م	m	Em
ن	n	En
و	w	We

هـ	h	Ha
ء	'	Apostrof
ي	y	ye

### B. Vokal

Vokal dalam bahasa Arab, seperti vokal bahasa Indonesia, terdiri dari vokal tunggal atau monoftong dan vokal rangkap atau diftong. Untuk vokal tunggal, ketentuan alih aksaranya adalah sebagai berikut:

Tanda Vokal Arab	Tanda Vokal Latin	Keterangan
ـَ	A	<i>Fathah</i>
ـِ	I	<i>Kasrah</i>
ـُ	U	<i>Ḍammah</i>

Adapun vokal rangkap, ketentuan alih aksaranya sebagai berikut:

Tanda Vokal Arab	Tanda Vokal Latin	Keterangan
ـَي	ai	a dan i
ـَو	au	a dan u

### C. Vokal Panjang

Ketentuan alih aksara vokal panjang (*madd*) yang dalam bahasa Arab dilambangkan dengan harakat dan huruf, adalah sebagai berikut:

Tanda Vokal Arab	Tanda Vokal Latin	Keterangan
يَا	Ā	a dengan garis di atas
يِ	ī	i dengan garis di atas
يُو	ū	u dengan garis di atas

#### D. Kata Sandang

Kata *sandang*, yang dalam sistem aksara Arab dilambangkan dengan huruf, yaitu dialihaksarakan menjadi huruf /l/, baik diikuti huruf syamsiyah maupun huruf kamariah. Contoh: *al-rijāl* bukan *ar-rijāl*, *al- dīwān* bukan *ad-dīwān*.

#### E. Syaddah (*Tasydīd*)

Syaddah atau tasydīd yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda (ـَ) (dalam alih aksara ini dilambangkan dengan huruf, yaitu dengan menggandakan huruf yang diberi tanda syaddah itu.

Akan tetapi, hal ini tidak berlaku jika huruf yang menerima tanda syaddah itu terletak setelah kata sandang yang diikuti oleh huruf-huruf syamsiyah. Misalnya, kata (الضرورة) tidak ditulis *ad-darūrah* melainkan *al- darūrah*, demikian seterusnya.

#### F. Ta Marbūtah

Berkaitan dengan alih aksara ini, jika huruf ta marbūtah terdapat pada kata yang berdiri sendiri, maka huruf tersebut dialihaksarakan menjadi huruf /h/ (lihat contoh 1 di bawah). Hal yang sama juga berlaku jika tamarbūtah tersebut diikuti oleh kata sifat (*naʿt*) (lihat contoh 2).

Namun, jika huruf ta marbūtah tersebut diikuti kata benda (*ism*), maka huruf tersebut dialihaksarakan menjadi huruf /t/ (lihat contoh 3).

No	Kata Arab	Alih Aksara
1	طَرِيقَةٌ	<i>Ṭarīqah</i>
2	الْجَامِعَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ	<i>al-jāmi'ah al-islāmiyyah</i>
3	وَحْدَةُ الْوُجُودِ	<i>wahdah al-wujūd</i>

#### G. Huruf Kapital

Meskipun dalam sistem tulisan Arab huruf kapital tidak dikenal, dalam alih aksara ini huruf kapital tersebut juga digunakan, dengan mengikuti ketentuan yang berlaku dalam Ejaan Bahasa Indonesia (EBI), antara lain untuk menuliskan permulaan kalimat, huruf awal nama tempat, nama bulan, nama diri, dll.

Jika nama diri didahului oleh kata sandang, maka yang

ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf awal atau kata sandangnya. Contoh: Abū Hāmid al-Gazālī bukan Abū Hāmid Al- Ghazālī, al-Kindi bukan Al-Kindi. Beberapa ketentuan lain dalam EBI sebetulnya juga dapat diterapkan dalam alih aksara ini, misalnya ketentuan mengenai huruf cetak miring (*italic*) atau cetak tebal (*bold*). Jika menurut EBI, judul buku itu ditulis dengan cetak miring, maka demikian halnya dalam alih aksaranya, demikian seterusnya.

Berkaitan dengan penulisan nama, untuk nama-nama tokoh yang berasal dari dunia Nusantara sendiri, disarankan tidak dialihaksarakan meskipun akar katanya berasal dari bahasa Arab. Misalnya ditulis Abdussamad al-Palimbani, tidak ‘Abd al- Samad al-Palimbānī; Nuruddin al-Raniri, tidak Nūr al-Dīn al-Rānīrī.

#### H. Cara Penulisan Kata

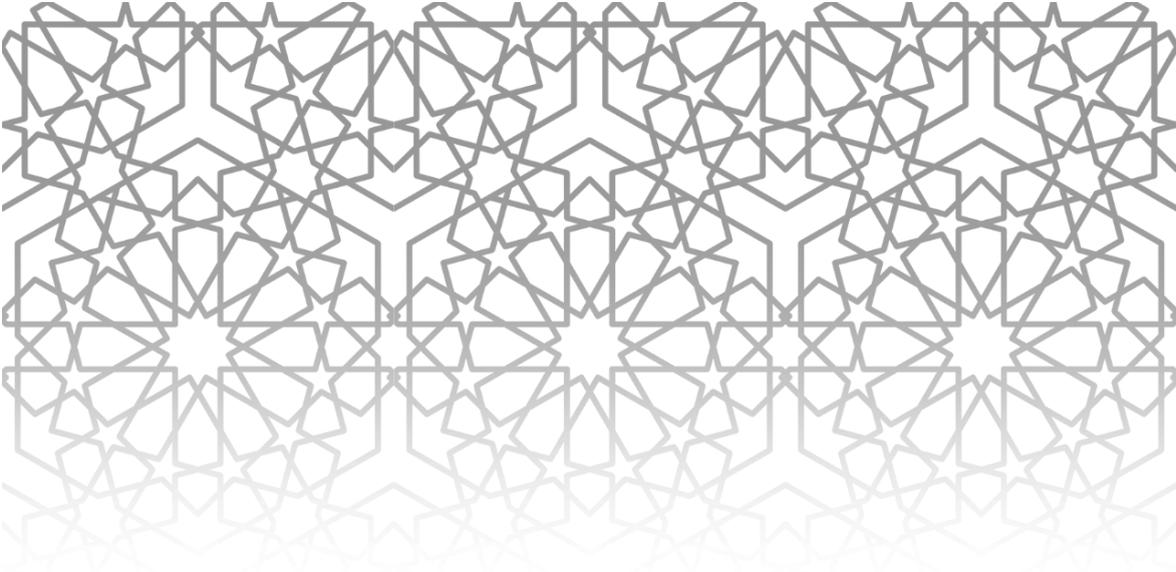
Setiap kata, baik kata kerja (*fi‘l*), kata benda (*ism*), maupun huruf (*harf*) ditulis secara terpisah. Berikut adalah beberapa contoh alih aksara atas kalimat-kalimat dalam bahasa Arab, dengan berpedoman pada ketentuan-ketentuan di atas:

Kata Arab	Alih Aksara
ذَهَبَ الْأَسْتَاذُ	<i>Žahaba al-'ustāz</i>
تَبَّتْ الْأَجْرُ	<i>šabata al-'ajru</i>
الْحَرَكَةُ الْعَصْرِيَّةُ	<i>al-ḥarakah al-'ašriyyah</i>
أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ	<i>Asyhadu an lā ilā ha illā Allāh</i>
مَوْلَانَا مَلِكُ الصَّالِحِ	<i>Maulānā Malik al-Šāliḥ</i>
يُؤَيِّرُكُمْ اللَّهُ	<i>Yu'ašširukum Allāh</i>
الْمُظَاهِرُ الْعَقْلِيَّةُ	<i>al-mažāhir al-'aqliyyah</i>

# DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR .....	i
PEDOMAN TRANSLITERASI .....	iv
DAFTAR ISI .....	ix
BAB I      PENDAHULUAN .....	1
BAB II      RESEPSI HERMENEUTIK AL-QUR'AN ..	35
A.   Perkembangan Studi Al-Qur'an Kontemporer .....	35
B.   Keterkaitan Teori Hermeneutik Gadamer dan Teori Resepsi Hans Robert Jauss .....	58
C.   Teori Resepsi: Sejarah dan Perkembangannya .....	62
D. <i>Living</i> Qur'an dalam Studi Al-Qur'an Kontemporer .....	82
E.   Resepsi Hermeneutik Al-Qur'an untuk Studi <i>living</i> Qur'an .....	90
BAB III     TERORISME .....	103
A.   Istilah Terorisme .....	103
B.   Sejarah Terorisme dan Terorisme Keagamaan .....	107
C.   Terorisme di Indonesia .....	122
D.   Menimbang Terma <i>Irhāb</i> untuk Terorisme	

	dalam Pemikiran Islam .....	126
<b>BAB IV</b>	<b>INTERPRETASI AYAT-AYAT JIHAD DAN QITĀL DALAM AL-QUR'AN .....</b>	<b>135</b>
	A. Terminologi Jihad dan <i>Qitāl</i> .....	135
	B. Identifikasi Ayat-ayat Jihad dan <i>Qitāl</i> dalam Al-Qur'an .....	145
	C. Berbagai Perspektif Tentang Pemahaman Ayat-ayat Jihad dan <i>Qitāl</i> dalam Al-Qur'an .....	171
<b>BAB V</b>	<b>PEMAHAMAN EKS NARAPIDANA TERORIS ATAS AYAT-AYAT JIHAD DAN QITĀL DAN FATOR YANG MELATARBELAKANGI .....</b>	<b>209</b>
	A. Profil Singkat Eks Narapidana Teroris ....	209
	B. Pemahaman Eks Narapidana Teroris atas Ayat-ayat Jihad dan <i>Qitāl</i> .....	222
	1. Implikasi Teologis .....	223
	2. Implikasi Politis .....	242
	3. Implikasi Sosiologis .....	254
	4. Implikasi Psikologis .....	268
	C. Faktor-faktor yang Melatarbelakangi Pemahaman Ayat-ayat Jihad dan <i>Qitāl</i> Eks Narapidana Teroris .....	274
	1. Faktor Internal .....	275
	2. Faktor Eksternal .....	283
	3. Konklusi dan Dominasi Faktor .....	293
<b>BAB VI</b>	<b>PENUTUP .....</b>	<b>299</b>
	<b>DAFTAR PUSTAKA .....</b>	<b>307</b>
	<b>GLOSARIUM .....</b>	<b>339</b>
	<b>DAFTAR INDEX .....</b>	<b>352</b>
	<b>BIODATA PENULIS .....</b>	<b>364</b>



## BAB I PENDAHULUAN

Secara akademik terdapat dua faktor mengapa buku ini perlu untuk ditulis, *pertama* rekonstruksi metodologi studi Al-Qur'an, yang merupakan respons dan kritik metodologi studi Al-Qur'an yang selama ini lebih berorientasi pada riset-riset pustaka, dan *kedua* keterhubungan yang senantiasa dikaitkan antara aksi, pelaku terorisme dan ayat-ayat jihad dan *qitāl* dalam Al-Qur'an, yang secara kasuistik di banyak studi kritik pemikiran keislaman sering dikorelasikan dengan kasus terorisme di tengah masyarakat muslim. Ditambah lagi kasus-kasus gerakan dan aksi teror di Indonesia selalu muncul di tengah kehidupan masyarakat Indonesia, terutama di beberapa tahun yang lalu bahkan di masa-masa pandemi pun masih juga terjadi.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup>Berbagai gejala aksi terorisme yang sering dihubungkan dengan isu agama, sepertinya belum berhenti sampai kini dalam gerak dinamika sejarah kehidupan manusia. Bahkan wacana yang mengidentikkan aksi kekerasan dengan agama (Islam) terus menguat seiring dengan berbagai rangkaian aksi kekerasan yang hampir terjadi setiap tahun dan dikaitkan dengan kelompok agama Islam di banyak bagian di dunia. Padahal pada bentuk-bentuk aksi kekerasan teror tidaklah selamanya berindikasi pada kelakuan kelompok muslim, tetapi juga ada dari kelompok non muslim. Kelompok kekerasan teror akhir-akhir dalam dekade sepuluh tahun terakhir ini memang senantiasa dalam penguasaan media selalu

Perlu ditegaskan, bahwa resepsi hermeneutik Al-Qur'an di sini bukanlah kajian tentang respons penerimaan atau penolakan masyarakat terhadap metode hermeneutik untuk studi Al-Qur'an. Tetapi resepsi hermeneutik Al-Qur'an di sini adalah suatu studi yang mengkaji dan meneliti pemahaman seseorang, sekelompok orang atau masyarakat terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang diimplementasikan dalam suatu sikap atau perilaku.

---

berkaitan dengan kelompok muslim. Sebagaimana peristiwa 11 September 2001 di New York yang menggemparkan dunia, Madrid (11 Maret 2004), London (7 Juli 2005), Paris (13 Oktober 2015), Manchester Inggris (22 Mei 2017). Di Indonesia kasus besar bermula pada 12 Oktober 2002 kasus bom Bali I yang menewaskan ratusan orang (tercatat 202 orang tewas), 05 Agustus 2003 bom JW Marriott Jakarta, 09 September 2004 bom Kedutaan Australia Jakarta, 1 Oktober 2005 bom Bali II, 17 Juli 2009 di Ritz-Carlton Jakarta, 25 September 2011 di GBIS Solo, 19 Agustus 2012 di Pospam Gladak Solo, 09 Juni 2013 di Mapolres Poso, 14 Januari 2016 Plaza Sarinah Jakarta, 24 Mei 2017 di Kampung Melayu Jakarta, 14 Mei 2018 di Mapolrestabe Surabaya, dan setelah penangkapan tersangka teroris 12 Maret 2019 di Sibolga Sumatra Utara disusul bom bunuh diri di Simpang Tugu Kartasura Jawa Tengah, 03 Juni 2019, bom bunuh diri 28 Maret 2021 di Gereja Katedral Makassar dan masih banyak peristiwa teror selain bom bunuh diri seperti yang terjadi menyusul setelah peristiwa Makassar tersebut yaitu teror perempuan bersenjata api yang mencoba menembak anggota polisi di Mabes Polri pada 31 Maret 2021. Menurut Samuel Huntington dalam tesisnya tentang *clash of civilization* (benturan peradaban), menurutnya kekerasan itu seringkali mengatasnamakan agama. Hal ini bisa didasarkan karena agama memiliki potensi kekuatan yang dahsyat, yang bahkan bisa melebihi kekuatan lain seperti kekuatan sosial, kekuatan budaya, dan juga kekuatan politik. Ditambah lagi agama sangat berpotensi untuk berada pada ruang dan tingkat supranatural. Oleh sebab itu memakai atas nama agama menjadi mungkin ada banyak bentuk kekerasan terabsahkan dalam banyak tindakan. Samuel Philips Huntington, *The Clash of Civilizations*, Foreign Affairs, Volume 72, No. 3 (Summer, 1993), 22-49, di <http://www.jstor.org/stable/20045621>, diakses, 17 Maret 2022; Greg Fealy dan Virginia Hooker (ed.), *Voices of Islam in Southeast Asia: a Contemporary Sourcebook*, (Singapore: ISEAS) 2006, h. 4; Reem bin Ismā'īl, Durrah bin 'Ulyā dkk, *al-Bu'd al-Ijtima' fī Fahm al-Zāhirah al-Taṭarruf al-'Anīf*, FTDES, 2020, <https://www.ftdes.net/rapports/extremisme>, diakses 20 Juli 2022.

Resepsi hermeneutik Al-Qur'an merupakan upaya pengembangan metodologi dari riset *living* Qur'an untuk penelitian lapangan yang terkait dengan interaksi masyarakat dengan Al-Qur'an baik individual maupun kolektif. Bermula dari pembacaan atas ide Amīn al-Khūliy tentang *dirāsah fī al-qur'ān* (studi tentang Al-Qur'an) dan *dirāsah mā ḥaula al-qur'ān* (studi tentang sesuatu di sekitar Al-Qur'an),<sup>2</sup> dikembangkanlah dari ide yang kedua tersebut untuk studi *living* Qur'an yang hingga kini masih terus mencari dan mengembangkan konstruk metodologisnya. Kemudian dengan membaca teori resepsi yang dikembangkan oleh Jauss dalam kritik studi sastra pada tahun 1970-an, membuat penulis ingin mengadopsi dan mengembangkannya dalam studi *living* Qur'an yang penulis klasifikan pada tiga perspektif konsep yaitu resepsi sosio-kultural Al-Qur'an, resepsi estetika-psikologis Al-Qur'an dan resepsi hermeneutik Al-Qur'an.<sup>3</sup>

Teori resepsi hermeneutik Al-Qur'an dan teori-teori resepsi dalam studi Al-Qur'an lainnya merupakan jawaban alternatif atas berbagai metode dan teori studi Al-Qur'an yang selama ini terkesan menjadikan teks 'melulu' sebagai objek kajian dan sangat jarang didapatkan yang mengorientasikan kajian pada realitas lapangan, studi Al-Qur'an tidak selaras dengan tantangan modernitas, demikian

---

<sup>2</sup> Adapun *dirāsah fī al-qur'ān* di sini dimaksudkan adalah studi yang terkait dengan pemahaman *naṣṣ* (teks) Al-Qur'an, sementara *dirāsah mā ḥaula al-qur'ān* yaitu studi di luar pemahaman teks Al-Qur'an namun terkait dengan al-Quran. Untuk ini al-Khūliy membaginya menjadi dua yaitu studi yang terkait dekat dengan Al-Qur'an (*dirāsah khāṣṣah qarībah ilā al-qur'ān*) dan yang terkait jauh (*dirāsah 'āmmah ba'īdah 'an al-qur'ān*). Amīn al-Khūliy, *Manāhij Tajdīd fī al-Naḥw wa al-Balāgh wa al-Tafsīr wa al-Adab*, (Kairo: Maktabah al-Urah, 2003), h. 233-238; Amīn al-Khūliy, *Dirāsāt Islāmiyyah*, (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1996), h. 40, diakses melalui <https://www.noor-book.com/en/ebook-1614171399>, pada 09 Agustus 2022; 'Abd al-Jabbār al-Rifā'ī, *Da'wah al-Syaikh Amīn al-Khūliy li al-Tajdīd*, Markaz al-Afkār li al-Dirāsah wa al-Abhās, April 2019, diakses pada 20 Juli 2022 melalui <https://afkaar.center/wp-content/uploads/2019/04/>.

<sup>3</sup> Untuk lebih lengkapnya dapat dibaca pada bab kedua dari buku ini.

jika mengingat pandangan Fazlur Rahman.<sup>4</sup> Hingga terkesan tafsir yang merupakan salah satu metode dalam disiplin studi Al-Qur'an dianggap sudah final serta sempurna. Hingga wajar jika dikatakan kajian atasnya adalah hasil dari pembacaan yang dilakukan secara monoton berulang-ulang (*al-qirā'ah al-mutakrrirah*), dan bukan menuju pada pembacaan yang kritis terhadap teks Al-Qur'an dan karya-karya yang terkait (*al-qirā'ah al-muntijah*).<sup>5</sup> Pemberlakuan yang sedemikian menjadikan semakin tumbuh-kembangnya asumsi negatif terhadap studi Al-Qur'an—terlebih terhadap tafsir, metode pemahaman Al-Qur'an—yang sejatinya tidak pernah mengenal henti apalagi final, sebab fungsinya adalah memberikan penjelasan tambahan makna ayat Al-Qur'an didasarkan pada realitas sosial yang senantiasa berkembang. Untuk itulah teori resepsi hadir di tengah perkembangan studi Al-Qur'an kontemporer guna memberikan alternatif lain untuk mencoba mengembangkan secara metodologis studi Al-Qur'an dalam bingkai dan perspektif yang lain.

Pada mulanya teori resepsi merupakan teori yang berkembang di dunia penelitian ilmu sastra<sup>6</sup> yang berupaya

---

<sup>4</sup> Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam*, ed. Ebrahim Moosa, (Oxford: One World, 2000); Hakan Coruh, *The Quran Interpretation In The Classic Modernism*, Australian Journal of Islamic Studies, Vol. 4, No. 2, 2019, diakses melalui <https://researchoutput.csu.edu.au/files/36893839/8996475>; Anas Rohman, *Pemikiran Fazlurrahman dalam Kajian Qur'an Hadis*, Progress, Vol. 8, No. 1, 2020.

<sup>5</sup> M. Nur Kholis Setiawan, *Tuhan Maha Indah: Telaah Terhadap Efek Estetik al-Qur'an*, dalam al-Jāmi'ah Journal of Islamic Studies, Juni 2002; Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Dirāsah al-Nazriyyāt wa aqduhā*, (Iraq: al-Markaz al-Islāmiyy li al-Dirāsāt al-Istratijiyyah, 2019), <https://www.academia.edu/42122691/>, di akses pada 20 Juli 2022.

<sup>6</sup> Bahkan jika ditinjau dari aspek etimologis, kata sastra yang dipergunakan dalam bahasa Indonesia adalah dari bahasa Sanskerta, yaitu shastra. “shas” yang berarti instruksi atau ajaran, sementara penggalan kata “tra” memiliki arti alat atau sarana. Jadi, karya sastra dapat berarti suatu alat atau sarana yang berupa karya sastra yang berisikan berbagai instruksi atau ajaran. Terkait dengan fungsi Al-Qur'an bagi umatnya, tentu tidak ada yang memungkirinya bahwa Al-Qur'an juga telah hadir di tengah komunitasnya dengan tujuan yang

meneliti karya sastra dengan penekanan pada pertimbangan pembaca selaku yang memberikan respons atau tanggapan. Dalam memberikan respons atau tanggapan tentunya hal itu sangat dipengaruhi oleh beberapa faktor terkait seperti faktor ruang, waktu, golongan sosial dan lain-lain. Adapun tanggapan dimaksud ada dua model, yaitu tanggapan yang dapat dikategorikan bersifat pasif dan tanggapan yang bersifat aktif. Adapaun tanggapan yang bersifat pasif adalah upaya dan proses seorang pembaca dalam memahami karya sastra, atau melihat dan merasakan hakikat estetika yang terdapat di dalam karya sastra. Sedangkan yang dimaksud tanggapan yang bersifat aktif, yaitu upaya dan proses pembaca untuk menjadikan karya sastra tersebut terealisasi dalam kehidupan nyata.<sup>7</sup>

Teori resepsi dalam ilmu sastra inilah kemudian diadopsi untuk tujuan membangun perspektif alternatif dalam studi Al-Qur'an. Secara etimologi, kata resepsi merupakan serapan dari kata *recipere* (Latin) atau *reception* (Inggris) yang dapat diterjemahkan sebagai penerimaan atau sambutan pembaca. Sementara dalam artian yang lebih luas, kata resepsi didefinisikan sebagai pengolahan teks, cara memberikan makna atas sebuah karya hingga dapat memberikan respons bagi para pembacanya. Respons pembaca di sini ialah pembaca sebagai proses sejarah, pembaca yang berada dalam periode tertentu dan ruang tertentu. Karena itu dalam studi Al-Qur'an, resepsi tersebut dapat dipahami

---

sama dengan karya sastra umumnya, yang salah satunya adalah untuk menyampaikan tuntunan dan ajaran-ajaran kepada umatnya. Otong Sulaeman, *Estetika Resepsi dan Intertekstualitas: Perspektif Ilmu Sastra Terhadap Tafsir Al-Qur'an*, dalam *Tanzil* Vol. 1, No. 1, (Jakarta: Sekolah Tinggi Filasafat Islam (STFI) SADRA, Oktober, 2015), h. 15.

<sup>7</sup> Umar Junus, *Resepsi Sastra: Sebuah Pengantar*, (Jakarta: Gramedia, 1985), 1; Ade Rahima, *Literature Reception*, dalam *Jurnal Ilmiah Dikdaya*, Vol. 6. No. 1, 2016, <http://dx.doi.org/10.33087/>, diakses pada 20 Juli 2022; Rachmat Djoko Pradopo, *Beberapa Teori Sastra, Metode Kritik dan Penerapannya*, (Jogjakarta: Gajah Mada University Press, 2020), diakses melalui <https://books.google.co.id/books/>, pada 20 Juli 2022.

sebagai upaya penelitian dan penjelasan tentang bagaimana seseorang menerima, berintersaksi dan bereaksi terhadap Al-Qur'an, dengan cara membaca, mendengar, memahami, merespons, memanfaatkan atau memperlakukan Al-Qur'an, baik sebagai sebuah teks yang mengandung susunan sintaksis, atau sebagai mushaf yang terdokumentasi yang memiliki makna tersendiri yang dipahami dan diamalkan oleh penganut ajarannya atau bahkan sebagai sesuatu yang diyakini memiliki keistimewaan tersendiri dalam bentuk fisik dan atau non fisik. Maka dari itu, resepsi tidaklah hanya sekedar proses dan upaya menjelaskan Al-Qur'an sebagai teks, namun juga merupakan upaya orang-orang yang menerima dan memperlakukan teks Al-Qur'an dalam aktivitas keseharian mereka dengan berbagai latarbelakang dan kondisi serta konteks yang variatif.<sup>8</sup>

Mengingat terdapat beberapa kasus yang penulis temukan bahwa terdapat beberapa eks narapidana teroris yang menggunakan penafsiran al-Quran oleh teroris yang seringkali mencoba untuk membenarkan tindakan mereka dengan merujuk pada ayat-ayat tertentu dalam Al-Quran. Namun, penting untuk diingat bahwa Al-Quran harus dibaca dan ditafsirkan secara utuh dan konteksnya. Banyak ayat dalam Al-Quran yang menekankan pentingnya perdamaian, toleransi, dan penghormatan terhadap hak asasi manusia.

Dengan kajian resepsi ini akan membawa pada pemahaman interkoneksi antara teks, pembaca dan realitas yang mengitari. Interaksi dan geliat pemahaman terhadap teks agama dalam sebuah komunitas—sebagaimana kelompok teroris—ini akan terungkap secara komprehensif dari segala faktor yang melatarbelakangi pemahaman atas teks Al-Qur'an, yang secara leterlek dan isu berpotensi kepada interpretasi yang mengarah untuk sebuah justifikasi aksi kekerasan dan terorisme. Adapun teks Al-Qur'an dimaksud sebagaimana yang tertulis pada judul buku ini yaitu ayat-ayat

---

<sup>8</sup> Ahmad Rafiq, *Sejarah Al-Qur'an: dari Pewahyuan ke Resepsi: Sebuah Awal Pencarian Metodologis*, dalam Sahiron Syamsudin (ed), *Islam, Tradisi, dan Peradaban*, (Yogyakarta: Bina Mulia Press, 2012), 73-74.

Al-Qur'an yang secara leterlek terkait pada terma jihad<sup>9</sup> dan *qitāl*<sup>10</sup>.

*Term* jihad dan *qitāl* selalu berada dalam perdebatan yang terus menerus dan tidak kunjung usai, hal ini merupakan indikator yang menunjukkan bahwa jihad dan *qitāl* merupakan dua tema yang senantiasa memiliki daya tarik tersendiri yang sangat tinggi dan tidak habis untuk dikaji. Inilah kemudian yang menjadikan kedua tema teks Al-Qur'an tersebut jika dikaji dengan perspektif lain, akan memberikan

---

<sup>9</sup> Ayat-ayat jihad dan ayat-ayat *qitāl* merupakan ayat-ayat Al-Qur'an yang sering kali dijadikan sebagai dasar argumentasi oleh mereka yang melakukan aksi-aksi kekerasan. Jihad terkadang lebih diartikan dengan perang melawan musuh Islam, sehingga aksi-aksi kekerasan terhadap suatu komunitas yang dianggap musuh Islam merupakan suatu tindakan jihad yang sangat mulia. Berdasarkan catatan Seyyed Hossein Nasr, dari 36 ayat Al-Qur'an yang memiliki sekitar 39 kata yang berkata asal yang sama yaitu *jihād* dengan berbagai derivasinya, terdapat tidak lebih dari 10 ayat saja yang tafsirannya terkait langsung dengan makna perang. Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*, (Maryland: Perfect Baound, 2002 ), 313-314; Batūl Muḥammad Ḥusayn al-Ramahī, *al-Islām wa Syubḥah al-Irhāb fi al-Āyāt al-Jihād wa al-Hudūd*, 2019, <https://www.iasj.net/iasj/download/6a394dd717b641aa>, diakses pada 20 Juli 2022.

<sup>10</sup> Selain ayat-ayat jihad, ada juga ayat-ayat lain yang kerap kali dijadikan sebagai landasan argumentasi pengembangan *stereotype* untuk mengidentifikasi Islam sebagai agama pro-kekerasan dan mendukung terhadap aksi-aksi kekerasan keagamaan atau terorisme keagamaan yaitu ayat-ayat *qitāl*. Kata *qitāl* (yang sering dimaknai perang) dengan berbagai derivasinya disebut di dalam Al-Qur'an sebanyak 12 kali. Kata *qitāl* secara etimologi berasal dari *qa-ta-la* yang membentuk kata benda (maṣdar) yaitu *al-qatl* yang berarti melenyapkan ruh atau kehidupan dari jasad seseorang. Sementara menurut Ibnu Manzūr, kata *qa-ta-la* memiliki beberapa makna, yaitu *la'ana* (mengutuk), *al-muqātalah* (saling membunuh), dan *al-muhārabah* (saling membinasakan antara dua orang atau lebih). Al-Ragīb al-Aṣfahāniy, *al-Mufradāt fī Garīb al-Qur'ān*, cet. ke-1, jilid 1, (Damaskus: Dār al-Qalam, 1412 H), h. 655; dan Ibnu Manzūr, *Lisān al-'Arab*, Jilid 11, (Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2003), h. 654.

kontribusi alternatif dari sebuah produk kajian. Sebab yang selama ini lebih cenderung berorientasi pada kajian teks, kini mencoba untuk bergeser pada kajian yang lebih melihat pada realitas pemaknaan dan pemahaman terhadap teks itu sendiri dalam ruang realitas kalangan masyarakat pengguna.<sup>11</sup> Terkait konteks terorisme dan teks Al-Qur'an dalam tema kajian ini, menjadikan peneliti harus melihat langsung pada mereka yang diasumsikan sebagai tokoh dan atau aktor dari kelompok teroris itu sendiri.

Al-Qur'an sebagai teks agama yang telah mengalami pergerakan interaksi panjang dengan berbagai lapisan dan warna masyarakat, baik internal umat Islam maupun di luarnya tentu tidak akan dapat terlepas dari berbagai hal atasnya. Bahkan sebagai teks agama yang fungsi utamanya sebagai pedoman acuan berkehidupan umatnya, pastilah akan bermunculan keinginan untuk menggali isinya agar dapat ditemukan segala hal yang dapat menjawab segala kebutuhan.

Karena itu, wajar jika kemudian berbagai pendekatan dan metode kajian yang dapat mendukung kebutuhan tersebut, kemudian bermunculan bersamaan dengan dinamika kehidupan umat. Harus diakui bahwa kemunculan varian berbagai pendekatan dan metode bahkan produk kajiannya adalah merupakan hasil berpikir kreatif manusia yang rentan terhadap berbagai aspek dan faktor yang melatarbelakanginya.

Menurut William E. Paden, bahwa *frame* adalah merupakan faktor yang sangat kuat dalam mengintervensi

---

<sup>11</sup> Secara garis besar Amīn al-Khūliy memilah menjadi dua objek penelitian Al-Qur'an, yaitu penelitian yang memperlakukan teks Al-Qur'an sebagai dasar objek kajian (*dirāsah fī al-Qur'ān*) dan penelitian yang menjadikan hal-hal dan aspek-aspek yang ada di luar teks Al-Qur'an, tetapi masih berkaitan erat dengan kelahirannya sebagai objek kajian (*dirāsah mā ḥawla al-Qur'ān*). Untuk klasifikasi yang kedua ini dikembangkan lagi menjadi upaya penelitian yang memperlakukan pemahaman atas teks-teks Al-Qur'an dan memperhatikan respons masyarakat terhadapnya sebagai objek kajian dan penelitian. Syahiron Syamsuddin, *Ranah-ranah Penelitian dalam Studi Al-Qur'an*. Dalam Metodologi Penelitian *Living Qur'an dan Hadis*, (Yogyakarta: Teras, 2007), h. xi-xiii.

setiap sikap seseorang atas segala hal yang terdapat di sekitarnya, termasuk juga dalam hal ini teks-teks agama bagi seorang penafsir atau interpreter. Sebab bagi seorang interpreter teks, *frame* merupakan optik penentu yang sangat dapat mengintervensinya pada sebuah konklusi interpretasi teks.

Dalam pandangan Paden, ada dua aspek yang dimaksud dengan *frame* penentu tersebut, yaitu *purpose* dan *context*. *Purpose* merupakan segala kepentingan dan tujuan-tujuan yang dibawa baik dalam kesadaran akademik ataupun tidak oleh seseorang ketika ia melihat suatu objek, sementara *context* adalah kondisi sosio-kultural dan berbagai hal yang terkait dan terdapat di sekitarnya yang memberikan pengaruh terhadap cara dan pola pikir seseorang saat memandang dan merespons sesuatu.<sup>12</sup>

*Purpose* dan *context* akan senantiasa melatarbelakangi para interpreter teks, tanpa terkecuali apakah itu teks-teks sastra atau bahkan teks-teks keagamaan yang masih dan tetap dianggap teks suci (*the sacred text*) bahkan teks sakral (*the sacral text*) oleh mayoritas penganutnya.

Dari perspektif Paden di atas mengasumsikan bahwa teks Al-Qur'an pun tidak dapat terhindar dari berbagai pengaruh terhadapnya. Al-Qur'an adalah teks yang telah menyejarah layaknya manusia yang merupakan bagian dari interaksi yang berkembang bersamanya. Sangat diyakini bahwa telah terjadi interaksi yang panjang dan kuat antara produsen interpretasi teks dan audiennya, antara produk interpretasi teks dan masyarakat pengamalnya. Bahkan karena interaksi tersebut akan muncul pula pergeseran dan perubahan dalam budaya masyarakat pengamal.<sup>13</sup>

Menjadi sebuah keniscayaan pula ketika teks Al-Qur'an sebagaimana dalam QS. al-Taubah [9]:5, al-Baqarah [2]:191, al-Nisā' [4]: 89-91, kemudian menjadi rentan berwarna kekerasan dalam interpretasinya. Teks-teks tersebut dan juga

---

<sup>12</sup> William E. Paden, *Interpreting The Sacred: Ways of Viewing Religion*, (Boston: Beacon Press, 1992), h. 2.

<sup>13</sup> Naṣr Ḥāmid Abū Zayd. *Dawā'ir al-Khauf: Qirā'ah fi Kḥiṭāb al-Mar'ah*, (Bairut: al-Markaz al-Ṣāqāfiy al-‘Arabiyy, 2000), h. 77.

termasuk teks Al-Qur'an yang semisalnya memungkinkan mengarah kepada interpretasi dengan warna kekerasan atau sebaliknya.

Amin Abdullah dalam pujian dan kesaksian buku "Melawan Tentara Tuhan" (terjemahan), karangan Khaled M. Abou El Fadl, melontarkan sebuah pertanyaan mendasar dan sangat penting untuk kemudian dijawab; "kapan terjadi perubahan atau perpindahan dari teks keagamaan yang semula bersifat otoritatif ke wilayah dunia praksis pembaca teks dan komunitasnya yang cenderung hegemonik, *coercive* (memaksa) dan otoriter?"<sup>14</sup>

Berbagai argumentasi yang dikemukakan di atas menunjukkan betapa aksi-aksi terorisme baik yang dilakukan oleh umat Islam atau selainnya, tidak akan dapat terlepas dari berbagai faktor yang melatarbelakanginya. Dari berbagai faktor tersebut, faktor agama dipandang telah memberi pengaruh langsung atau pun tidak atasnya.

Meskipun demikian faktor agama, yang diklaim menjadi penyebab munculnya terorisme, sebenarnya tidaklah semata dapat diklaim sebagai akibat dari interpretasi yang mengarah, tetapi justru harus diuji dan dikaji terlebih dahulu tentang realitas yang terjadi sebenarnya. Karena antara konsep dan realitas masih membutuhkan dialektika yang intens hingga benar-benar dapat diketahui secara detail penyebab munculnya perilaku teror yang mengatasnamakan agama tersebut.

Dengan kajian ini pula akan membuahkan sebuah perspektif baru dalam bentuk interkoneksi antara teks dan realitas yang sebenarnya dari pembaca yang juga sekaligus pengamal, dengan kajian ini akan ditemukan secara komprehensif bagaimana dan seperti apa sebenarnya teks agama tersebut berpengaruh, menggejala dan berinteraksi dalam perspektif kelompok teroris. Melalui kajian resepsi hermeneutik seperti inilah nantinya yang akan memberikan kontribusi akademik tentang deskripsi langsung dari kelompok teroris tentang teks Al-Qur'an yang mereka pahami

---

<sup>14</sup> Lihat, Khaled M. Abou El Fadl, *Melawan Tentara Tuhan*, (terj), (Jakarta: Serambi, 2003), h. 5.

sekaligus faktor-faktor yang melatarbelakangi pemahaman mereka tersebut.

Terorisme atau aksi-aksi kekerasan lain terlebih yang dihubungkan dengan agama kiranya selalu saja menjadi isu menarik yang banyak dan sering menjadi sorotan perbincangan dari berbagai perspektif. Apalagi perspektif studi Al-Qur'an itu sendiri, dengan posisi strategis Al-Qur'an sebagai teks suci bagi umat Islam, menjadikan Al-Qur'an selalu dikaitkan dengan semua umat Islam termasuk bagi kelompok teroris yang senantiasa melandaskan aksi-aksinya dengan teks Al-Qur'an. Sedangkan yang mendasari tujuan utama riset ini adalah secara metodologis studi Al-Qur'an hingga kini masih lebih berorientasi pada studi atas teks Al-Qur'an (*dirāsah fī al-Qur'ān*) saja dan masih jarang dilakukan studi terhadap interaksi masyarakat dengan Al-Qur'an atau implementasi masyarakat atas pemahaman Al-Qur'an (*dirāsah mā ḥawl al-Qur'ān*). Termasuk untuk beberapa kajian terkait dengan persoalan kekerasan dan terorisme ini, lebih banyak berorientasi pada kajian tekstual, dan masih sangat jarang yang menyentuh pada orientasi masyarakat pengguna.

Berdasarkan survey di 32 Propinsi Indonesia oleh Badan Nasional Penanggulangan Teroris (BNPT), pada tahun 2017 memperlihatkan angka yang memprihatinkan serta perlu untuk diwaspadai tentang potensi aksi radikalisme di masyarakat Indonesia yaitu 55,12 poin. Berdasarkan rentang 0 sampai 100, meskipun angka ini menurut Mayor Jenderal TNI Abdul Rahman Kadir—Deputi Bidang Pencegahan, Perlindungan, dan Deradikalisasi BNPT dapat dikategorikan sedang, namun dengan rasio perbandingan bahwa potensi kuat itu berada di angka 60,67 poin,” sebagaimana yang termuat dalam Tempo, Senin, 27 November 2017.<sup>15</sup> Bahkan di masa pandemi saja yang diklaim sebagai masa penurunan kasus terorisme, tetap saja potensi itu menunjukkan eksistensinya

---

<sup>15</sup> Fajar Pebrianto, *BNPT: Potensi Radikalisme Masyarakat Indonesia Perlu Diwaspadai*, (Jakarta: Tempo, Nopember, 2017), diakses melalui <https://nasional.tempo.co/read/1037310/bnpt>, pada 17 Januari 2022.

sebagaimana pada kasus Katedral Makassar dan Mabes Polri 2021.

Pada Juli 2021, Kepala BNPT, Boy Rafli Anwar menyampaikan pada acara webinar *The Second United Nations High-Level Conference of Heads of Counter-Terrorism Agencies of Members States* di New York, bahwa secara statistik adanya trend baru yang menunjukkan aksi terorisme dibintangi oleh kalangan wanita. Terhitung sejak 2015 hingga 2020 terdapat 43 orang wanita yang tercatat terlibat aksi teror khususnya di tiga tahun terakhir ada 40 orang yang terlibat. Masa pandemi dengan semakin marak pengguna internet menjadikan aktivitas sebaran paham terorisme menjadi semakin efektif, sebagaimana dinyatakan oleh Boy bahwa wanita penyerang Mabes Polri Maret 2021 itu diduga terpapar ideologi ISIS dari internet. Termasuk ditambahkan oleh Boy bahwa pendanaan untuk mendukung aksi terorisme mengalami kenaikan 101%, meski ini masih merupakan prediksi dari status transaksi yang mencurigakan.<sup>16</sup>

Kemudian berdasarkan data indeks terorisme global terbaru tahun 2022, menunjukkan bahwa Indonesia termasuk negara dengan rangkin ke-24 di dunia untuk kasus tindak aksi terorisme. Di tahun 2021 memang negara Indonesia mencatat adanya penurunan kasus di Asia-Pasifik, namun GTI mencatat di tahun 2021 kasus serangan mengalami penurunan menjadi 24 persen, sementara kasus kematian meningkat 85%. Ini menunjukkan di tahun 2021 ada 1,5% kematian perseorangan jika dibandingkan dengan tahun sebelumnya (2020) yang hanya 0,6% kasus kematian akibat aksi terorisme ini.<sup>17</sup>

Di lain survey, tercatat berdasarkan laporan pada tahun 2014 dari survey The Wahid Institute (sekarang Wahid Foundation), ditemukan ada sebanyak 245 peristiwa pelanggaran dan intoleransi beragama.<sup>18</sup> Kemudian pula

---

<sup>16</sup> BNPT: Waspada! Penyebaran Paham Radikal dan Terorisme di Internet Selama Masa Pandemi, diakses melalui <https://www.bnpt.go.id/bnpt>, pada 22 Maret 2022.

<sup>17</sup> Institute for Economics and Peace, *Global Terrorism Index, Measuring The Impact of Terrorism*, (Sydney, Maret 2022), diakses melalui <https://visionofhumanity.org/resources> pada 27 Maret 2022.

<sup>18</sup> Wahid Institute, *Laporan Tahunan Kebebasan Beragama/Berkeyakinan dan Intoleransi Tahun*, (Jakarta: The

sebagai perbandingan dapat diperhatikan publikasi hasil survey tentang intoleransi dan radikalisme yang pernah dilakukan oleh Wahid Foundation yang bekerjasama dengan Lembaga Survey Indonesia (LSI) pada 34 Provinsi. Bahwa di Indonesia sangat berpotensi sekali untuk munculnya aksi-aksi intoleransi dan radikalisme. Hal tersebut dapat diukur dari data yang diperoleh terhadap 1.520 orang responden (berstatus sebagai muslim dan berusia di atas 17 tahun) yang dipilih, hasilnya adalah terdapat 59,9% responden itu mengakui bahwa mereka memiliki kelompok di luar mereka yang mereka dibenci, kemudian terdapat juga 7,7% responden, yang menyatakan bahwa mereka bersedia melakukan aksi-aksi radikal jika ada kesempatan serta ada pula sebanyak 0,4% responden justru mengakui bahwa mereka malah pernah melakukan aksi-aksi radikal.

Kemudian berdasarkan hasil survey Wahid Institut pada tahun 2020 memperlihatkan hasil bahwa intoleransi dan radikalisme di Indonesia belum mengalami penurunan yang signifikan meskipun BNPT pada tahun 2019 menyatakan adanya penurunan kasus aksi terorisme di Indonesia. Tetapi justru lagi-lagi seperti merespons pernyataan penurunan kasus tersebut, pada 2021 malah di tengah masa-masa pandemi kasus terorisme pun terulang bahkan tidak tanggung-tanggung, aksi teror terjadi justru di Markas Besar Kepolisian Indonesia sendiri. Dari survey Wahid Institut 2020 didapati ada 0,4% atau sekitar 600.000 warga Indonesia dewasa pernah melakukan tindakan radikal, dan ada 7,1% mengakui akan melakukan aksi radikal jika karena sebab tertentu dan ada kesempatan, serta ada 54% yang bersikap intoleran.<sup>19</sup>

Perlu menjadi perhatian, walaupun berdasarkan persentasi yang dilakukan oleh survey tersebut, yang

---

WAHID Institute, 2014), h. 21, diakses pada 17 Januari 2022, melalui <http://wahidinstitute.org/wi-id/images/upload/dokumen/laporan>.

<sup>19</sup> Data diperoleh berdasarkan jumlah 150 juta jiwa penduduk Indonesia dewasa, sebab dipertimbangkan sangat kecil kemungkinan jika tindak aksi radikal termasuk aksi teror itu dilakukan oleh anak di bawah umur. Diakses melalui <https://www.mediaindonesia.com/politik-dan-hukum>, pada 22 Maret 2022.

mengakui bersedia melakukan tindakan kekerasan hanya pada kisaran 7,7%, namun tetap saja hal itu memprihatinkan. Sebab jika angka 7,7% itu diproyeksikan pada kisaran lebih kurang 150 juta responden Indonesia, maka akan ada 11 juta muslim Indonesia yang siap untuk aksi-aksi radikal.<sup>20</sup>

Data tersebut mengindikasikan adanya potensi besar aksi kekerasan yang telah dan mungkin akan dilakukan. Bagaimana tidak karena data tersebut menunjukkan bahwa 0,4% telah pernah melakukan aksi kekerasan, sementara yang 7,7% nya menyatakan siap sedia untuk melakukan aksi radikal jika ada kesempatan. Terlepas dari tolok ukur yang dipandang masih belum detail, serta tidak ada keterbukaan survey dalam memperlihatkan indikator tolok ukur, namun dengan demikian, tidak juga dapat dielakkan munculnya perspektif yang kontra atas ekspektasi dan perspektif oleh banyak kalangan yang selama ini menyatakan dan meyakini bahwa agama menjadi sumber inspirasi kebaikan bagi umatnya, namun dengan itu juga mungkin sebaliknya.<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> Sayangnya data yang dibuat Wahid Foundation ini bias keagamaan, dengan latarbelakang responden yang beragama Islam saja, padahal potensi itu mungkin saja bisa dari selain umat Islam, sebagai upaya preventif kemungkinan lain dari luar umat Islam. Wahid Foundation, *Laporan Tahunan Kebebasan Beragama/Berkeyakinan dan Intoleransi*, (Jakarta: The WAHID Foundation, 2016), h. 31, diakses melalui pada 17 Maret 2022 <https://drive.google.com/open>.

<sup>21</sup> Pada kasus Indonesia, radikalisme yang diwarnai dan atau mengatasnamakan agama adalah bukan merupakan hal yang baru. Ini dapat dilihat dari catatan sejarah Indonesia yang mencatat kasus perang misalnya Perang Padi di tanah Minang, Sumatera Barat, yang terjadi antara kelompok adat—yang juga beragama Islam—dengan kaum ulama. Dikatakan, salah satu yang menjadi pemicu perang Padi tersebut adalah, adanya gerakan pemurnian ajaran Islam yang dilakukan oleh kaum Padi yang dikenal sebagai penganut paham Wahabi, kaum Padi menganggap umat Islam telah menyimpang dari ajaran dasarnya, yang sangat disayangkan adalah gerakan ini tidak hanya berupa aksi lisan namun juga berupa aksi kekerasan yang berujung pada perang yang menimbulkan pertumpahan darah. Inilah pula yang barangkali menurut AS Hikam dapat diserupakan dengan aksi-aksi radikal kini, namun konteks dan akar atau latarbelakangnya saja yang berbeda, namun sama-sama

Justifikasi aksi-aksi kekerasan dan terorisme tidaklah terlepas dari pengaruh ideologi dan keyakinan individu dalam upaya aktualisasi keimanan yang dimilikinya. Ideologi jihad —kelompok teroris—dan eskatologi-teologis ganjaran surga bagi seorang yang mati *syahīd* adalah bentuk pengaruh ideologi dan keyakinan yang menyertai individu dimaksud. Karena itulah bagi John Louis Esposito ada banyak ragam dan bentuk aksi kekerasan yang mengatasnamakan agama senantiasa bermula dari faktor keimanan manusia.<sup>22</sup> Bahkan David Rapoport dalam hal ini berpandangan secara tegas bahwa sumber utama dari perbuatan-perbuatan yang menimbulkan aksi kekerasan yang mengatasnamakan agama adalah bermula dari doktrin-doktrin agama yang dipandang suci dan agung oleh penganutnya.<sup>23</sup> Robert Scott Appleby mendukung pendapat Rapoport yang memandang aksi kekerasan itu sangat tidak mungkin terlepas dari mengatasnamakan agama. Menurutnya merupakan sebuah kesalahan jika menyatakan aksi radikal yang dilakukan atas nama agama pasti dimotivasi oleh kepentingan-kepentingan yang lain. Karena bagi Appleby ada banyak aksi radikal yang tidak dapat diragukan bersifat manipulatif dan bertujuan untuk memperoleh kepentingan pribadi, dengan sedikit bahkan tidak ada sama sekali motif keagamaan. Tetapi semua tindakan “perang suci” *ipso facto* sebagai yang tidak bersifat keagamaan adalah satu kesalahpahaman terhadap agama serta mengecilkan potensinya untuk menimbulkan tindakan terorisme dan konflik yang mematikan.<sup>24</sup> Bahkan David

---

disertai dengan gagasan dan pemahaman keagamaan yang tidak jauh berbeda. Muhammad AS Hikam, *Peran Masyarakat Sipil Indonesia Membendung Radikalisme*, (Jakarta: Penerbit Kompas, 2016), h. 34.

<sup>22</sup> John L. Esposito, *Unholy War: Teror atas Nama Islam* (Yogyakarta: Ikon, 2003), h. 30.

<sup>23</sup> David C. Rapoport, *Fear and Trembling: Terrorism in Three Religious Traditions*, American Political Science Association, Vol. 78, No. 3, September 1984, h. 672. Di akses melalui <http://www.jstor.org/stable/>, pada 07 Maret 2022.

<sup>24</sup> R. Scott Appleby, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation* (New York: Rowman & Littlefield, 2010), h. 30.

Rapoport menambahkan menurutnya,<sup>25</sup> aksi-aksi kekerasan itu juga disebabkan karena para pelaku kekerasan suci ini merasa menemukan alasan pembenaran tindakan mereka dari masa lampau, baik di dalam perintah-perintah Tuhan yang diberikan pada zaman dahulu yang terdapat di dalam kitab suci mereka maupun penafsiran-penafsiran terhadap perbuatan-perbuatan orang-orang dari masa-masa pendirian agama-agama induk. Terlebih bagi mereka cara atau alat yang mereka pakai di dalam banyak aksi perjuangan adalah diperuntukkan untuk tujuan-tujuan yang suci dan terpuji, ini pula yang menjadikan mereka itu dapat diterima sepenuhnya oleh anggota kelompok. Oleh karena itu, kekerasan yang mereka lakukan mempunyai sifat-sifat yang unik, berbeda dari kekerasan-kekerasan yang bersifat profan, yang normal dan biasa.<sup>26</sup> Bruce Lincoln dengan perspektif yang sama mengatakan bahwa para pelaku teror dan kekerasan yang mengatasnamakan agama itu dalam hal memilih dan menentukan musuh-musuh mereka tidak melihatnya dari sudut pandang kebangsaan, rasis maupun politik, melainkan sebagai orang-orang yang ditentang atas dasar-dasar yang murni bersifat keagamaan. Dengan memakai terminologi teks agama yang mereka pahami, musuh-musuh tersebut dikenal sebagai orang-orang yang tidak beriman dan para sekutu setan, sedangkan mereka adalah orang-orang yang beriman dan hamba-hamba Tuhan yang beriman.<sup>27</sup>

Berbeda dengan pandangan di atas, James Jones di lain pihak, menjelaskan bahwa terorisme keagamaan tidaklah dimotivasi oleh agama saja, namun juga disebabkan oleh faktor-faktor lainnya. Ia menambahkan bahwa semua bentuk

---

<sup>25</sup> David C. Rapoport, *Fear and Trembling: Terrorism in Three Religious Traditions*, The American Political Science Review, Vol. 78, No. 3 (September 1984), h. 674.

<sup>26</sup> Karen Rasler and William R. Tompson, *Looking for Waves of Terrorism*, dalam Jean E. Rosenfeld, ed., *Terrorism, Identity and Legitimacy: The Four Waves Theory and Political Violence*, (New York: Routledge, 2011), h. 13-19.

<sup>27</sup> Bruce Lincoln, *Holy Terrors: Thinking about Religion After September 11th*, Chapter One: The Study of Religion in The Current Political Moment, 2002, h. 13.

terorisme, tanpa terkecuali terorisme keagamaan sekalipun pada dasarnya adalah bagian dari realitas sosial yang multidimensi dan multifaktor, yang tidak berdiri sendiri namun saling terkait.<sup>28</sup> Bahkan menurut Mark Sedgwick<sup>29</sup> mengatakan bahwa terorisme keagamaan tidaklah hanya sebab faktor tujuan keagamaan belaka, namun juga sebab tujuan-tujuan politik sekaligus keagamaan.<sup>30</sup>

Magnus Ranstrop, juga mendasarkan bahwa terorisme keagamaan itu tidak terlepas dari motif politik. Karena perbuatan teror tersebut baginya adalah disebabkan oleh faktor pertimbangan-pertimbangan politik praktis di dalam konteks dan ruang lingkungan yang khusus, karena itu menurut Ranstrop aksi-aksi teror itu tidak dapat terjadi dalam ruang hampa.<sup>31</sup>

Senada dengan yang lainnya Mark Juergensmeyer dengan perspektif yang sekuler meyakini bahwa kekerasan tidak mesti ditimbulkan oleh agama. Sebab kekerasan itu sangat mungkin terjadi hanya apabila faktor agama menyatu ke dalam realitas khusus lainnya, baik itu politik, psikologis, sosial maupun ideologis. Seperti ketika agama menyatu dengan ajakan maupun perintah aksi kekerasan dari aspirasi-

---

<sup>28</sup> James W. Jones, *Blood That Cries Out From the Earth: The Psychology of Religious Terrorism*, (New York: Oxford University Press, 2008), h. 22.

<sup>29</sup> Sedgwick membagi tujuan terorisme pada klasifikasi tujuan yaitu tujuan utama dan jangka pendek. *Pertama*; tujuan utama diidentikkan dalam bentuk yang tidak terlihat (*intangibile*), biasanya sangat ditentukan oleh ideologi kelompok atau agama yang dianut itu sendiri. *Kedua*; tujuan jangka pendek, sebaliknya lebih konkrit, bersifat politik, hukum, ekonomis dan sebagainya. Mark Sedgwick, *al-Qaeda and the Nature of Religious Terrorism, Terrorism and Political Violence*, Vol. 16, No. 4, (Winter, 2004), h. 797.

<sup>30</sup> Mark Sedgwick, *al-Qaeda and the Nature of Religious Terrorism, Terrorism and Political Violence*, Vol. 16, No. 4, (Abingdon-Oxfordshire: Frank Cass, 2004), h. 795-796.

<sup>31</sup> Magnus Ranstorp, *Terrorism in The Name of Religion*, (New York: Journal of International Affairs), Vol. 50, No. 1, 1996, h. 2, di akses melalui <https://www.researchgate.net/publication/>, pada 28 Maret 2019.

aspirasi sosial, kebanggaan pribadi, dan aksi-aksi untuk tujuan mengadakan perubahan politik.<sup>32</sup>

Sejalan dengan pandangan tersebut dari perspektif cendekiawan muslim kontemporer tentang peran intervensi yang kuat dari para pembaca teks atas teks agama, seperti Arkoun memandang bahwa kalangan kelompok aksi kekerasan yang dikaitkan kepada umat Islam sebagai pelaku telah menggunakan Al-Qur'an yang berisikan pesan-pesan Tuhan itu untuk menjustifikasi aksi mereka, sebagaimana menjustifikasi aksi-aksi radikal, Al-Qur'an dijadikan sebagai landasan berbagai apresiasi, asumsi dan perspektif untuk menjaga berbagai cita dan harapan serta memperkuat identitas kolektif mereka.<sup>33</sup>

Begitu pula dengan di Indonesia misalnya Nasaruddin Umar, yang memandang bahwa radikalisme itu tidak tumbuh dan berkembang disebabkan oleh faktor tunggal belaka, namun disebabkan oleh akumulasi banyak faktor yang mengitarinya, bisa disebabkan oleh faktor-faktor yang ada namun juga kemungkinan antara satu dengan lainnya saling berkaitan secara kausalistik.<sup>34</sup>

Kedua bingkai perspektif di atas menunjukkan adanya dua sisi pendapat; *pertama* yang memandang bahwa agama menjadi faktor penyebab aksi-aksi kekerasan keagamaan menjadi tumbuh dan membentuk aksi, *kedua* yang memandang bahwa bukan agama yang menjadi faktor penyebab aksi-aksi kekerasan keagamaan namun faktor lain lah seperti politik, sosial, hukum, ideologi dan lainnya yang menjadi faktor pemicu aksi-aksi kekerasan keagamaan, sementara agama hanyalah faktor prakondisi yang memungkinkan dijadikan justifikasi aksi oleh mereka yang melakukan aksi kekerasan tersebut.

---

<sup>32</sup> Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, Updated Edition with a New Preface, (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2000), h. 10.

<sup>33</sup> Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Al-Qur'an*, (Terj.) Machasin, (Jakarta: INIS, 1997), h. 9.

<sup>34</sup> Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman al-Qur'an dan Hadis*, (Jakarta: Elex Media Komputindo, 2014), h. 295.

Di sinilah menurut Yūsuf al-Qarḍawiy peran pemahaman yang baik tentang teks-teks agama sangat diperlukan, al-Qarḍawiy berpendapat bahwa faktor penyebab utama munculnya aksi-aksi kekerasan keagamaan adalah disebabkan pemahaman atas esensi ajaran agama Islam itu sendiri dan pemahaman literalistik atas teks-teks agama yang kurang tepat dan mendalam.<sup>35</sup> Bagi al-Qarḍawiy sikap keras berlebihan yang dimiliki oleh seseorang dalam sikap beragama, terdapat ketidaksesuaian antara akidah dengan perilaku, antara yang semestinya dengan realitas, antara agama dengan realitas politik, antara lisan dengan perilaku, antara yang diharapkan dengan yang diterwujudkan, serta antara hukum yang ditentukan oleh Allah dengan produk hukum manusia itu sendiri.<sup>36</sup>

Terkait dengan itu semua, baik teks agama sebagai faktor yang memengaruhi aksi kekerasan keagamaan, atau faktor kekeliruan pemahaman atas teks agama, atau faktor politik, atau faktor sosial, atau faktor ideologi, atau faktor teologi dan atau faktor lainnya yang kemudian berkembang menjadi sebuah aksi kekerasan. Merupakan *frame* yang membangun pemahaman, perspektif atas berbagai aksi yang diputuskan untuk diwujudkan dalam berbagai aksi maupun tindakan oleh seseorang. *Frame* ini dalam teori William E. Paden dapat berupa *purpose* dan *context*, kedua bingkai kecil inilah yang kemudian membangun itu semua.

Oleh sebab itulah berbagai pandangan di atas terlebih pandangan yang melihat agama sebagai faktor pemicu aksi-aksi kekerasan dan sebagai justifikasi aksi perlu mendapat perhatian lebih dari sebuah kerja penelitian, seperti apa dan bagaimana agama dalam hal ini teks agama yang menjadi pemicu dan justifikasi aksi dipahami oleh mereka yang “diklaim” oleh banyak kalangan sebagai motor penggerak aksi-aksi kekerasan.

---

<sup>35</sup> Yusuf al-Qaradhwawi, *al-Shahwah al-Islāmiyyah bayna al-Juhūd wa at-Taṭarruf*, cet. ke-1, (Kairo: Dar al-Shurūq, 2001), h. 51-57.

<sup>36</sup> Yusuf Qardhawi, *Islam Radikal: Analisis Terhadap Radikalisme dalam Berislam dan Upaya Pemecahannya*, (Terj.) Hamin Murtadho, (Solo: Era Intermedia, 2014), h. 127.

Apa yang dinyatakan oleh berbagai argumentasi akademik di atas, akan lebih menarik ketika agama yang dalam hal ini secara khusus teks agama sebagaimana yang dinyatakan oleh Arkoun dan al-Qarḍawiy, dikaji dan dianalisis lebih khusus dan mendalam, seperti mengkaji apa dan bagaimana pemahaman atas teks agama (Al-Qur'an) seperti itu bisa terjadi, apa yang menjadi motif lahirnya pemahaman, faktor-faktor yang melatarbelakangi pemahaman dan bagaimana lingkungan sekitar memberikan pengaruh atas pemahaman bahkan transformasi pemahaman yang kemudian menjadi aksi, tradisi dan atau bahkan budaya. Pola kajian seperti inilah kemudian dapat dikelompokkan dalam studi *living Qur'an* yang dikembangkan dari konsep *dirāsah mā ḥawl al-Qur'ān* Amīn al-Khūliy, yang secara analisis dapat meminjam teori resepsi sastra untuk dikembangkan sebagai pisau analisisnya. Namun selain itu untuk menambah kekayaan perspektif dapat pula dibantu dengan berbagai terori dan konsep dalam pendekatan sosial dan psikologi terkait.

Dari teori resepsi itulah dikembangkan beberapa klasifikasi objek kajian resepsi yang kemudian dikenal dengan istilah resepsi estetik-psikologis, resepsi sosio-kultural dan resepsi hermeneutik, yang pada resepsi ini akan mengkaji tentang bagaimana Al-Qur'an itu dipahami dan diamalkan oleh seseorang atau sekelompok orang serta bagaimana dan apa faktor yang melatarbelakangi pemahaman terhadap Al-Qur'an yang hingga kemudian berkembang menjadi perilaku, aksi-aksi atau lainnya.<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup>Muhammad Nur Kholis Setiawan berdasarkan pembacaannya atas karya Kermani "*Gott ist schön Das ästhetische Erlebens des Koran*" yang mengkaji resepsi masyarakat dengan Al-Qur'an, yang kemudian diistilah dengan resepsi estetik Al-Qur'an, mengungkap proses penerimaan dengan mata maupun telinga, pengalaman seni, serta cita rasa terkait dengan Al-Qur'an. Dengan bahasa lain yang lebih spesifik Kermani menjelaskan bahwa segala pendengaran, penghayatan, pengalaman, serta keharuan terhadap Al-Qur'an dalam proses resepsi atau penerimaannya bisa dikategorikan dalam dimensi resepsi estetik (*esthetic reception*) terhadap Al-Qur'an. M. Nur Kholis Setiawan, "*Para Pendengar Firman Tuhan: Telaah Terhadap*

Resepsi hermeneutik Al-Qur'an dalam buku ini dimaksudkan sebagai upaya menggali secara mendalam geliat pemahaman eks narapidana teroris terhadap ayat-ayat jihad dan *qitāl* dalam Al-Qur'an saat mereka tergabung aktif dalam kelompok teroris, dengan menelusuri penyebab munculnya tindakan kekerasan yang diasumsikan sebab pengaruh teks Al-Qur'an dan pemahaman atasnya oleh banyak kalangan sebagaimana diungkap antara lain oleh para ahli yang tersebut di atas. Dari kajian ini pula akan diperoleh pemahaman yang lebih komprehensif tentang ayat-ayat jihad dan *qitāl* dalam perspektif kelompok aksi kekerasan dari eks narapidana teroris yang sebenarnya, dengan tidak mengenyampingkan berbagai aspek terkait serta menggali secara mendalam berbagai faktor yang memberikan pengaruh terhadap produk pemahaman tersebut. Segala bentuk pengaruh tersebut dapat diklasifikasikan menjadi *purpose* dan *context* yang diistilahkan dalam teori *frame* sebagaimana dimaksudkan oleh William E. Paden.

Ada beberapa hal yang kemudian menjadi landasan mengapa buku ini dituliskan, sebagai berikut:

*Pertama*, studi Al-Qur'an selama ini lebih cenderung berorientasi pada kajian yang menjadikan teks sebagai objek kajian semata, seperti menelusuri teks secara berurutan atau tematik yang kemudian diinterpretasikan dengan berbagai pendekatan dan metode. Jikapun tidak, maka banyak juga ditemukan kajian kritis atas berbagai perspektif tentang penafsiran Al-Qur'an, atau membaca dan mengeksplorasi berbagai produk tafsir Al-Qur'an. Sementara kajian yang mencoba untuk mendialogkan dan mengkoneksikan antara teks, pembaca dan realitas masih sangat jarang dilakukan. *living Qur'an* adalah metode yang cocok untuk ini dan menjadikannya sebagai alternatif baru secara metodologis dalam studi Al-Qur'an, sebab *living Qur'an* merupakan salah satu metode dalam studi Al-Qur'an yang mencoba untuk mengangkat berbagai isu terkait antara realitas yang terjadi di tengah masyarakat dengan Al-Qur'an.

---

*Efek Estetika Al-Qur'an*" dalam *al-Jami'ah*, Vol. 39, No. 1, (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2001), h. 244.

*Kedua*, ada tiga pemetaan yang dapat dijadikan acuan untuk memotret pola interaksi atau resepsi antara masyarakat dan Al-Qur'an. *Pertama*, resepsi sosio-kultural Al-Qur'an, yang mencoba mengungkap pola interaksi Al-Qur'an dengan masyarakat pengguna dalam berbagai tradisi dan budaya tertentu. *Kedua* resepsi estetik-psikologis Al-Qur'an, yang mengungkap berbagai pengalaman estetik-psikologis masyarakat melalui indera dengan Al-Qur'an. *Ketiga* resepsi hermeneutik Al-Qur'an, yang mendeskripsikan pemahaman masyarakat baik secara individu maupun kolektif terhadap Al-Qur'an, yang diimplementasi dalam berbagai sikap maupun aksi.

*Ketiga*, teks agama, yang dalam hal ini secara khusus adalah teks Al-Qur'an, berpotensi secara leterlek dan asumsi umum merupakan ayat-ayat yang senantiasa dirujuk oleh mereka yang mengkritisi atau mereka yang menjadikannya sebagai justifikasi aksi kekerasan keagamaan.

*Kecmpat*, ayat-ayat jihad<sup>38</sup> merupakan ayat-ayat Al-Qur'an yang selalu menjadi objek kajian ketika membicarakan isu-isu terorisme, khususnya isu-isu kekerasan yang terkait dan dikaitkan dengan umat Islam. Baik oleh kalangan yang mengkritisi aksi-aksi teror, atau

---

<sup>38</sup> Secara leksikal, menurut Ibnu Fāris (w. 395 H), kata jihad yang dalam bentuk maṣdar-nya berbentuk *juhd* pada awalnya mengandung arti “kesulitan atau kesukaran”. Jihad memang sulit dan menyebabkan kelelahan. Ada juga yang berpendapat bahwa jihad berasal dari akar kata *juhd* yang berarti “kemampuan”. Ini karena jihad menuntut kemampuan, dan harus dilakukan dengan kemampuan yang maksimal. Selain sulit, jihad juga menuntut seseorang untuk mengerahkan segala daya dan upayanya untuk menggapai tujuan. Karena itu, jihad adalah pengorbanan, dan dengan demikian sang *mujāhid* (orang yang ber-jihad) tidak menuntut atau mengambil tetapi memberikan semua yang dimilikinya. Lihat Ibnu Fāris, *Muʿjam Maqāyīs al-Lughah*, ‘Abd al-Salām Muḥammad Harūn, (*muḥaqqiq*), jilid 1, (Bairut: Dār al-Fikr, 1979), h. 486; M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur’an: Tafsir Maudhu’i atas Pelbagai Persoalan Umat*, cet. ke-2, (Bandung: Mizan, 1996), h. 501.

bahkan oleh mereka yang menjadikan ayat-ayat tersebut sebagai justifikasi aksi teror.<sup>39</sup>

*Kelima*, selain ayat-ayat jihad di atas, ayat-ayat *qitāl*<sup>40</sup> juga merupakan ayat-ayat yang tidak kalah sering dijadikan objek kajian dalam berbagai perspektif yang mencoba melihat keterhubungan antara kekerasan keagamaan dan teks Al-Qur'an, baik oleh mereka yang mengkritisi maupun yang sebaliknya.

*Kenam*, ada banyak pandangan dan persepsi para ahli yang menyatakan bahwa aksi kekerasan keagamaan adalah disebabkan ideologi agama semata, agama yang menjadi "biang" aksi kekerasan keagamaan pada masyarakat.<sup>41</sup>

*Ketujuh*, adanya pandangan para ahli yang sedikit berbeda dari point (f) namun tetap tidak melepaskan pandangan dan persepsi mereka pada klaim adanya sebab agama (teks agama) meski di lain sisi juga mengakui adanya faktor lain yang berperan mendorong aksi-aksi kekerasan.<sup>42</sup>

*Kedelapan*, eks narapidana teroris merupakan mereka yang telah diklaim oleh pihak Kepolisian Republik Indonesia

---

<sup>39</sup> David Aaron. *Secds of Jihad*. Dalam RAND Corporation, 2008, 38-40, <http://www.jstor.org/stable/10.7249/mg602rc.8>, diakses pada 20 Februari 2022.

<sup>40</sup> Secara bahasa, *qitāl* berasal dari *qa-ta-la* yang membentuk kata benda, *al-qatl* bermakna melenyapkan ruh dari tubuh seseorang. Adapun menurut Ibnu Manẓūr, kata *qa-ta-la* memiliki beberapa makna, yaitu *la'ana* (mengutuk), *al-muqālah* (saling membunuh), dan *al-muḥārabah* (saling membinasakan antara dua orang). Lihat al-Ragīb al-Aṣḥānīy, *al-Mufradāt fī Garīb al-Qur'ān*, cet. ke-1, jilid 1, (Damaskus: Dar al-Qalam, 1412 H), h. 655; Lihat Ibnu Manẓūr, ..., h. 239; dan lihat juga Ibrahim Anis, dkk., *al-Mu'jam al-Wasīṭ*, jilid 1, (Kairo: Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, 1972), h. 654.

<sup>41</sup> Antara lain dapat dilihat John L. Esposito, *Unholy War: Teror atas Nama Islam*, (Yogyakarta: Ikon, 2003), h. 30; Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Al-Qur'an*, Machasin (Penerjemah), (Jakarta: INIS, 1997), h. 9.

<sup>42</sup> Antara lain dapat dilihat Mark Sedgwick, *al-Qaeda and the Nature of Religious Terrorism, Terrorism and Political Violence*, Vol. 16, No. 4, (Winter 2004), h. 795-796; Magnus Ranstorp, *Terrorism in The Name of Religion*, Journal of International Affairs, Vol. 50, No. 1, 1996, h. 2.

sebagai orang yang terlibat dalam berbagai aktivitas terorisme di Indonesia dan telah selesai menjalani masa hukuman. Di masa aktif bergabung mereka ini termasuk yang senantiasa diidentikkan pada setiap aksi-aksi kekerasan dan teror di Indonesia. Pada dasarnya sebutan aksi teror dan terorisme itu sendiri bukan berasal dari komunitas mereka, tetapi dari luar mereka yang membaca dan mengkritisi tentang terorisme agama.

Kemudian dari beberapa identifikasi di atas, menimbulkan beberapa pertanyaan-pertanyaan yang kemudian dalam buku ini berupaya untuk menjelaskan dan menerangkan secara sistemik, di antara pertanyaannya ialah,

*Pertama*, apa saja teks Al-Qur'an yang termasuk dalam kategori ayat-ayat jihad dan *qitāl* beserta derivasinya? *Kedua*, Bagaimana resepsi hermeneutik eks narapidana teroris atas ayat-ayat jihad dan *qitāl* dalam Al-Qur'an, yang mencakup, bagaimana pemahaman mereka terhadap ayat-ayat jihad dan *qitāl* dalam Al-Qur'an? dan faktor apa yang melatarbelakangi pemahaman mereka yang diimplementasikan dalam berbagai perilaku aksi teror?

Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan yang cukup rigit itu, buku ini fokus membahas mengenai (1) Resepsi hermeneutik Al-Qur'an yang dimaksud yaitu yang mengkaji tentang bagaimana teks Al-Qur'an (ayat-ayat jihad dan *qitāl*) dipahami dan diamalkan oleh eks narapidana teroris dan faktor apa yang melatarbelakangi pemahaman dan mereka terhadap teks Al-Qur'an yang terimplementasi dalam berbagai aksi teror yang dilakukan. (2) Eks narapidana teroris yaitu mereka yang terindikasi sebagai eks narapidana teroris seperti Sofyan Tsauri, Omar Khaeri, Amir, Agus Supriyanto dan Zein Efendi. Mereka ini adalah para eks narapidana teroris yang dituduh dan diakui mereka sendiri sebagai orang yang pernah terlibat langsung dalam berbagai aksi terorisme di Indonesia. (3) Ayat-ayat jihad dan *qitāl* dimaksud adalah ayat-ayat Al-Qur'an yang terdapat kata jihad dan *qitāl* serta dijadikan rujukan oleh eks narapidana teroris dalam berbagai kajian mereka dan landasan argumentasi.

Jika boleh disebut, penelitian seperti ini tergolong sangat jarang dilakukan. Terlebih kajian ini tidak hanya

mengungkap sejauhmana produktifitas interpretasi teks Al-Qur'an, namun juga yang dilakukan adalah lebih dari itu, yaitu mendialogkan dan mengkoneksikan antara teks, interpreter dan realitas. Dengan kajian seperti ini akan dengan representatif mampu mengungkap bagaimana yang berlaku sebenarnya antara ketiga unsur penting tersebut.

Bahkan dengan kajian ini akan diperoleh sebuah pemahaman yang mendalam serta ditemukannya sebuah hasil analisis terbaru tentang perlunya kajian Al-Qur'an dengan pendekatan dan metode kajian seperti ini, yang mampu secara representatif dalam menempatkan kesemua aspek tersebut di atas dengan proporsional, tidak lagi kajian yang hanya mengungkap dan menyimpulkan tentang penyimpangan perilaku keberagaman misalnya, atau menyimpulkan tentang klaim kekeliruan dalam produk interpretasi teks agama atau sebagainya. Justru dengan kajian inilah pula kemudian akan diperoleh alternatif baru secara metodologis yang lebih mendalam, tentang yang sebenarnya berlaku dalam realitas masyarakat.

Setidaknya ada beberapa penelitian terdahulu yang terkait tentang penelitian-penelitian resepsi Al-Qur'an namun tidak sama dengan penelitian ini, antara lain seperti *pertama*, Nur Istiqamah dan Ridhatullah Asysya'bani (2021), dengan judul penelitian *Resepsi Estetis Terhadap Terjemah Al-Qur'an Bahasa Banjar*. Kajian ini mencoba mengungkap karakteristik terjemahan dan implikasi pemahaman dari terjemahan tersebut. Dari kajiannya disimpulkan bahwa karakteristik terjemahan Al-Qur'an berbahasa Banjar ini dikatakan peneliti cenderung bersifat umum dan literal. Sementara implikasinya disampaikan dalam pemaknaan dari ekspresi berupa kekaguman, kemarahan dan kelembutan. Eksperasi ini bukan diperoleh bukan dari sumber data lapangan, namun bersifat interpretasi peneliti atas aya-ayat Al-Qur'an terkait teks-teks yang berhubungan dengan bentuk ekspresi dimaksud.<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> Nur Istiqamah dan Riyadhul Asysya'bani, *Resepsi Estetis Terhadap Terjemah Al-Qur'an Bahasa Banjar*, dalam Khazanah: Jurnal

*Kedua*, Ahmad Rafiq (2021), *The Living Qur'an: Its Text and Practice in the Function of the Scripture*, yang mencoba menawarkan konsep pemetaan korelasi antara teks Al-Qur'an dan masyarakatnya, yang terbangun melalui hubungannya dengan Al-Qur'an. Dari kajian ini ia memperoleh dan memetakan pola-pola transmisi dan transformasi yang kemudian membentuk resepsi Al-Qur'an di tengah masyarakat.<sup>44</sup>

*Ketiga*, Sefriyono (2021), dengan judul penelitian *Jihad Bukan Hanya Perang Suci: Telaah Teoritik terhadap ayat-ayat Jihad dalam Al-Qur'an*. Dari penelitian ini disimpulkannya bahwa jihad itu selamanya tidak selalu identik dengan makna perang, hal ini terbukti dalam kesejarahan Islam yang tidak melakukan peperangan di periode Mekkah terkecuali setelah di periode Madinah. Sementara *qitāl* adalah perang yang dibolehkan dalam konteks keterpaksaan sebagaimana yang dijelaskan beberapa ayat Al-Qur'an. Penelitian ini merupakan penelitian pustaka yang mencoba menggali makna jihad dari berbagai sumber pustaka terkait.<sup>45</sup>

*Kcempat*, Amin Abdullah yang di awal tahun 2000-an telah menawarkan pengembananan metode studi Islam dalam perspektif hermeneutik sosial dan budaya. Berpangkal dari kesadaran keharusan para cendikiawan Islam yang tidak hanya sebagai seorang spesialis yang terkungkung dalam satu disiplin keilmuan—menjadi seorang ekonom sejati yang tidak mengerti agama, menjadi ustaz yang tidak mengerti ilmu ekonomi, menjadi pendidik yang tidak mengerti realitas sosial dan budaya. Lewat pemikiran ini, berpijak dari perspektif hermeneutik ia kemudian menawarkan perlunya relasi dan koneksitas antar berbagai disiplin keilmuan terkait, yang

---

Studi Islam dan Humaniora, Vol 19, No. 2, 2021, h. 223-246, diakses pada 23 Agustus 2022, DOI: 10.18592/khazanah.v19i2.4869.

<sup>44</sup> Ahmad Rafiq, *The Living Qur'an: Its Text and Practice in the Function of the Scripture*, dalam Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadits, Vol. 22, No. 2, 2021, DOI: 10.14421/qh.2021.2202-10.

<sup>45</sup> Sefriyono, *Jihad Bukan Hanya Perang Suci; Telaah Teoritik Terhadap Ayat-ayat Jihad dalam Al-Qur'an*, dalam Jurnal Turast, Vol. 9, No. 2, 2021, diakses melalui <https://ejournal.uinib.ac.id/jurnal/index.php/turast/>, pada 22 Agustus 2022.

kemudian diistilahkannya dengan integrasi-interkoneksi dalam studi Islam.<sup>46</sup>

*Kelima*, penelitian pustaka yang dilakukan oleh Abdul Wahid (2014), dengan judul “*ISIS: Perjuangan Islam Semu*” dalam kajian ini Abdul Wahid mengungkap bahwa radikalisme ISIS yang sebenarnya bukanlah bertujuan implementasi makna jihad, tetapi lebih pada tujuan untuk mewujudkan *al-khilāfah al-islāmiyyah*. Sebuah kajian pustaka yang berani membongkar justifikasi makna jihad untuk sebuah tujuan ideologi kelompok.<sup>47</sup> Penelitian Abdul Wahid ini tergolong penelitian pustaka yang mencoba membatasi diri dengan mengumpulkan berbagai literatur baik primer maupun sekunder yang berkaitan dengan berbagai aspek gerakan ISIS tanpa ada upaya melakukan telaah lapangan yang lebih lanjut.

*Kenam*, Muḥammad Nūr al-Dīn Afāyah (2014), dengan penelitiannya yang berjudul “*fahm al-turās wa masyākil al-jihad iyyīn: Ibn Taimiyah wa al-salafiyah al-jihad iyyah namūzajan*” (pemahaman turats dan problem para jihadis: Ibnu Taimiyah dan model jihad Salafi). Kajian Nuruddin Afayah ini memuat tentang pembacaan atas teks klasik yang bertemakan jihad dalam pandangan Ibnu Taimiyah dan kelompok salafi. Suatu upaya pembacaan pemikiran Islam Arab klasik dan modern.

Dari riset ini diperoleh pemahaman bahwa pandangan Ibnu Taimiyah bukanlah merupakan sebuah rujukan yang bersifat perintah atau inspiratif belaka menurut para Salafiyah, bahkan merupakan mesin pendorong yang utama. Selain itu menurut Nuruddin Afayah bahwa kelompok Jihadis Salafi lebih menggunakan pandangan Ibnu Taimiyah pada

---

<sup>46</sup> Amin Abdullah, *Pengembangan Metode Studi Islam dalam Perspektif Hermeneutika Sosial dan Budaya*, dalam Jurnal Tarjih, Edisi 6, Juli 2003, diakses melalui <https://jurnal.tarjih.or.id/index.php/tarjih/article/> pada 22 Agustus 2022.

<sup>47</sup> Abdul Wahid. *ISIS: Perjuangan Islam Semu*. Dalam Epistemé, Vol. 9, No. 2, Desember 2014, h. 23.

pandangan yang sesuai dengan ideologi mereka namun di lain sisi yang berbeda mereka mengabaikannya.<sup>48</sup>

Penelitian Nūr al-Dīn Afāyah ini walau meneliti tentang tema kekerasan yang terkait dengan keagamaan Islam, namun merupakan kajian kepustakaan yang secara khusus mengkritisi pemikiran Ibnu Taimiyah dan keterhubungannya dengan kelompok Salafi Jihadis yang diklaim juga mengikuti pemikiran Ibnu Taimiyah.

Pemikiran Ibnu Taimiyah termasuk salah satu pemikiran tokoh yang sering dikutip oleh kalangan jihadis. Sebagaimana Muḥammad ‘Abd al-Salām Faraj, dalam buku *al-Jihad, al-Farīdah al-Gā’ibah*, yang ditulisnya. Menurutnya, menegakkan hukum Allah adalah sebuah keharusan yang hanya dapat diperoleh melalui berdirinya negara Islam. Negeri-negeri muslim saat ini tidak dapat dikatakan sebagai negara Islam, sebab dengan merujuk fatwa Abū Ḥanīfah, negeri muslim (*Dār al-Islām*) akan berubah menjadi negeri kafir (*Dār al-Kufr*) jika hukum kafir yang dominan berlaku di situ.<sup>49</sup> Hukum yang berlaku di negeri-negeri muslim sekarang ini adalah hukum yang bersumber dari orang kafir. Mereka yang tidak memberlakukan hukum Allah adalah termasuk orang-orang yang kafir. Sebagaimana ia mengutip firman Allah dalam QS. al-Mā’idah [5]:44, "*Barangsiapa tidak memutuskan dengan apa yang diturunkan Allah, maka mereka itulah orang-orang kafir*". Dan QS. al-Mā’idah [5]: 50, "*Apakah hukum Jahiliyah yang mereka kehendaki? (Hukum)*

---

<sup>48</sup> Muḥammad Nūr al-dīn Afāyah. *Fī al-Naqd al-Salaf al-Ma’āshir: Maṣādiruh al-Garbiyyah wa Tajliyyāt al-‘Arabiyyah* (Bairut: Markaz Dirasāt al-Wihdah al-‘Arabiyyah, 2014).

<sup>49</sup> Ide ini merupakan juga salah satu ide yang sering diungkap dan dikritik oleh banyak kalangan ahli yang mengkritisi isu radikalisme terkait ideologi pembentukan negara Islam dan perjuangan di kalangan kelompok Islam radikal. Lihat, Lawrence E. Cahoon. *What is The Opposite Of Jihad?* Dalam Penn State University Press, 2005, h. 183-186. diakses melalui <http://www.jstor.org/stable/10.5325/j.ctt1wf4cs.12>, pada 20 Pebruari 2022. Senada dengan ini lihat, Mohammad-Mahmoud Ould Mohamedou. *From Qa’dat al-Jihad to al-Dawla al-Islamiya*. Dalam Pluto Press, 2018, h. 89. diakses melalui <http://www.jstor.org/stable/j.ctt1x07z89.10>, pada 20 Pebruari 2022.

*siapakah yang lebih baik daripada (hukum) Allah bagi orang-orang yang meyakini (agamanya)?*” Dari itu Faraj mengatakan, “Siapa yang melakukan itu berarti telah kafir dan harus diperangi sampai ia kembali kepada hukum Allah dan Rasul-Nya.”<sup>50</sup>

Dengan mengutip Ibnu Taimiyah, ‘Abd al-Salām Faraj berpandangan bahwa seluruh umat Islam sepakat siapa saja yang membolehkan untuk mengikuti selain agama Islam, atau mengikuti syariat selain syariat Nabi Muhammad saw. hukumnya adalah kafir seperti kafirnya mereka yang beriman dengan sebagian Al-Qur’an dan mengingkari sebagian lainnya. Para penguasa muslim saat ini dianggap telah keluar dari Islam karena bekerja sama dengan para penjajah; pasukan salib atau komunis atau zionis. Sama halnya dengan penduduk negeri Mardin, seperti dalam fatwa Ibnu Taimiyah, yang harus diperangi karena membantu dan bersekongkol dengan penguasa Tartar yang kafir. Mereka tidak lagi Islam, kecuali hanya sekedar nama, meskipun salat, puasa dan mengaku dirinya muslim.<sup>51</sup>

Kembali mengutip Ibnu Taimiyah, Faraj mengatakan, “Setiap kelompok yang keluar dari ketetapan syariat Islam yang sudah sangat jelas, sesuai kesepakatan ulama Islam, harus diperangi, meskipun mereka mengucapkan dua kalimat syahadat. Jika ada yang bersyahadat, tetapi tidak mau melakukan salat, maka harus diperangi sampai mereka mau salat. Begitu pula jika tidak membayar zakat, tidak mau mengikuti perintah dan larangan agama maka harus diperangi. Abu Bakar memerangi mereka yang enggan membayar zakat, dan itu disetujui oleh ‘Umar bin Khaṭṭāb.<sup>52</sup>

Ibnu Taimiyah merupakan salah satu tokoh yang menjadi rujukan pendapat bagi para pelaku aksi kekerasan yang mengatasnamakan agama, terlepas dari kondisi yang melatarbelakangi ijtihad mereka dalam memaknai konsep

---

<sup>50</sup> Muhammad ‘Abd al-Salām Faraj, *al-Jihad : al-Farīdah al-Ghā’ibah*, (Palestina: Maktabah Faliṣṭī al-Muṣawwarah, 1981), h. 5.

<sup>51</sup> Faraj, *al-Jihad ...*, h. 11-13; Ibnu Taimiyah, *al-Fatāwā al-Kubrā*, Juz 3, (Lebanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2011), h. 544.

<sup>52</sup> Faraj, *al-Jihad...*, h. 12; Ibnu Taimiyah, *al-Fatāwā...*, h. 535.

jihad. Sebagaimana Aziz Sachedina yang dikutip oleh Azyumardi Azra, bahwa kondisi politik yang sedang berlaku di sekitar ulama saat itulah yang sangat memberikan pengaruh signifikan pada perubahan pemikiran mereka tentang makna jihad.<sup>53</sup>

Misalnya, Ibnu Taimiyah berpandangan bahwa betapa pentingnya kekuasaan politik, karena dengannya tatanan sosial yang Islami, termasuk realisasi *amr ma'rūf nahy munkar* yang merupakan tugas utama setiap muslim akan lebih mudah diwujudkan dengan kekuasaan politik. Bahkan semua aspek anjuran dan perintah agama pun lebih mudah direalisasikan dengan kekuasaan politik yang senantiasa berpegang pada syariat Islam. Lebih dari itu, Ibnu Taimiyah berpandangan bahwa jihad adalah aspek keagamaan yang sangat penting, merupakan substansi keagamaan selain shalat.<sup>54</sup>

Selain itu ada tiga tokoh lain yang juga menjadi rujukan aksi radikalisme atau fundamentalisme dalam istilah Azra. Mereka dimaksud yaitu Hasan al-Banna, Sayyid Quṭb<sup>55</sup> dan al-Maudūdiy. Al-Banna sebagaimana diistilahkan Azra adalah kulminasi dari neo salafisme, ia tidak anti modernis, ia merekonsiliasikan antara Islam dengan dunia modern, ia merupakan tokoh pertama yang menekankan perlunya program aksi komprehensif yang terfokus secara baik. Gagasan al-Banna ini memperoleh tempat di Timur Tengah yang selanjutnya menjelma menjadi organisasi Ikhwanul Muslimin (IM) di Syria, Lebanon, Palestina, Jordania, Sudan dan Irak.<sup>56</sup>

*Ketujuh*, Hasan bin Idris Azuzi (2015) dengan karyanya "*Qaḍayā al-Irhāb wa al-‘Anf wa al-Taṭarruf fī Mīzān al-Qur’ān wa al-Sunnah*" (Isu-isu Terorisme, Kekerasan dan Radikalisme Berdasarkan Al-Qur'an dan al-

---

<sup>53</sup> Azyumardi Azra, *Transformasi Politik Islam*, (Jakarta: Prenadamedia, 2016), h. 141.

<sup>54</sup> Azra, *Transformasi...*, h. 142.

<sup>55</sup> Peter O'Brien. *Terrorism*. Dalam Temple University Press, 2016, h. 229, diakses melalui <http://www.jstor.org/stable/j.ctt1kft8dx.9>, pada 20 Pebruari 2022.

<sup>56</sup> Azra, *Transformasi...*, h. 126.

Sunnah), kajian ini merupakan kajian yang berorientasi pada kajian pustaka, dengan menganalisis beberapa teks Al-Qur'an terkait dengan isu-isu aksi kekerasan dan yang terkait. Dalam Al-Qur'an terdapat ragam istilah yang dapat dikonotasikan pada isu kekerasan seperti tentang jihad, *qatl* dan sebagainya. Dari kajian ini antara lain ia menjelaskan bahwa Al-Qur'an secara jelas mengajak pada perdamaian dan kerjasama, sebaliknya menyuruh membuang perilaku radikal dan sejenisnya.<sup>57</sup> Karya Azuzi ini meski mencoba mengungkap tentang tema terorisme, kekerasan dan radikalisme melalui pembacaan atas teks Al-Qur'an, namun kajiannya semata merupakan kajian pustaka yang menganalisis berdasarkan data-data kepustakaan belaka, dan sama sekali tidak ada upaya mengembangkannya pada studi lapangan yang dapat menyentuh aspek ranah sosio-kultural maupun realitas masyarakat penggunaannya.

*Kedelapan*, apa yang ditulis oleh John L Esposito (2015) dalam "*Islam and Political Violence*", (Islam dan Kekerasan politik), ia menyatakan bahwa dalam Al-Qur'an telah diatur mengenai peperangan, seperti siapa yang harus berjuang dan yang dibebaskan Q.S. al-Fath [48]: 17 dan Q.S. al-Taubah [9]: 91. Bagaimana memperlakukan narapidana Q.S. Muḥammad [47]: 4. Termasuk sisi lain Al-Qur'an juga menganjurkan jalan perdamaian Q.S. al-Anfāl [8]: 61 dan Q.S. al-Nisā' [4]: 90. Sementara di sisi lain, sebagaimana dalam Q.S. al-Taubah [9]: 5, menurut Esposito telah terjadi distorsi makna atasnya. Al-Qaeda,<sup>58</sup> ISIS dan Boko Haram

---

<sup>57</sup> Ḥasan ibn Idrīs 'Azūziy. *Qaḍayā al-Irhāb wa al-'Anf wa al-Taḥarruf fī Mizān al-Qur'ān wa al-Sunnah*, (Maroko: Jāmi'ah Qawiyiyyīn, 2015), h. 23.

<sup>58</sup> Sebagaimana pengakuan Sofyan Tsauri yang mengklaim dirinya dan Ali Imran adalah eks bagian dari anggota al-Qaeda, mereka bukan anggota ISIS. Al-Qaeda berbeda pandangan dengan ISIS untuk hal objek-objek aksi radikal, dalam al-Qaeda yang diperangi itu hanyalah mereka yang non-muslim, sementara ISIS memandang tidak hanya kepada yang non-muslim tetapi juga kepada pemerintahan yang tidak menjalankan syariat Islam dan juga mereka yang bersekutu secara langsung atau tidak dengan non-muslim. Di lain sumber Michael Weiss dan Hassan Hasssan menuliskan bahwa

telah menggunakan ayat ini untuk menjustifikasi aksi-aksi radikal mereka terhadap non-muslim termasuk juga terhadap muslim yang tidak seideologi dengan mereka.<sup>59</sup> Karya Esposito ini sangat menarik untuk dilakukan kajian ulang untuk pembuktian atasnya, tidak bisa hanya berhenti sampai di situ saja. Karena bagaimana mungkin mengetahui bahwa teroris dan pelaku aksi kekerasan lainnya sebagaimana dimaksud oleh Esposito telah melakukan distorsi atas makna Al-Qur'an yang sebenarnya, atau bahkan justifikasi untuk membenaran aksi tanpa melakukan kajian langsung kepada mereka yang terlibat langsung sebagai aktor atau mungkin sekaligus merupakan pembaca teks agama yang berpengaruh terhadap kelompoknya.

*Kesembilan*, penelitian yang ditulis oleh Michael Weiss dan Hassan Hassan (2015) dengan judul "*ISIS: The Inside Story*" yang merupakan riset lapangan terhadap kelompok aksi kekerasan yang dilakukan oleh umat Islam, ISIS. Riset ini mencoba memaparkan secara detail tentang ISIS, hubungannya dengan al-Qaeda. Mulai dari aspek kesejarahan ISIS lika-liku kiprah ISIS dengan mengambil sampel berbagai tokoh ISIS ternama mulai seperti Abu Mus'ab al-Zarqawi hingga tokoh ternama yang dikenal paling ekstrim dalam banyak komando aksi-aksinya, yaitu Abu Bakar al-Baghdadi.<sup>60</sup> Ini merupakan hasil kerja penelitian lapangan yang secara berani mencoba untuk sedapat mungkin untuk bertemu dan berhubungan langsung dengan sumber data utama atau sumber data primer. Namun demikian kajian ini

---

ISIS berpandangan bahwa yang pertama adalah merebut dan membentuk pemerintahan terlebih dahulu baru kemudian membebaskan rakyat mempraktekkan syariat, sementara al-Qaeda berpandangan sebaliknya hukum syariat dipraktekkan terlebih dahulu baru kemudian melakukan perang suci. Lihat Michael Weiss & Hassan Hassan, *ISIS: The Inside Story*. Terj. Tri Wibowo, (Jakarta: Prenamedia, 2015), h. 222.

<sup>59</sup> John L. Esposito, *Islam and Political Violence*. Dalam *Jurnal Religions*, 31 July 2015/Accepted: 21 August 2015/Published: 10 September 2015, h. 2.

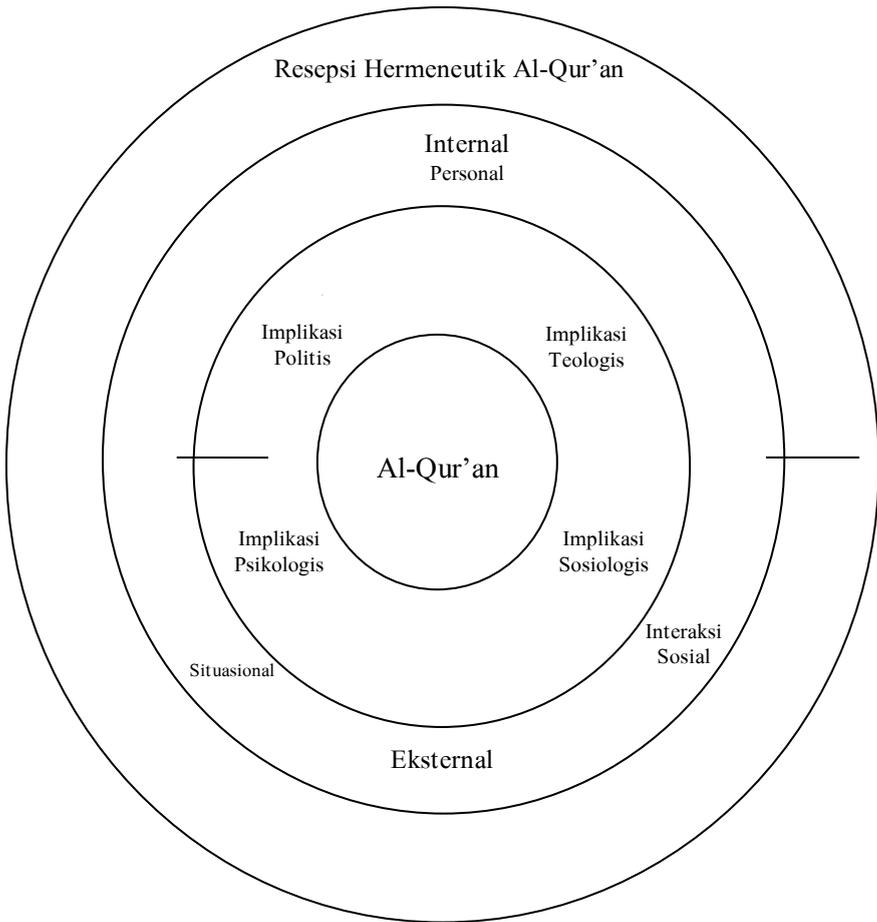
<sup>60</sup> Michael Weiss & Hassan Hassan. *ISIS: The Inside Story*. (Terj.) Tri Wibowo, (Jakarta: Prenamedia, 2015).

hanyalah merupakan kajian yang melihat dari aspek kesejarahan dan geliat tindakan kekerasan yang dilakukan oleh sekelompok muslim—ISIS, yang sama sekali tidak menghiraukan untuk menggali aspek pemikiran dan pemahaman ISIS tentang teks Al-Qur'an yang dikatakan oleh sebagian kalangan sebagai justifikasi untuk membenaran aksi radikal.

Oleh sebab itu semua, perlu dilakukan sebuah kerja penelitian yang lebih komprehensif dan mendalam tentang teks Al-Qur'an yang selama ini oleh banyak kalangan sebagaimana telah terungkap di atas merupakan faktor penyebab lahirnya aksi terorisme dan radikalisme di kalangan umat Islam atau sebagai sumber justifikasi untuk membenaran aksi-aksi tersebut.

Pembuktian dan upaya mengungkap secara detail bagaimana teks Al-Qur'an—secara khusus adalah ayat-ayat jihad dan ayat-ayat *qitāl*—dipahami oleh kelompok aksi kekerasan ini dan faktor-faktor yang melatarbelakangi produk pemahaman mereka tersebut menjadi sangat menarik untuk dilakukan. Terlebih dalam buku ini tidak semata hanya mengungkap hasil pemahaman eks narapidana teroris saja, namun yang terpenting juga berupaya sebaik mungkin untuk mengeksplorasi hal-hal yang terkait pada faktor-faktor yang melatarbelakangi pada hasil pemahaman mereka tersebut, inilah resepsi hermeneutik Al-Qur'an dimaksud yang akan diungkap dan dikembangkan dalam buku ini.

## RESEPSI HERMENEUTIK AL-QUR'AN



## BAB II

# RESEPSI HERMENEUTIK AL-QURAN

### A. Perkembangan Studi Al-Qur'an Kontemporer

Dapat dikatakan bahwa cikal bakal tradisi penafsiran Al-Qur'an telah bermula sejak masa kenabian Rasulullah Muhammad saw. dan ini dipertegas dalam Al-Qur'an sendiri bahwa salah satu fungsi Nabi Muhammad saw. adalah sebagai pemberi penjelasan Al-Qur'an kepada manusia QS. al-Nahl [16]: 44;

بِالْبَيِّنَاتِ وَالرُّبُوبِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ.

“(Mereka Kami utus) dengan membawa keterangan-keterangan (mukjizat) dan kitab-kitab. Dan Kami turunkan al-Zikr (Al-Qur'an) kepadamu, agar engkau menerangkan kepada manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan agar mereka memikirkan.”

Namun yang menjadi pertanyaan, apakah Nabi Muhammad saw. pernah memberikan penjelasan makna Al-Qur'an secara keseluruhan? Sebagai embrio tradisi, tentulah dari penjelasan terhadap teks Al-Qur'an yang pernah dilakukan oleh Nabi saw. sendiri sebagaimana yang tercatat hanya sedikit. Itu pun kebanyakan hanya ada dalam bentuk penjelasan praktis (*practical*

*exegesis*).<sup>1</sup> Setelah Nabi saw. wafat, peran sebagai pemberi penjelasan atas makna Al-Qur'an dilanjutkan oleh para sahabat Nabi.

Meskipun ada banyak jumlah sahabat, namun hanya beberapa saja di antara mereka yang dilaporkan berkontribusi langsung dalam tradisi penafsiran Al-Qur'an. Seperti empat *al-khulafā' al-rāsyidīn* (11-40 H/632-660 M) yakni Abū Bakr, 'Umar, Usmān dan 'Aliy, serta 'Abd al-lāh ibn Mas'ūd yang menetap di Irak, Ubay ibn Ka'ab yang menetap di Madinah, 'Abd al-lāh ibn 'Abbās yang menetap di Mekah dan Zayd bin Sābit yang menetap di Madinah.<sup>2</sup>

Ada beberapa sumber dan dasar acuan yang dimiliki oleh para sahabat yang melakukan penafsiran terhadap Al-Qur'an tersebut. Antara lain seperti hadis dan sunnah rasul, berupa informasi lisan dan tulisan yang bersumber dari Nabi saw., baik lisan (*qaul*), praksis (*fi'l*) maupun sikap (*taqrīr*). Ataupun pemahaman mereka sendiri tentang makna teks Al-Qur'an dan *munāsabah* (upaya mencari keterkaitan antar ayat dalam Al-Qur'an yang saling menjelaskan satu dengan yang lainnya). Selain itu, sebagai penutur Arab mereka juga akrab dengan bahasa Al-Qur'an yang berbahasa Arab, konteks sosial keseluruhan Al-Qur'an, cara berpikir Nabi, norma-norma, nilai-nilai dan adat istiadat orang-orang Arab, yang semuanya memberi mereka dasar yang unik dalam kerangka keseluruhan praktik mapan yang muncul dari komunitas muslim untuk membangun tradisi tafsir atas teks Al-Qur'an.<sup>3</sup>

Rasa butuh pada tafsiran Al-Qur'an kian terus meningkat pada generasi muslim berikutnya, yang dikenal sebagai *tābi'in*, yang merupakan kelompok yang lebih heterogen. Mereka adalah

---

<sup>1</sup> Penafsiran praktis yaitu ketika Al-Qur'an menggunakan istilah atau konsep tertentu (seperti kata *hajj* atau *ziyārah*) yang kemudian digambarkan oleh Nabi saw. dengan tindakannya melakukannya, dan tidak perlu menjelaskannya dalam bentuk penjelasan lisan.

<sup>2</sup> Muḥammad Ḥusayn al-Ẓahabīy, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, (Kairo: Maktabah Wahbah, tanpa tahun terbit), h. 49-73, diakses melalui <https://www.noor-book.com/en/ebook> pada 23 Maret 2022.

<sup>3</sup> Nasrullah Qureshi, *Ijtihād al-Ṣahjabah wa Madārisuhum fi Fahm Nuṣūṣ al-Qur'ān wa Qīmatih al-'Ilmiyyah*, al-I'jāz, 2020, diakses melalui <https://www.academia.edu/4480828/>, pada 25 Juli 2022.

generasi muslim yang sebagian besar termasuk anak-anak dari para sahabat yang dibesarkan dalam lingkungan religius (Islam) yang baru, baik yang berbahasa Arab ('*arabiy*) maupun yang tidak berbahasa Arab ('*ajamiy*). Kemudian rasa butuh mencari jawaban yang bersumber dari Al-Qur'an tersebut semakin terus meningkat bersamaan semakin menjauhnya jarak pemisah antara zaman mereka dengan zaman Nabi saw. Sehingga, para *tabi'in* yang berbasis di lokasi-lokasi seperti Madinah, Mekah dan Irak, menjadikan mereka di lokasi-lokasi ini mulai mengembangkan proto-tradisi penafsiran lokal di sekitar ajaran masing-masing sahabat yang tinggal di sana.

Selain problem umum yang membutuhkan jawaban, peristiwa-peristiwa dan persoalan khusus lain yang membutuhkan lebih lanjut jawaban menjadikan sebuah *starting point* yang mengarah pada pengembangan penafsiran Al-Qur'an. Antara lain seperti konflik-konflik politik dan debat-debat teologis yang berkecamuk setelah Nabi saw. wafat dan setelah pembunuhan khalifah 'Uṣmān ibn 'Affān (35 H/656 M).

Sebaliknya Al-Qur'an juga memberikan warna dan pengaruh pada lainnya seperti minat para orator dan pendongeng populer menggunakan narasi Al-Qur'an, pengembangan linguistik dan sastra Arab sebagai disiplin ilmu baru. Selain itu, sejumlah disiplin ilmu lain juga mulai muncul selama akhir periode Bani Umayyah dan Abbasiyyah awal (abad ke-2 dan ke-8 Hijriyyah) yang memberikan dukungan lebih lanjut kepada tradisi tafsir yang muncul. Termasuk ilmu *qirā'at al-Qur'ān* (bacaan dan pelafalan Al-Qur'an), yang mengeksplorasi cara-cara di mana Al-Qur'an dapat dilafalkan, bacaan yang tepat, sumbernya dan rantai penyebarannya.

Jika diidentifikasi, maka karakteristik tafsir periode awal adalah berpola (a) penjelasan singkat tentang makna kata-kata dalam Al-Qur'an yang dianggap belum jelas, umum, atau bahkan ambigu; (b) pemaparan teks-teks Al-Qur'an yang bertema hukum; dan (c) narasi Al-Qur'an.<sup>4</sup> Perkembangan awal tafsir berlanjut hingga abad ke-3 Hijriyah atau ke-9 Masehi, pada akhir di mana karya-karya tafsir yang mencakup seluruh Al-Qur'an diproduksi.

---

<sup>4</sup> Andrew Rippin, *Tafsir*, in Mircea Eliade (ed.) *The Encyclopedia of Religion*, (New York: Macmillan, 1987), h. 236–244.

Pada saat ini, tafsir telah menjadi disiplin yang mapan. Hingga kemudian setelah periode ini gerak tafsir menjadi luas dan beragam serta mencakup karya-karya tafsir teologis, hukum, religio-politis dan sufistik.<sup>5</sup>

Tren modern dalam penafsiran Al-Qur'an dapat ditelusuri ke Syah Waliy al-lāh, Kutub al-Dīn Aḥmad bin Abd al-Rahīm bin Wajḥ al-Dīn al-'Umriy al-Dahlawiy dari India (w. 1176 H/1762 M).<sup>6</sup> Syah Waliy al-lāh bereaksi terhadap situasi yang berubah bagi umat Islam di India dengan memprakarsai gerakan reformasinya.<sup>7</sup> Dia menolak *taqlīd* (peniruan buta) dan menganjurkan *ijtihād* (penilaian independen) serta aplikasi ide-ide terbaru dalam menafsirkan Al-Qur'an.<sup>8</sup> Dalam menekankan suatu langkah menjauh dari tradisi yang buta, Syah Waliy al-Lāh menolak beberapa pandangan yang diterima terkait dengan prinsip-prinsip penafsiran (*uṣūl al-tafsīr*), dan pada area Al-Qur'an

---

<sup>5</sup> Isrā' Hisyām, *Marāḥil Nasy'ah 'Ilm al-Tafsīr*, Mei 2021, diakses melalui <https://mqalaty.net/> pada 25 Juli 2022; Claude Gilliot, *Exegesis of the Quran: Classical and Medieval*, in Jane Dammen McAuliffe (ed.) *Encyclopaedia of the Quran*, (Leiden and Boston: E.J. Brill, 2002), vol. II, h. 99–124.

<sup>6</sup> Saat Syah Waliy al-lāh berada di usia kanak-kanak, kepemimpinan penguasa Mughal Aurengzeb (memerintah 1658-1707CE) yang dikenal stabil dan kuat itu berakhir. Dalam perjalanan hidup Syah Waliy al-lāh, beberapa raja telah silih berganti menduduki tahta di Delhi. Ketika kekuatan internal dan eksternal menekan Kekaisaran Mughal, kekuatannya menurun. Dari dalam, Mughal kehilangan wilayah ke Sikh dan Hindu. Secara eksternal, para penguasa Mughal menghadapi tantangan dari Raja Persia dan Rohilla Afghanistan. Syah Waliy al-lāh al-Dahlawiy, *The Conclusive Argument from God*, trans. Marcia K. Hermansen, (Leiden: E.J. Brill, 1996), xxviii. diakses melalui <https://www.lcappakistan.com/wp-content/uploads/2018/04>, pada 06 Juli 2022.

<sup>7</sup> Johanna Pink, *Modern and Contemporary Interpretation of The Quran*, <http://dx.doi.org/10.1002/9781118964873.ch32>, Maret 2017, h. 479.

<sup>8</sup> Belkacem Belmekki, *Syah Walyi Allah Dehlavi's Attempt at Religious Rivivalism in South Asia*, publish Juli 2022, <https://www.researchgate.net/publication/279106010>; J.M.S. Baljon, *Religion and Thought of Shah Wali Allah*, (Leiden: E.J. Brill, 1986), h. 165.

ia melihat bahwa, yang paling mungkin adalah *naskh* (pencabutan suatu putusan oleh yang lain).<sup>9</sup> Menurutny misalkan jika seorang sahabat (*ṣahābīy*) atau penerus (*tābī'īn*) mengatakan bahwa suatu ayat diturunkan pada suatu peristiwa tertentu atau setelah suatu kejadian, maka ini tidak selalu berarti bahwa ayat itu diturunkan sebagai akibat dari peristiwa itu. Bagi Syah Waliy al-lāh, para sahabat dan penerus hanya menggambarkan apa yang dikatakan ayat saja, tidak semata menjelaskan apalagi hanya tergantung dan terbatas dalam lingkaran penjelasan itu saja.<sup>10</sup>

Gagasan reformis Syah Waliy al-Lāh tentang penafsiran ini sangat berpengaruh, khususnya pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20. Seperti, terhadap Sir Sayyid Ahmad Khan yang juga berasal dari India (W. 1316 H/1898 M), yang menerbitkan enam volume karya Al-Qur'an pada tahun 1879. Khan percaya bahwa umat Islam perlu menilai kembali tradisi, warisan, dan cara berpikir mereka sejalan dengan pengetahuan, nilai, dan kelembagaan yang baru muncul, dinamis, dan serba canggih. Dalam pandangannya, jurang pemisah antara mode pemikiran Barat dan Islam sangat luas, dan umat Islam yang telah dididik di Barat atau dipengaruhi oleh pendidikan Barat tidak lagi mampu memahami wacana keagamaan para ulama saat itu. Kesenjangan yang semakin lebar ini mengancam relevansi Islam sebagai agama bagi mayoritas muslim.<sup>11</sup>

Sebagaimana di Timur Tengah, khususnya di Mesir, kontak dengan peradaban Barat secara fundamental dapat disebabkan oleh invasi singkat Napoleon (1798-1801 M). Perdebatan muncul dan berlanjut pada relevansi lembaga-lembaga Islam tertentu dan perlunya tingkat perubahan. Pendukung reformasi dan perubahan menghadapi perlawanan keras dari ulama dan cendekiawan di lembaga tradisional yang berpengaruh, seperti masjid al-Azhar—yang semula dijadikan sebagai pusat studi Islam dan kemudian dikonversi menjadi universitas—di Kairo.

---

<sup>9</sup> Syah Waliy al-lāh, *al-Fawz al-Kabīr fī uṣūl al-Tafsīr*, (Bayrūt: Dār al-Baṣā'ir, 1407 H/1987 M), h. 112.

<sup>10</sup> Syah Waliy al-lāh, *al-Fawz al-Kabīr...*, h. 108.

<sup>11</sup> Sayyid Ahmad Khan: *A Reinterpretation of Muslim Theology*, (New Delhi: Vikas Publ. House, 1978), h. 144–170.

Terlepas dari perlawanan ini, pada akhir abad ke-19, Muhammad Abduh (wafat 1323 H/1905 M) mulai menguraikan pandangannya tentang penafsiran Al-Qur'an. Abduh menyampaikan serangkaian ceramah tentang penafsiran dan mendiktekan komentar parsial, yang kemudian diterbitkan oleh muridnya, Muḥammad Rasyīd Riḍā (wafat 1354 H/1935 M). Tafsir al-Manār, meskipun tidak fundamental karya Ahmad Khan, dan masih baru dalam pendekatannya. Namun al-Manār telah mencoba melakukan kritik terhadap beberapa pendekatan dan teknik yang dipergunakan dalam tafsir tradisional. Abduh menolak penekanan pada fitur filologis dan retorik, menurutnya bahwa penggunaan fitur yang seperti itu menjadikan produk tafsir kering dan jauh dari ide Tuhan dan Kitab-Nya.<sup>12</sup> Demikian pula, sebagaimana di dalam al-Manār Abduh mengkritisi fokus yang diberikan pada konten hukum Al-Qur'an oleh ahli hukum—untuk siapa fungsi utama Al-Qur'an setelah menjadi hukum, menurutnya bahwa topik hukum adalah tema yang paling jarang dibahas (*aqallu mā jā'a fī al-Qur'ān*).<sup>13</sup> Dengan melampaui tata bahasa, bahasa dan pendekatan hukum dalam tradisi tafsir, Abduh berusaha untuk menghubungkan pendapatnya dengan masalah kontemporer dalam kehidupan umat Islam. Bagi Abduh, penafsiran Al-Qur'an seharusnya berorientasi pada tujuan klarifikasi makna yang dimaksudkan—alasan yang mendasari undang-undang, sistem kepercayaan dan keputusan—untuk tidak hanya sekedar menarik simpatik orang kepada Al-Qur'an tetapi juga merupakan hakikat dari ajaran kemaslahatan dari Al-Qur'an itu sendiri. Abduh bersikeras pada relevansi dari interpretasi baru yang menurutnya, mungkin bagi sebagian orang saat ini berpendapat bahwa tidak perlu untuk melakukan pemeriksaan ulang dan penjelasan Al-Qur'an, karena para ulama di masa lalu telah memeriksa Al-Qur'an dan sunnah dan telah mengambil hukum dari mereka, sehingga kita hanya perlu melihat buku-buku mereka dan puas dengan penjelasan ulama tersebut, merasa bahwa

---

<sup>12</sup> Muḥammad Rasyīd Riḍā dan Muḥammad 'Abduh, *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm al-Masyhūr bi Tafsīr al-Manār*, (Bayrūt: Dār al-Ma'rifah, tanpa tahun), vol. I, h. 24.

<sup>13</sup> Muḥammad Rasyīd Riḍā dan Muḥammad 'Abduh, *Tafsīr al-Qur'an*....., h. 25.

Allah telah berfirman dengan menggunakan Al-Qur'an sebagai media kepada mereka yang hidup selama proses pewahyuan. Namun Tuhan tidak memanggil mereka karena beberapa kualitas pribadi khusus yang mereka miliki.<sup>14</sup>

Dengan demikian, Abduh mengkritisi, akankah beralasan bahwa Allah akan puas dengan kita jika kita puas dengan melihat seseorang yang telah lebih dahulu mengkajinya, dan jangan mencoba lagi untuk memahami kembali firman-Nya ini. Tidak ada pesan dari Allah yang datang kepada kita mewajibkan untuk percaya kepada orang seperti itu. Merupakan suatu keniscayaan bagi setiap orang untuk berupaya memahami ayat-ayat Al-Qur'an sesuai dengan kapasitasnya. Tidak ada perbedaan dalam hal ini antara orang yang terpelajar dan yang awam.<sup>15</sup>

Mengikuti garis pemikiran ini, sejumlah cendekiawan muslim abad ke-20 berpendapat untuk memikirkan kembali interpretasi teks-teks agama. Literatur tentang interpretasi pada periode modern menunjukkan adanya keinginan kuat dari pihak mayoritas umat Islam, cendekiawan, dan kaum awam, untuk dapat menemukan relevansi antara teks Al-Qur'an dengan isu-isu kontemporer tanpa mengkompromikan pesan keseluruhan dari teks Al-Qur'an, sistem nilainya atau keyakinan dan praktik dasarnya. Pada abad ke-20, ada banyak upaya yang dilakukan oleh cendekiawan muslim yang menunjukkan relevansi Al-Qur'an dengan kehidupan kontemporer. Pemikir reformis, seperti Muhammad Abduh (wafat 1905 M), Muhammad Iqbal (wafat 1938 M), Hasan al-Banna (wafat 1949 M), Abū al-'Alā al-Mawdūdiy (wafat 1979 M), Murtaḍā Muṭahhari (wafat 1979 M), Fazlur Rahman (wafat 1988 M) dan Ayatullah Khomeini (wafat 1989 M), berpendapat bahwa teks Al-Qur'an relevan dengan zaman modern dan merupakan dasar di mana setiap proyek reformasi harus dicoba.<sup>16</sup>

Ulama tradisional memandang secara berlawanan khusus pandangan terhadap asumsi tradisional tentang Islam, seperti

---

<sup>14</sup> Rasyid Riḍā, *Tafsīr al-Qur'ān.....*, h. 25.

<sup>15</sup> Rasyid Riḍā, *Tafsīr al-Qur'ān.....*, h. 26.

<sup>16</sup> Abdul Rashid Moten, *Islamization of Knowledge in Theory and Practice: The Contribution of Sayyid Abul 'Alā Mawdūdī*, *Islamic Studies*, Vol. 43, No. 2 (Summer 2004), h. 247-272, diakses pada 04 Maret 2022, melalui <https://www.jstor.org/stable/>.

sejarah awal dan sumber utamanya (Al-Qur'an dan Hadis). Serangkaian penelitian yang pernah dilakukan oleh para cendekiawan Islam Barat, antara lain di bidang Al-Qur'an seperti Ignaz Goldziher<sup>17</sup> (wafat 1921 M) dan di bidang Hadis seperti Joseph Schacht (wafat 1969 M),<sup>18</sup> mempertanyakan asumsi yang dimiliki umat Islam tentang keaslian dan keandalan historis Hadis. Salah satu sumber hukum Islam tiba-tiba diklaim tidak berdasar, oleh karena itu tidak memiliki otoritas yang telah dipergunakan selama berabad-abad ini. Di beberapa penelitian lainnya juga menantang historisitas narasi yang terkait dengan *al-sīrah al-nabawīyyah* (biografi Nabi saw.) dan tentu saja juga pada dokumentasi Al-Qur'an. Studi historis kritis seperti ini dilakukan tidak hanya oleh para sarjana Barat non-muslim tetapi juga oleh komunitas muslim yang dipengaruhi oleh para sarjana itu, yang kemudian dipandang oleh kalangan tradisionalis sebagai ancaman terhadap esensi Islam.

Namun menjadi sebuah keberuntungan, kritik terhadap Islam yang dilakukan oleh sejumlah cendekiawan Barat tersebut, bermanfaat memberikan dorongan ke arah pandangan yang lebih kritis lagi bagi sejumlah intelektual muslim abad ke-20 yang mereka merasa sesuai, yang membuat mereka berusaha dengan kuat untuk memeriksa kembali sejumlah perspektif dalam Islam, seperti disiplin ilmu hadis, hukum, tafsir, dan bahkan teologi. Seperti Ghulam Ahmad Parvez (wafat 1985 M)—seorang pemikir muslim modernis, menurutnya Al-Qur'an itu memuat semua prinsip yang diperlukan untuk mempraktikkan konsepsi Islam tentang keyakinan dan tindakan yang benar. Tugas untuk menjelaskan prinsip-prinsip itu harus diberikan pada alasan dan

---

<sup>17</sup> Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, trans. Andras and Ruth Hamori, Princeton, (NJ: Princeton University Press, 1981). Diakses dari <https://doi.org/10.1515/9781400843510>, pada 13 Agustus 2022.

<sup>18</sup> Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, (Oxford: Clarendon Press, 1964); Amin Iskandar & Dwi Umardani, *Analisis dan Kritik pada Pandangan Joseph Schacht Terhadap hadis dan Hukum Islam*, (Cirebon: JSHN), Vol. 2, No. 1, Juni 2020, DOI. 10.24235/jshn.v2i1.6741.

otoritas yang disetujui secara ilahi.<sup>19</sup> Pandangan irasional atau mitologis yang sebelumnya dianggap berasal dari teks oleh umat Islam awal harus dibuang.<sup>20</sup>

Beberapa interpretasi modern Al-Qur'an mengkritisi negasi unsur-unsur ajaib atau supranatural dari narasi yang ditemukan di dalam tafsir klasik. Para cendekiawan modernis berusaha untuk 'menghapus' teks dari sifat-sifat legendaris dan gagasan primitif.<sup>21</sup> Misalnya, Muhammad Abduh, dalam penjelasannya tentang QS. al-Baqarah [2]: 63, Al-Qur'an merujuk pada penengguhan gunung Sinai (*warafā'nā fauqakum al-tūr*), ditafsirkan merujuk pada gempa bumi (*waqad yakūnu zā lika fī al-āyah bi ḍarb min al-zillah*).<sup>22</sup> Demikian pula, Sayyid Quṭb (wafat 1966 M) dalam komentarnya, tentang *zīlāl*, juga tampaknya menarik diri dari pemahaman harfiah berupa "penengguhan". Quṭb menyatakan bahwa poin penting dalam QS. al-Baqarah [2]: 63, adalah bahwa ia menyinggung citra gunung di atas kepala seseorang (*wa rafa'nā fauqakum al-tūr*).<sup>23</sup>

Referensi "mitos" lainnya, seperti *aṣḥāb al-kaḥfi* (penghuni gua),<sup>24</sup> pembicaraan burung dan semut,<sup>25</sup> diinterpretasikan dengan yang lebih rasional oleh para cendekiawan muslim modernis, seperti Tanṭawī Jawharī (wafat 1940 M) yang berasal dari Mesir berpendapat bahwa beberapa gagasan dalam Al-Qur'an terkait dengan pandangan dunia yang sudah ketinggalan zaman misalnya, ide dan konsep tentang tujuh langit dan tujuh bumi—yang oleh Al-Qur'an disebutkan beberapa kali, menurutnya itu adalah

---

<sup>19</sup> Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), h. 48.

<sup>20</sup> Nitish K. Sanyal and Parvez Ahmad, *The Near Ultraviolet Absorption Spectra of 2, 6 and 3, 5 Dichlorobenzonitriles*, *Current Science*, Vol. 44, No. 18 (September 20, 1975), 657-658, diakses melalui <https://www.jstor.org/stable/> pada 04 Maret 2022.

<sup>21</sup> J.M.S. Baljon, *Modern Muslim.....*, h. 2.

<sup>22</sup> Muḥammad Rasyīd Riḍā dan Muḥammad 'Abduh, *Tafsīr al-Qur'ān.....*, h. 340.

<sup>23</sup> Sayyid Quṭb, *Fī Zīlāl al-Qur'ān*, (Bairūt: Dār al-Syurūq, 1412/1992). vol. I, h. 76.

<sup>24</sup> QS. al-Kahfi [18]:9-19.

<sup>25</sup> QS. al-Naml [27]: 17-20.

bagian dari model pandangan dunia kuno yang dipegang oleh kaum Sabian.<sup>26</sup>

Yang sangat menarik dari pendekatan rasional Ahmad Khan, ia meyakini bahwa apa yang termuat di dalam Al-Qur'an itu tidaklah mengandung suatu yang bertentangan dengan hukum alam. Sehingga seperti tentang mukjizat tidak dilihat sebagai mukjizat, tetapi sebagai bagian dari realitas yang menyertai hukum-hukum alam yang hanya saja pada saat itu belum dapat dilihat oleh orang-orang yang bertindak sesuai dengan hukum-hukum tersebut. Sementara Muhammad Iqbal dari seorang pemikir reformis yang berasal dari India menyatakan bahwa Al-Qur'an mengandung apa yang disebut legenda, sebuah contoh dari hal ini adalah rujukannya kepada Al-Qur'an tentang legenda musim gugur.<sup>27</sup>

Beberapa pemikir reformis dari periode modern merasakan adanya kesenjangan antara Al-Qur'an dan kehidupan sehari-hari umat Islam yang disebabkan oleh pengurangan Al-Qur'an menjadi kode hukum. Salah satu keprihatinan utama mereka adalah jarak antara Al-Qur'an dan generasi muda Islam yang sangat terkesan dengan prestasi peradaban Barat, dan tertarik untuk merangkul apa yang berwarna 'Barat'. Pada abad kedua puluh, umat Islam mulai sering belajar di universitas-universitas Barat, belajar bahasa-bahasa Eropa, seperti Prancis, Inggris dan Jerman, dan tentu banyak juga yang membaca literatur dan pemikiran Eropa atau paling tidak dipengaruhi oleh Eropa. Al-Qur'an dan keilmuan Islam tradisional, termasuk wacana, bahasa, dan kosa katanya, menjadi semakin asing bagi generasi muda Islam periode ini. Merasakan hal ini, cendekiawan muslim dari pemikiran modern yang sangat berpengaruh, ingin merebut kembali generasi yang semakin teralienasi ini. Abū al-A'lā al-Mawdūdiy (wafat 1979 M), seorang cendekiawan Pakistan yang terkenal dan pendiri neo-revivalis Jama'at Islāmiy, menjelaskan dalam kata pengantar tafsirnya yang terkenal bahwa tujuan utamanya dalam menulis

---

<sup>26</sup> J.M.S. Baljon, *Modern Muslim.....*, h. 43-44; Khalifa Abdul Hakim, *Islamic Ideology, the Fundamental Beliefs and Principles of Islam and their Application to Practical Life*, (Lahore: Institute of Islamic Culture, 1993); M.S. Baljon, *Modern.....*, h. 22-24.

<sup>27</sup> Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (Lahore: K. Bazar, 1958), h. 85.

adalah penjelasan dari Al-Qur'an untuk umat Islam muda yang berpendidikan, bukan untuk akademisi.

Karya ini tidak ditujukan untuk para cendekiawan dan peneliti, juga tidak ditujukan untuk membantu mereka yang telah menguasai bahasa Arab dan ilmu-ilmu agama Islam. Orang-orang seperti itu sudah memiliki banyak bahan yang mereka miliki. Sebaliknya, karya ini dimaksudkan untuk pembaca awam, orang berpendidikan rata-rata, yang tidak fasih berbahasa Arab sehingga tidak dapat memanfaatkan sepenuhnya harta yang sangat besar yang dapat ditemukan dalam karya-karya klasik tentang Al-Qur'an.<sup>28</sup>

Dalam nada yang sama, Muḥammad 'Izzah Darwaza (wafat 1984 M) menyimpulkan bahwa adanya keinginan yang kuat dari kalangan mayoritas generasi muda Islam untuk memiliki pemahaman tentang Al-Qur'an secara utuh, maknanya dan keadaan yang ada di sekitar Al-Qur'an, melalui tafsir modern yang sesuai dengan semangat zaman, yang ditulis dengan gaya sederhana, mudah dipahami, tanpa penyimpangan dan hiasan ilmu teknis. Terutama, keinginan ini tumbuh di kalangan umat Islam untuk mengatasi penghalang berabad-abad yang panjang di mana ketidaktahuan dan ketidakpedulian menang. Selama bertahun-tahun itu, umat Islam mengalami stagnasi dan membatasi diri pada peniruan dan pengulangan yang buta. Mereka juga tertinggal dalam memahami tujuan misi Islam, perubahannya, dan arahnya, dalam mukjizatnya yang tidak *pupus* oleh waktu.<sup>29</sup>

Sayyid Quṭb dalam karyanya *Fī Zilāl al-Qur'ān* memberikan perspektif baru tentang relevansi Al-Qur'an dengan umat Islam. Dengan gaya penulisan Sayyid Quṭb yang khusus,

---

<sup>28</sup> Sayyid Abū al-A'lā al-Mawdūdīy, *Towards Understanding the Quran*, trans. Zafar Ishaq Ansari, (Leicester: Islamic Foundation, 1995), h. 1.

<sup>29</sup> Muḥammad 'Izzah al-Darwazī, *al-Qur'ān al-Majīd*, (Bairūt: Mansyūrāt al-Maktabah al-'Aṣriyyah, tth.); Ismail K. Poonawala, *Muhammad Darwaza's Principles of Modern Exegesis*, in G.R. Hawting and Abdul-Kader A. Shareef (eds) *Approaches to the Quran*, (London: Routledge, 1993), h. 236–237; Kusmana, *Membaca Hermeneutika Al-Qur'an Muhammad Izzat Darwazah*, (Ushuluna: Jurnal Ilmu Ushuluddin, 2021), Vol. 7, No. 1, h. 33-47. Diakses melalui <http://journal.uinjkt.ac.id/index.php/una>, pada 13 Agustus 2022.

komitmennya yang tidak kenal kompromi terhadap pandangannya tentang Islam, dan penggambarannya terhadap banyak institusi masyarakat modern sebagai *jāhiliyyah* (mirip dengan institusi pra-Islam), memastikan komentarnya yang tujuan utamanya adalah mendirikan negara Islam sebagai kekuatan sosial-politik yang dominan bagi masyarakat muslim. Karya Qutb ini, merupakan contoh dari sebuah tafsir yang sifatnya reflektif pribadi, agak terpisah dari tradisi eksegetis standar dalam ide-idenya yang lebih bebas di sekitar teks, ia mengambil dunia modern dan tantangan-tantangannya dan menolak untuk mengikuti pendekatan awal apa pun terhadap tafsir.

Komunitas muslim ini juga menolak penafsiran oleh para ulama awal, seperti al-Syafi'i,<sup>30</sup> istilah-istilah tertentu dalam Al-Qur'an yang merujuk pada Hadis-hikmah menjadi contoh.<sup>31</sup> Muhammad Abduh, misalnya, menolak penafsiran hikmah dalam QS. al-Baqarah [2] ayat 29, sebagai sunnah.<sup>32</sup> Abduh menjelaskan hikmah sebagai memahami tujuan Al-Qur'an, alasan mendasarnya, kesesuaiannya dengan sifat manusia, hukum masyarakat manusia dan kepentingan orang-orang di semua tempat dan waktu.<sup>33</sup>

Selain itu, Ahmad Khan, mengambil garis yang lebih lagi, berpendapat bahwa tafsir harus bergantung pada prinsip-prinsip akal dan alam, bebas bahkan dari sunnah. Prinsip-prinsip penafsirannya tidak menyebutkan sunnah, sebagai gantinya berfokus pada penggunaan filologis dan prinsip-prinsip rasional untuk menafsirkan teks.<sup>34</sup>

Kebutuhan akan pemahaman baru terhadap Al-Qur'an dalam waktu dan konteks yang berbeda pada periode modern dapat diklasifikasikan menjadi dua bagian. *Pertama*; sebagaimana yang dipersepsikan oleh Ghulam Ahmad Parvez, yang berpandangan bahwa ajaran Islam itu memiliki inti yang tidak

---

<sup>30</sup> Muḥammad ibn Idrīs al-Syafi'ī, Kitāb al-Umm, Vol. VI, (Bairut: Dār al-Fikr, tth.), h. 78.

<sup>31</sup> QS. al-Baqarah [2]:129, 151, 231; Āli 'Imrān [3]:164; al-Nisā' [4]:113; al-Aḥzāb [33]:34; al-Jumu'ah [62]:2.

<sup>32</sup> Rasyīd Riḍā dan 'Abduh, *Tafsīr al-Qur'ān...*, h. 472.

<sup>33</sup> Rasyīd Riḍā dan 'Abduh, *Tafsīr al-Qur'ān...*, vol. V, h. 402.

<sup>34</sup> Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), h. 44.

berubah, tetapi dalam penerapannya memungkinkan untuk dapat diadaptasi dan cair. Hal ini mengisyaratkan bahwa teks-teks Al-Qur'an tidak memiliki makna tunggal yang statis. Tapi justru sebaliknya, setiap generasi baru dapat berharap untuk menemukan suatu yang baru dari Al-Qur'an sebagai kapasitas mereka sendiri dalam memahami ajarannya yang berpotensi untuk senantiasa tumbuh dan berkembang. *Kedua*; adalah gagasan bahwa instruksi hukum dari Al-Qur'an dapat didekati pada dua tingkat yaitu suatu permukaan yang terkait dengan mempraktikkan instruksinya secara spesifik, dan yang lebih dalam terkait dengan alasan yang mendasari instruksi seperti itu.<sup>35</sup>

Di periode kontemporer, penafsiran Al-Qur'an menjadi sasaran interogasi dan evaluasi dari berbagai perspektif yang ada. Salah satunya adalah perspektif feminisme muslim, yang membawa politik-budaya ke dalam ranah ilmu penafsiran Al-Qur'an.<sup>36</sup> Banyaknya pemikir Islam yang menggunakan pendekatan strukturalis dan post-strukturalis dalam kajian, menjadikan mereka juga mendapatkan dampak pada diskursus ini. Sebagaimana teori 'pembaca' telah mengkritisi pemahaman tradisional tentang bagaimana penafsiran Al-Qur'an dapat dilakukan dengan menggeser objek studi dari teks penulis ke teks pembaca.<sup>37</sup>

Sebagai contoh, sejumlah feminisme muslim yang mengkritik pembacaan teks Al-Qur'an yang terkesan 'berorientasi laki-laki' dari penafsir awal dan modern, sebagai bias terhadap perempuan dan sebagai bentuk pengabdian ketidakadilan historis terhadap perempuan.<sup>38</sup>

Para feminisme muslim ini tidak tertarik untuk mengesampingkan agama dan kitab suci demi mendapatkan hak-hak yang mereka cari. Alat mereka yang paling penting adalah Al-Qur'an itu sendiri dan argumen yang berkelanjutan tentang

---

<sup>35</sup> Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition.....*, h. 48.

<sup>36</sup> Amina Wadud-Muhsin, *Quran and Woman*, (Kuala Lumpur: Fajar Bakti, 1992).

<sup>37</sup> Philip Rice and Patricia Waugh (eds), *Modern Literary Theory*, (London and New York: E. Arnold, 1989), 3.

<sup>38</sup> Fatima Mernissi, *Women and Islam*, trans. Mary Jo Lakeland, (Oxford: B. Blackwell, 1991); Amina Wadud-Muhsin, *Quran and Woman*, (Kuala Lumpur: Fajar Bakti, 1992).

bagaimana seharusnya dibaca. Fatima Mernissi<sup>39</sup> berupaya menghadirkan kasus ini untuk dibaca kembali di sejumlah karyanya. Dia mengembangkan pendekatan kritis terhadap tradisi Islam selama beberapa tahun dan berkunjung ke beberapa daerah. Dalam sejumlah karyanya, ia memeriksa teks Al-Qur'an dengan mempertimbangkan Hadis, dengan fokus pada bias beberapa sahabat yang meriwayatkan Hadis, khususnya yang berkaitan dengan wanita.<sup>40</sup> Ia mengklaim bahwa para sahabat, kadang-kadang menghubungkan pandangan mereka sendiri dengan Nabi saw. Ini menjadi bias bagi Hadis untuk mencapai dominasi dalam interpretasi Al-Qur'an dan memberikan justifikasi bagi para teolog muslim untuk mempertahankan status quo mengenai wanita. Mernissi bersusah payah untuk 'memanusiakan' para sahabat dan menunjukkan mereka adalah salah, jauh melampaui gambaran ideal yang dikembangkan dalam Sunni Islam dan ditegakkan hingga saat ini. Menekankan bahwa pesan Al-Qur'an terkait dengan perempuan mungkin hilang dalam kepercayaan dan praktik budaya abad ke-7 M dan setelahnya, Mernissi mengajukan pertanyaan retorik, "Mungkinkah pesan Islam hanya memiliki efek terbatas dan *superficial* (dangkal) pada orang Arab abad ke-7 yang sangat percaya takhyul yang gagal mengintegrasikan pendekatan novelnya pada dunia dan wanita saja?"<sup>41</sup>

Amina Wadud,<sup>42</sup> seorang feminisme muslim lainnya, juga berpendapat untuk kembali ke pesan teks asli. Dia tertarik untuk menerapkan pendekatan Fazlur Rahman pada interpretasi Al-Qur'an untuk mendukung pendekatan yang lebih seimbang

---

<sup>39</sup> Miriam Cooke, *Fatima Mernissi 1940–2015*, Review of Middle East Studies, Vol. 49, No. 2 (August, 2015), 217-219, diakses melalui <https://www.jstor.org/stable/> pada 03 Maret 2022.

<sup>40</sup> Asma Barlas, *'Believing Women' in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Quran*, (Austin, TX: University of Texas Press, 2002).

<sup>41</sup> Fatima Mernissi, *A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, in Charles Kurzman (ed.) *Liberal Islam*, (New York: Oxford University Press, 1998), 126.

<sup>42</sup> Adis Duderija, *Toward a Scriptural Hermeneutics of Islamic Feminism*, *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol. 31, No. 2 (Fall 2015), 45-64, diakses melalui <https://www.jstor.org/stable/> pada 04 Maret 2022.

mengenai perempuan. Dengan itu Amina Wadud mencoba memanfaatkan metode penafsiran Al-Qur'an yang diajukan oleh Fazlur Rahman (1919–1988 M) untuk mendukung penelitiannya. Ia menyarankan bahwa semua ayat Al-Qur'an, yang diungkapkan karena ayat-ayat berada dalam waktu tertentu, dalam sejarah dan dalam keadaan umum dan khusus tertentu, diberikan ekspresi yang relatif terhadap keadaan itu. Namun, pesannya tidak terbatas pada waktu itu atau keadaan itu saja secara historis. Pembaca harus memahami implikasi dari ekspresi Al-Qur'an selama waktu ayat-ayat tersebut diekspresikan, demi tujuan menentukan makna yang tepat. Makna itu memberi maksud dari aturan atau prinsip dalam ayat tertentu. Orang percaya dari keadaan lain harus membuat aplikasi praktis sesuai dengan bagaimana niat asli itu tercermin atau dimanifestasikan dalam lingkungan baru.<sup>43</sup>

Terlepas dari feminisme muslim, beberapa pemikir periode modern telah berargumen untuk pendekatan baru terhadap interpretasi Al-Qur'an. Sebagaimana Fazlur Rahman—juga menjadi rujukan argumentasi kelompok feminisme muslim, memberikan banyak ide berguna dalam menangani masalah tersebut. Al-Qur'an tetap menjadi pusat pemikiran Rahman, ia kritis terhadap pendekatan dekontekstualisasi pada tujuan tertentu yang memperlakukan Al-Qur'an sebagai serangkaian ayat-ayat yang terisolasi dan gagal memberikan wawasan dan pandangan yang *cohesive* (utuh) tentang alam semesta dan kehidupan.<sup>44</sup> Menurut Rahman Al-Qur'an itu tidaklah hadir dalam ruang yang hampa budaya, justru Al-Qur'an itu sangat terkait erat dengan budaya masyarakat dan realitasnya.<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> Amina Wadud-Muhsin, *Quran and Woman*, (Kuala Lumpur: Fajar Bakti, 1992), 129; Ruth Roded, *Jewish and Islamic Religious Feminist Exegesis of the Sacred Books: Adam, Woman and Gender*, Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues, No. 29, Women's Torah Study (Fall 2015), 56-80, Indiana University Press, diakses melalui <https://about.jstor.org/terms> pada 04 Maret 2022.

<sup>44</sup> Fazlur Rahman, *Major Themes of the Quran*, Minneapolis, (MN: Bibliotheca Islamica, 1994), xi.

<sup>45</sup> Syed Rizwan Zamir, *Rethinking the Academic Study of the 'Ulamā' Tradition*, Islamic Studies, Vol. 53, No. 3/4 (Autumn-Winter 2014), 145-174, Diakses melalui <https://www.jstor.org/stable/> pada 03 Maret 2022; Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an*

Metode penafsiran Al-Qur'an—dokumen agama yang paling penting dan panduan paling komprehensif bagi umat manusia—dalam pandangannya, ia mengkritik umat Islam karena kegagalan mereka untuk memahami kesatuan Al-Qur'an yang mendasari ajaran agamanya. Dia juga mengatakan bahwa, dalam periode modern, perlakuan seperti itu membuat sedikit demi sedikit pemahaman dari Al-Qur'an telah memburuk, dan oleh sebab itu perumusan metode hermeneutik yang memadai adalah keharusan.<sup>46</sup>

Meskipun minat Rahman pada Al-Qur'an lebih luas daripada konten etikanya, area ini menempati tempat penting dalam tulisannya, karena ini merupakan pusat perhatiannya dengan kebutuhan untuk memikirkan kembali interpretasi Al-Qur'an. Dalam pandangannya, kekakuan interpretasi para ahli hukum, dan penolakan mereka terhadap konteks historis terhadap Al-Qur'an, menghasilkan hukum kuno yang tidak hanya mencegah umat muslim dari berurusan dengan masalah-masalah modern, tetapi juga merusak semangat Islam itu sendiri.

Kontributor baru lainnya untuk area gagasan serupa ialah Khaled Abou El Fadl. Berdasarkan studinya tentang penggunaan otoritas hukum dalam wacana Islam kontemporer, Abou El Fadl mengkritik yang disebut 'hermeneutik otoriter'.<sup>47</sup> Baginya, jenis hermeneutik ini melibatkan penyamaan antara niat penulis dan niat pembaca, dan menjadikan maksud teks dan otonomi, paling tidak, marginal. Dia berpendapat bahwa metodologi interpretasi otoriter sangat bisa merusak keintegritasan teks-teks Al-Qur'an dan membisukannya, bahkan dapat mengikis efektivitas dan dinamika hukum Islam.<sup>48</sup> Abou El Fadl berpendapat untuk otonomi teks tingkat tinggi, sebuah teks tidak hanya perlu menjadi independen dari paternalisme dominan penulis mereka, tetapi juga dari otoriterisme yang dapat mencekik pembaca

---

*Intellectual Tradition*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), 6.

<sup>46</sup> Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1984), 4.

<sup>47</sup> Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, (Oxford: Oneworld, 2001), h. 5.

<sup>48</sup> El Fadl, *Speaking in God's Name...*, h. 6.

mereka. Jika akan ada proses penentuan yang dinamis dan kuat di mana teks memainkan peran sentral, maka harus ada keadaan ketidakpastian yang berlanjut.<sup>49</sup>

Para sarjana muslim kontemporer lainnya, seperti Arkoun, Abū Zayd, al-Khūlīy dan al-Jābirī, yang berbeda pandangan dengan Muslim sebelumnya terhadap sakralitas teks agama yang sama sekali tidak memberikan ruang bagi upaya reinterpretasi teks, bahkan pula sering memunculkan interpretasi-interpretasi ideologis atas teks agama.<sup>50</sup> Demi tujuan mereka yang berkeinginan untuk menggeser perspektif tersebut, Arkoun mencoba dengan mendeskripsikan fakta yang menurutnya bahwa kodifikasi Al-Qur'an pada dasarnya tidak terlepas dari ijihad manusia. Hal ini dimaksudkan untuk membangun wacana tandingan atas pandangan yang menurutnya terlampau mensakralkan mushaf Usmani.<sup>51</sup>

Nasr Hamid Abū Zayd juga berpandangan bahwa Al-Qur'an adalah sebagai sebuah pesan dari Tuhan, tentunya pasti menggunakan kode-kode yang bisa dan memungkinkan untuk dipahami oleh bangsa Arab ketika awal Al-Qur'an dengan tujuan supaya pesan-pesan Tuhan tersampaikan. Dengan demikian, sangat mungkin untuk dapat dipahami bahwa Al-Qur'an tentulah tidak semata dengan serta merta turun dari langit. Oleh karena itu adanya sebab respons atas kasus, baik langsung maupun tidak sangat mewarnainya.<sup>52</sup> Apa yang ada dari buah pemikiran tersebut di atas, tidak lain merupakan suatu upaya untuk memposisikan

---

<sup>49</sup> El Fadl, *Speaking in God's Name...*, h. 264.

<sup>50</sup> Sabry Hafez, *Cultural Journals and Modern Arabic Literature: A Historical Overview*, Alif: Journal of Comparative Poetics, No. 37, Literature and Journalism (2017), 9-49, diakses melalui <https://www.jstor.org/stable/> pada 03 Maret 2022.

<sup>51</sup> Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answer*, ter. Robert D. Lee, (San Fransisco dan Oxford: Westview Press, 1994), 35-40; S.R. Burge, *The Search for Meaning: "Tafsīr", Hermeneutics, and Theories of Reading*, Arabica, T. 62, Fasc. 1 (2015), 53-73, diakses melalui [https://www.jstor.org/stable](https://www.jstor.org/stable/) pada 03 Maret 2022.

<sup>52</sup> Nasr Hamid Abu Zayd, *Rethinking the Quran: Towards a Humanistic Hermeneutics*, (Amsterdam: Humanities University Press, 2004), h. 9-18.

Al-Qur'an pada tempat yang selayaknya. Namun demikian, walaupun para sarjana di atas mempunyai kegelisahan yang serupa tentang status Al-Qur'an yang hidup dan yang telah dikodifikasi, namun sewajarnya tetap saja terdapat perbedaan solusi. Solusi yang ditawarkan oleh mereka di atas umumnya yaitu penerapan metode tematik dalam penafsiran Al-Qur'an, yakni, penafsiran yang berangkat dari suatu tema tertentu yang kemudian menggali ayat-ayat dari seluruh surat yang terdapat dalam Al-Qur'an yang berkenaan dengan tema terkait.<sup>53</sup> Asumsi metode ini, mengutip dari Rahman yang berpendapat bahwa Al-Qur'an adalah kitab agama yang koheren dan kohesif, yang kemudian dikenal dengan slogan Al-Qur'an "yufassiru ba'duhu ba'dan"-nya.<sup>54</sup>

Begitu pula menurut al-Khūliy, pentingnya pendekatan tematis ini karena dengan urutan dan sistematika Al-Qur'an yang seperti adanya sekarang, informasi yang termuat dalam Al-Qur'an tentang tema tertentu dapat diperoleh dengan baik karena informasi tematik tersebut tidak hanya ada dalam satu surah saja akan tetapi bertebaran di banyak surah.<sup>55</sup> Metode ini dianggap sebagai metode yang paling komprehensif, holistik, total, dan tidak atomistis ataupun parsial dalam memahami Al-Qur'an seperti yang berlaku dalam metode *tahfīliy*.

Selain itu menurut al-Jābiriy, berangkat dari perspektif yang sama tentang pemahaman Al-Qur'an tidaklah bermula dari Al-Qur'an yang telah mengalami kodifikasi sebagai mushaf 'uṣmāniy, akan tetapi pemahaman Al-Qur'an haruslah bermula dari Al-Qur'an ketika ia hidup pada masa Nabi saw. dengan tetap

---

<sup>53</sup> Muḥammad al-Gazāliy, *Naḥwa Tafsīr al-Mawḍū'ī li Suwar al-Qur'ān al-Kaīm*, (Kairo: Dār al-Syurūq, 2000); Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*. (Yogyakarta: Elsaq Press, 2005), h. 20.

<sup>54</sup> Fazlur Rahman mengkonfrontasikan metode tafsir ini dengan metode tafsir yang atomistik dan parsial, yang sebelumnya telah menjadi tren bahkan tidak tergoyahkan secara metodik dalam tafsir Al-Qur'an. Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1984), h. 2-4, dan 21.

<sup>55</sup> Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2005), h. 19.

juga berpijak kepada Al-Qur'an yang ada sekarang sebagai teks bacaan yang masih utuh. Karena itu, al-Jābiriy sangat tertarik pada *tartīb nuzūl al-Qur'ān*. Bagi al-Jābiriy Al-Qur'an itu dalam pertumbuhannya sangatlah seiring sejalan dengan perkembangan dakwah Nabi saw. dan itu sangat tercermin dalam cara teks Al-Qur'an menuturkan dirinya—yang dalam bahasa al-Jābiriy, dikenal dengan logika *siyāq, masār al-tanzīl* itu akan senantiasa sejalan dengan *masūrāt al-da'wah*, yang pada akhirnya dijadikan sebagai prinsip dalam membuat analisis pemahaman terhadap teks Al-Qur'an.<sup>56</sup>

Hasil pemikiran tokoh-tokoh di atas termasuk juga yang lainnya seperti Farid Esack<sup>57</sup> dan Muhammad Syahrur,<sup>58</sup> kemudian ikut mewarnai studi Al-Qur'an di Indonesia. Memasuki tahun 2000-an, di Indonesia mulai diwarnai dengan kajian atas terobosan paradigma para pemikir tersebut, yang melakukan kajian dengan berbagai perspektif dan pendekatan, termasuk hermeneutik yang kemudian masuk dalam ranah perkembangan studi Al-Qur'an kontemporer.

Farid Esack dalam bukunya *The Qur'an: A Short Introduction*, membuat perbedaan kategori pembaca teks Al-Qur'an—yang kemudian Esack sebut dengan istilah pencinta—menjadi tiga kategori yaitu pencinta tidak kritis (*the uncritical lover*), pencinta ilmiah (*the scholarly lover*), dan pencinta kritis (*the critical lover*). Ketiga kategorisasi ini dibangun Esack dengan memakai analogi hubungan *the lover and body of a beloved* (pencinta dan diri seorang kekasih). Analogi hubungan tersebut, masing-masing diwakili sebagai pembaca teks Al-Qur'an dan teks Al-Qur'an.<sup>59</sup>

---

<sup>56</sup> Muḥammad 'Abid al-Jābiriy, *Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm; al-Tafsīr al-Wāḍiḥ Ḥasba Tartīb al-Nuzūl*, (Bayrūt: Markaz Dirasāt al-Wihdah al-'Arabiyyah, 2009), Volume 1, h. 9.

<sup>57</sup> Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, (UK: Oneworld, 1997).

<sup>58</sup> Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa Al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah*, (Damaskus: al Ahally, 1990).

<sup>59</sup> Hampir sejalan dengan Esack Fazlurrahman, juga membagi tiga kelompok model Interaksi antar manusia dan Al-Qur'an berdasarkan analogi dengan sebuah negara. Menurut Fazlur Rahman, terdapat tiga

Pertama, pencinta yang tidak kritis (*the uncritical lover*). Untuk kategorisasi *the uncritical lover*, pencinta tampak begitu teramat kagum pada “kecantikan” sang kekasih dan secara total mengagumi kecantikan kekasih, sehingga tidak ada ruang dan celah sedikit pun baginya untuk mengkritisi sang kekasih. Ia menganggap segala yang terdapat pada diri orang dicintainya itu merupakan suatu yang istimewa yang luar biasa dari segala yang terdapat pada diri kekasihnya. Tidak ada lagi yang lebih cantik dan yang lebih mempesona dibandingkan kekasihnya. Kedua, pencinta yang ilmiah (*the scholarly lover*). Kategorisasi kedua ini yaitu layaknya seperti seseorang yang walaupun ia begitu mencintai sang kekasih, namun masih berupaya bersikap rasional. Ditopang oleh kecerdasan dan daya kritis yang mereka miliki, mereka masih berusaha agar tidak bersikap buta terhadap orang yang ia cintai. Masih tersisa celah baginya untuk lebih kritis terhadap kekasihnya, dengan melontarkan banyak pertanyaan kritis ia hingga dapat meyakini sepenuh hati bahwa yang dikasihinya itu adalah yang pantas baginya untuk mencintai. Ketiga, pencinta yang kritis (*the critical lover*). Kategorisasi ketiga ini ialah seperti seseorang yang walaupun ia mengagumi kekasihnya dan sangat mencintainya, namun tetap saja ia kritis guna mempertanyakan apa-apa yang dianggap ‘janggal’ yang terdapat pada diri sang kasih. Kecintaan terhadap seorang yang ia cintai tidak membuatnya menjadi buta, ia akan berusaha menggali informasi tentang segala yang dapat membuat diri mereka terpesona pada sang kekasih. Ini dilakukan hanyalah sebab rasa kagum dan cinta yang teramat mendalam kepada sorang yang dicintai, yang karena sebab sang kekasih adalah sesuatu yang layak dan pantas untuk dicintai dan dikagumi, menjadikan mereka

---

bagian kelompok pengkaji Al-Qur’an, yakni *citizens* (penduduk asli, umat Islam itu sendiri), *foreigners* (penduduk asing atau non-muslim yang ingin mempelajari Al-Qur’an) dan *invaders* (penjajah, penduduk yang berkeinginan untuk melakukan penghancuran terhadap Al-Qur’an). Marco Demichelis, *Islamic Liberation Theology: An Inter-Religious Reflection between Gustavo Gutierrez, Farid Esack and Hamid Dabasi*, Oriente Moderno, Nuova Serie, Anno 94, Nr. 1 (2014), 125-147, diakses melalui <https://www.jstor.org/stable/> pada 02 maret 2022; Sulayman Nyang, *Observing the Observer the State of Islamic Studies in American Universities*, (Herndon: IIIT, 2012), h. 53.

menjadi semakin kagum dan bertambah rasa cinta kasih terhadapnya.<sup>60</sup>

Selain itu Esack juga membuat kategorisasi lain yang berhubungan pada interaksi non-muslim dengan Al-Qur'an. Untuk ini Esack juga membagi menjadi 3 (tiga) kategori, yaitu teman pencinta (*the friend of lover*), pengintai atau mata-mata (*the voyeur*) dan pembuat polemik, peneliti *outsider* (*the polemicist*). *Pertama, the friend of lover*, sahabat yang mencintai, ialah peneliti non-muslim (*outsider*) yang dapat dikata relatif baik dan objektif dalam upaya melakukan kritik terhadap Al-Qur'an dengan berbagai pendekatan dan metode disertai pemberian masukan yang berharga bagi kemajuan umat Islam. Ini sebagaimana para cendekiawan non-muslim yang mempunyai pemikiran yang kritis namun bersimpati pada Al-Qur'an dan juga umat Islam, antara lain ialah Wilfred C. Smith, William Montgomery Watt, Kenneth Cragg, William A. Graham dan lain-lain. *Kedua, the voyeur*, sekedar memata-matai, ialah peneliti non-muslim yang melakukan kritik pada Al-Qur'an namun juga sekaligus melemahkan Al-Qur'an—bahkan terkadang mengkritik dengan asal-asalan. Tetapi, pada kesempatan lain juga masih tetap mengakui adanya hal positif yang terdapat dalam Al-Qur'an, asalkan diungkapkan dengan argumentasi yang meyakinkan mereka. Termasuk dalam kategori ini antara lain adalah Michael Cook, John Wansbrough, Andrew Rippin dan Patricia Crone. *Ketiga, the polemicist*, yakni peneliti dari luar Islam yang senantiasa memandang Al-Qur'an selalu dengan asumsi negatif. Karena itu mereka menolak segala klaim yang menyatakan bahwa Al-Qur'an merupakan kata-kata Allah Swt. dan salah satu tokoh yang bisa dikatakan representasi dari kategori kelompok ini yaitu Ibn Warraq yang menulis buku *What the Koran Really Says: Language, Text, and Commentary* (2002) dan *The Origins of the Koran: Classic Essays on Islam's Holy Book* (1998).<sup>61</sup>

---

<sup>60</sup> Farid Esack, *The Qur'an A Short Introduction*, (London: Oneworld Publication, 2002).

<sup>61</sup> Clinton Bennett, *Muslims and Modernity: Current Debates*, (London: MPG Books, 2005), h. 105.

Hermeneutik adalah konsep yang menjadi karakter kajian Qur'an era 2000-an. Beda antara hermeneutik dengan *'ulūm al-Qur'ān* sebenarnya hanya terletak pada aspek historisitas konteks. Atau mungkin perbedaan sangat tampak dari sisi metodologi yang dipergunakan. *'ulūm al-Qur'ān* jauh lebih holistik dibandingkan dengan hermeneutik. Namun, barangkali hermeneutik lebih banyak diminati karena konsep ini lebih bisa memproduksi penafsiran yang lebih progresif.<sup>62</sup>

Walaupun hermeneutik mulai mendapatkan simpatik di sebagian kalangan peminat studi Al-Qur'an, namun hermeneutik di mata para penganut *'Ulūm al-Qur'ān* tetap merupakan sesuatu yang menyimpang, dengan alasan konsep ini diimpor dari agama lain.<sup>63</sup> Inilah salah satu bentuk argumentasi penolakan yang sulit untuk dikomunikasikan. Bisa dikatakan, debat metodologis dilawan dengan argumen teologis. Pohon kurma tidak pernah bersyahadat begitu pula pohon cemara tidak pernah dibaptis, tafsir tidak pernah bersyahadat begitu pula hermeneutik tidak pernah dibaptis, menjadi sekolah-olah semua itu dipetakan dalam bingkai teologis.

Dalam perkembangan dunia penelitian, beberapa bidang kajian keislaman di Indonesia mulai mengadopsi dan mengkreasikan hermeneutika dengan berbagai pendekatan dan metode pendukung terkaitnya sebagai metodologi penelitian dalam studi Al-Qur'an. Perlu ditekankan, pada dasarnya antara penafsiran dengan penelitian tafsir itu terdapat perbedaan, yang pertama merujuk pada usaha memahami ayat-ayat suci Al-Qur'an dan yang kedua bermakna upaya meneliti berbagai penafsiran yang telah dikerjakan tersebut. Namun secara orientasi kajian, tetap saja kedua model kajian ini berorientasi pada kajian tekstual. Dua perbedaan makna ini sebenarnya telah ada sejak dahulu, seiring dengan kelahiran kitab-kitab tafsir. Namun, saat itu penelitian tafsir belum diterjemahkan ke dalam kerangka definisi yang jelas. Al-Žahabiy, melalui *al-Tafsīr wal al-*

---

<sup>62</sup> Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin (ed.), *Studi Al-Qur'an Kontemporer*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002).

<sup>63</sup> Adian Husaini, *Hermeneutika dan Tafsir Al-Qur'an*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2007); Nashruddin Baidan, *Tinjauan Kritis Konsep Hermeneutik*, Jurnal Esensia Vol. 2, No. 2 (Juli 2001).

*Mufasssīrūn*-nya adalah perintis penelitian tafsir dengan fokus pada kitab-kitab tafsir.

Di Indonesia, proyek serupa dilakukan oleh Abdul Mustaqim, dengan membuat kategorisasi kitab-kitab tafsir sedemikian rupa berdasarkan pada dua epistemologi penafsiran, yaitu *tafsīr bi al-Ma'sūr* dan *tafsīr bi al-Ra'yi*, dengan menambah analisis pada penafsiran-penafsiran kontemporer.<sup>64</sup> Menurut Abdul Mustaqim, nalar tafsir selama ini bergerak menurut tiga arah epistemologis. *Pertama*, tafsir era formatif dengan nalar quasi-kritis yang terjadi pada masa klasik (dimulai sejak zaman Nabi sampai kurang lebih abad kedua hijriyah), dengan karakteristik dasar penafsiran melandaskan argumentasi pada Hadis dan Sunnah nabi Muhammad saw. *Kedua*, tafsir era afirmatif dengan nalar ideologis yang muncul pada abad pertengahan, dirintis seiring persentuhan imperium Islam dengan kekuasaan global, sehingga epistemologi penafsiran banyak menggunakan ijtihad akal. *Ketiga*, tafsir era reformatif dengan nalar kritis yang berkembang pada masa modern-kontemporer, yang dapat dikatakan sebagai respons atas produksi tafsir yang kadaluarsa sehingga tidak peka terhadap perkembangan realitas. Selain itu, nalar ini juga muncul sebagai akibat persentuhan para cendekiawan muslim dengan teori-teori sosial dan berbagai disiplin keilmuan modern yang terus berkembang.<sup>65</sup>

Sementara di era modern-kontemporer, studi Al-Qur'an dapat diklasifikasikan dalam dua epistemologi, yaitu Al-Qur'an sebagai teks dan Al-Qur'an sebagai kultur. Epistemologi pertama relatif jauh lebih berkembang selama ini di Indonesia. Ruang lingkup penelitian adalah realitas yang berhubungan Al-Qur'an sebagai teks. Teks di sini diposisikan sebagai ciptaan Ilahi yang terbuka dan membuka kemungkinan untuk ditafsirkan. Umat Islam yakin Al-Qur'annya sendiri memang sudah final, tetapi penafsirannya tidaklah demikian. Beberapa tren yang masuk

---

<sup>64</sup> Abdul Mustaqim, *Madzahibut Tafsir: Peta Metodologi Penafsiran al Qur'an: Periode Klasik hingga Kontemporer*, (Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003).

<sup>65</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: LkiS, 2010), h. 34-86.

dalam kategori ini antara lain ilmu tafsir, tafsir ayat, transliterasi (terjemahan), kamus Al-Qur'an dan sebagainya.

Epistemologi kedua, yaitu Al-Qur'an sebagai kultur, merujuk pada beragam ekspresi manusia dalam berinteraksi dan memperlakukan Al-Qur'an dalam realitas sehari-hari. Bukan hanya sebatas upaya menafsirkan atau memahami teks Al-Qur'an, tetapi epistemologi ini mencakup lingkup bagaimana manusia, khususnya umat Islam, memposisikan Al-Qur'an dalam kehidupan privat dan sosialnya, memperlakukan Al-Qur'an termasuk upaya untuk menjadikan apa yang dipahami dari Al-Qur'an sebagai kultur dan atau terejawantahkan dalam realitas kehidupan keseharian dalam berbagai aspek. Di sini, Al-Qur'an tidak sebatas ditempatkan sebagai kitab suci, tetapi lebih dari itu sebagai sesuatu yang memiliki kekuatan dalam kehidupan, inilah kemudian menghadirkan studi *living* Qur'an sebagai metode alternatif dalam studi Al-Qur'an kontemporer yang ingin mengkaji Al-Qur'an dari aspek objek yang berbeda.<sup>66</sup>

## **B. Keterkaitan Teori Hermeneutik Gadamer dan Teori Resepsi Hans Robert Jauss**

Sedikit mengulas kata hermeneutik secara etimologis, pada mulanya kata hermeneutik (*hermeneutics*) diambil dari nama dewa Yunani yaitu Hermes. Hermes adalah utusan Zeus ke dunia dengan tugas menyampaikan informasi dan menjelaskan pesan-pesan kiriman Zeus kepada manusia. Dari itulah kata hermeneutik diadopsi secara etimologis dan dikembangkan hingga menjadi sebuah disiplin ilmu. Benang merah definisi ini adalah nama utusan Zeus (Hermes) tersebut dengan tugas utama sebagai penyampai sekaligus penjelas pesan, menjadikan kata hermeneutik sangat identik pada makna *interpretative* (menjelaskan). Sedangkan secara terminologis hermeneutik dimaknai refleksi sistematis atas semua masalah yang berkaitan dengan interpretasi tekstual.<sup>67</sup> Selain itu hermeneutik dapat pula didefinisikan dengan:

---

<sup>66</sup> Sahiron Syamsuddin (ed.), *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis*, (Yogyakarta: TH Press dan Teras, 2007).

<sup>67</sup> Glossary of Term-Digital Hermeneutics, diakses pada 21 Agustus 2022, melalui <http://www.digitalhermeneutics.com/glossary-of-terms/>

- a. Penafsiran kitab suci.
- b. Cabang teologi yang berhubungan dengan prinsip-prinsip dan metodologi eksegesis.
- c. Studi dan interpretasi perilaku manusia dan institusi sosial.

68

Dari kesemua definisi di atas semua mengarah pada pemaknaan bahwa hermeneutik adalah studi tentang interpretasi, hanya saja dalam perkembangannya studi interpretasi dimaksudkan tidak lagi terbatas pada teks sastra dan kitab suci, namun terus berkembang kepada teks-teks lainnya dan mulai merambah pada studi interpretasi teks-teks agama yang lebih luas termasuk Al-Qur'an, bahkan berkembang pada interpretasi perilaku manusia.

Hermeneutik dalam perkembangannya telah mengalami pergeseran yang signifikan mulai dari *hermeneutical theory* (teori hermeneutik) hingga ke *hermeneutical philosophy* (filsafat hermeneutik). Pada teori hermeneutik yang dipelopori oleh Schleiermacher, Dilthey dan Emilio Betti, berupaya mencari jawaban atas problem metode apa yang sesuai untuk digunakan dalam penafsiran teks yang dapat menghindarkan seseorang dari kesalahpahaman.

Kemudian dalam perkembangan berikutnya, teori hermeneutik dikritik oleh Heidegger dan Gadamer dengan teori *hermeneutical philosophy* (filsafat hermeneutik). Jika pada teori hermeneutik mempertanyakan bagaimana agar memperoleh pemahaman yang komprehensif, maka di filsafat hermeneutik ini mempertanyakan bagaimana seorang penafsir itu. Baik yang terkait dengan psikologisnya, sosiologisnya maupun historisnya.

Gadamer bukanlah sekedar terkait pada persoalan metodologi penafsiran, namun merupakan proses ontologis dari dalam diri manusia. Pemahaman itu bukan bersumber dari luar diri tetapi sebaliknya ia telah menjadi bagian dari eksistensi diri manusia itu sendiri. Hal ini dipengaruhi oleh filsafat hermeneutik Heidegger yang mengkritisi teori hermeneutik Schleiermacher yang menjadikan hermeneutik dibangun atas dasar langkah metodologis semata. Karena itu filsafat hermeneutik menurut

---

<sup>68</sup> Collins-Dictionary, diakses pada 21 Agustus 2022, melalui <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/hermeneutics>.

Gadamer adalah yang berhubungan dengan *condition of possibility* (kondisi-kondisi kemungkinan) yang menjadikan seseorang dapat memahami teks dan bukan tentang seputar metode memahaminya. Sementara *condition of possibility* bagi Gadamer salah satunya adalah *fusion of horizons*. *Horizons* di sini adalah jangkauan pandangan meliputi beberapa aspek yang dapat dimaknai dari perspektif tertentu. Keleluasaan *horizons* memiliki kekuatan yang dapat menentukan pemahaman seseorang, namun *horizons* itu tidak akan dapat dilampaui oleh pikiran seseorang. Sedangkan *fusion of horizons* merupakan peleburan antara masa lalu teks dan masa kini pembaca, dengan ciri sifatnya yang selalu terbuka—tidak terisolasi atau terkurung dan selalu dinamis—tidak statis.<sup>69</sup>

Tidak ada pemahaman yang bersih terhindar dari unsur-unsur lain yang melatarbelakanginya, tidak ada pemahaman yang betul-betul objektif. Ini merupakan kritik Gadamer atas pemikiran para pendahulunya yang berpandangan bahwa pemahaman itu berada di luar *horizons*, bukan bergerak di dalam *horizons* sebagaimana yang dipahami oleh Gadamer. Interpretasi bagi Gadamer bertugas memproyeksi *horizons* masa lalu yang menyatu dengan *horizons* kekinian pembaca untuk memperoleh makna baru, bukan merekonstruksi atau merepresentasikan masa lalu ke masa kini.

Menurut Gadamer ada tiga persoalan mendasar yang perlu diperhatikan dalam dinamika *fusion of horizons*:

1. Antara *horizons* masa lalu teks dan *horizons* masa kini pembaca tidak dapat dipisahkan meski diakui terdapat perbedaan antar kesemuanya.
2. Pembaca tidak dapat menghindarkan diri dari *horizons* tertentu, tetapi justru pembaca yang menghampiri teks akan selalu membawa dan berpijak pada *horizons* tertentu dan bukan datang dengan kertas kosong.

---

<sup>69</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, Transliteration Revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, (London: Continuum, 2006), h. 337, diakses melalui, <https://edisciplinas.usp.br/mod/resource/view.php?> pada 21 Agustus 2022.

3. *Fusion of horizons* merupakan upaya untuk mendialogkan antara *horizons* teks dan *horizons* pembaca atau penafsir.

Pada dasarnya baik antara *horizons* masa lalu teks dan *horizons* masa kini pembaca, berada dalam ruang realitas kesejarahan masing-masing, yang diistilahkan oleh Gadamer dengan istilah *effective history*. Konsep *effective history* ini dipergunakan Gadamer untuk melihat tiga kerangka waktu, yaitu:

1. Masa lalu, meski teks berawal mula dari masa lalu yang diciptakan, tidak berarti makna teks hanya dimiliki oleh penciptanya, namun makna teks dapat dimiliki juga oleh setiap pembacanya.
2. Masa kini, seorang pembaca akan datang dengan sejumlah prasangka (*prejudice*), prasangka inilah kemudian akan berdialog dengan masa lalu dan masa kini pembacanya yang akan menghasilkan makna.
3. Masa depan, adanya peluang produktifitas makna baru yang dihasilkan dari dialog antara masa lalu teks dan masa kini pembaca.

Richard E. Palmer menawarkan cara kerja *fusion of horizons* adalah melalui upaya pemahaman masa lalu kesejarahan teks yang kemudian mendialogkannya ke masa pembaca kini untuk tujuan memproduksi makna baru. Untuk melebur *horizons* teks dan pembaca ini kuncinya ada di bahasa. Sebab baik *horizons* teks maupun *horizons* pembaca itu berinteraksi dan berekstensi hanya melalui bahasa dan hanya dapat dipahami juga melalui bahasa. Seorang pengarang dapat menyampaikan maksudnya ataupun peristiwa masa lalu melalui bahasa, hingga membuat masa lalu menjadi hadir di masa kini. Namun jarak dan ruang waktu akan bergantung kepada pengetahuan pembacanya, yang membuat teks menjadi bermakna luas atau sempit melalui bahasa teks. Sehingga semakin luas pengetahuan bahasa yang dimiliki niscaya semakin luas pula cakupan *horizons* yang diperoleh serta mampu menghadirkan makna dan pemahaman yang lebih menyeluruh.<sup>70</sup>

---

<sup>70</sup> Jose Angel Garcia Landa, *Notes on Richard E. Palmer's Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, (Zaragoza: University of Zaragoza, 2014),

Dari teori *horizons* ini pula menjadikan Hans Robert Jauss, yang merupakan murid Gadamer lalu meminjam istilah *horizons* dalam teori resepsinya, dengan istilah yang sedikit berbeda yaitu *erwartungshorizont* (cakrawala harapan). Cakrawala harapan inilah yang ikut berperan terhadap pembaca dalam memaknai teks. Secara sederhana Resepsi Jauss<sup>71</sup> dimaksud dapat digambarkan dengan klasifikasi sebagai berikut:

1. Resepsi pembaca atas teks akan senantiasa mengalami pergeseran, bergerak dan berbeda-beda.
2. Seorang pembaca teks akan sangat dipengaruhi oleh banyak faktor yang melatarbelakanginya, dari satu periode ke periode lain, dari satu kondisi ke kondisi yang lain, yaitu:
  - a. Cakrawala harapan pembaca sebelum merespons atau mengapresiasi teks.
  - b. Ruang pembaca adalah terbuka (*Jeerstelle*), karena itu teks sangat mungkin mengalami multi-tafsir atasnya.
3. Cakrawala harapan pembaca sangat mungkin ditentukan oleh faktor-faktor seperti:
  - a. Norma yang termuat dalam teks yang pernah dibaca sebelum pembacaan teks.
  - b. Pengalaman dan pengetahuan pembaca yang telah hadir terlebih dahulu bersamanya sebelum membaca teks.
  - c. Persinggungan antara yang diyakini sebagai hal yang fiktif dan nyata di dalam teks.

Dari klasifikasi sederhana di atas, dapat dipahami bahwa resepsi Jauss lebih menekankan keterhubungan antara pengarang teks, teks itu sendiri dan pembaca teks. Secara khusus bagaimana teori resepsi itu hadir dan berkembang, dapat dilihat pada bahasan berikut.

### C. Teori Resepsi: Sejarah dan Perkembangannya

Secara etimologi, “resepsi” merupakan kata serapan dari “*recipere*” (Latin) dan “*reception*” (Inggris) yang dapat

---

diakses pada 22 Agustus 2022, melalui <https://www.researchgate.net/publication/268332697>.

<sup>71</sup> David Parris, *Reception Theory: Philosophical Hermeneutics, Literary Theory, and Biblical Interpretation*. PhD thesis, (University of Nottingham, 1999), h. 166.

diterjemahkan dengan penerimaan atau respons atas suatu objek.<sup>72</sup> Perlu diketahui, terdapat istilah lain yang juga sering dipergunakan oleh para ahli dalam memberikan istilah pada teori penerimaan (resepsi) ini. Seperti estetika resepsi merupakan terjemahan dari *rezeptionaesthetik*, atau juga dengan istilah respons sastra yang dapat disamakan terjemahannya dari kata *literary response*, selain itu juga dikenal dengan istilah “resepsi estetik” sesuai dengan terjemahannya dari kata *aesthetic of reception*. Namun, para ahli sastra lebih cenderung untuk menggunakan terjemahan kata resepsi sastra (*literature reception*) sesuai dengan istilah yang dikenalkan oleh Franco Moretti.<sup>73</sup> Meski terdapat perbedaan dalam penyebutan istilah tersebut, namun tidak terdapat perbedaan di kalangan para ahli dalam mendefinisikannya terkecuali perbedaan secara metodik.<sup>74</sup>

Sedangkan secara terminologi resepsi ialah kegiatan meneliti karya sastra dengan memperhatikan pembaca yang merupakan pemberi sambutan atau tanggapan dari suatu karya sastra. Sebagaimana diungkapkan Endaswara, resepsi ialah penerimaan atau penikmatan karya sastra oleh pembaca. Kemudian secara teoritis-konseptual resepsi dimaknai sebagai upaya meneliti karya sastra yang berpangkal kepada pembaca selaku pihak yang memberikan reaksi atau tanggapan terhadap karya sastra dalam bentuk kata-kata tertulis atau tidak dan perilaku.<sup>75</sup>

Teori resepsi sastra ini merupakan pergeseran dan perkembangan penelitian karya sastra yang semula minatnya dari struktur menjadi ke arah respons atau tanggapan pembaca, dan pergeseran ini telah berlangsung sejak tahun 1960-an dalam strukturalisme Praha (Cekoslovakia). Meskipun demikian, konsep

---

<sup>72</sup> Nyoman Kutha Ratna, *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), h. 165.

<sup>73</sup> Umar Junus, *Resepsi Sastra: Sebuah Pengantar*, (Jakarta: P.T. Gramedia, 1985), h. 1.

<sup>74</sup> Dorothy Noyes, *Aesthetic Is the Opposite of Anaesthetic: On Tradition and Attention*, *Journal of Folklore Research*, Vol. 51, No. 2 (May/August 2014), h. 125-175, diakses pada 04 Maret 2022, melalui <https://www.jstor.org/stable/10.2979>.

<sup>75</sup> Suwardi Endraswara, *Metodologi Penelitian Antropologi Sastra*, (Jogyakarta: Penerbit Ombak, 2003), h. 118.

dan teori yang memadai terkait dengan teori resepsi sastra ini baru bisa dikenal sejak tahun 1970-an.<sup>76</sup> Berdasarkan pendapat Segers, Mukarovsky orang yang berjasa menjadi peletak dasar konsep dan teori resepsi sastra ini. Mukarovsky—yang lahir di Bohemia 1891-1975 M, adalah pengikut pemikiran strukturalisme Praha, perhatian dan perspektifnya mengalami pergeseran metodologis penelitian sastra dari strukturalisme ke arah tanggapan pembaca. Aliran inilah yang kemudian dikenal sebelumnya dengan disebut strukturalisme dinamik. Menurut Mukarovsky, sebagai suatu struktur yang dinamis, tentunya karya sastra akan senantiasa ada dalam interaksi dinamis antara penulis sastra, pembacanya, kenyataan sekitar pembaca dan penulis, dan karya itu sendiri.<sup>77</sup>

Gagasan Mukarovsky ini kemudian oleh Felix Vodicka dikembangkan dengan pandangan yang menyatakan makna yang terdapat dari suatu karya sastra tidaklah dapat diungkap secara objektif, namun mesti melalui proses konkretisasi yang dihadirkan oleh pembaca secara kontinuitas dalam waktu dan ruang yang berbeda-beda sesuai dengan situasinya. Perlu dipahami bahwa konsep ini pada dasarnya juga dipengaruhi oleh Roman Ingarden, seorang ahli sastra asal Polandia yang berpandangan bahwa sebuah karya sastra itu memiliki struktur

---

<sup>76</sup> A. Teeuw, *Sastra dan Ilmu Sastra: Pengantar Teori Sastra*, (Jakarta: Giri Mukti Pasaka, 1988), h. 186.

<sup>77</sup> Sebagai akibat dari perkembangan situasi politik di tahun 1930-an saat itu, berdasarkan *hujjah* bahwa model dan bentuk pendekatan formal dianggap tidak sesuai dengan Marxis yang dianut saat itu. Karena itu kemudian formalisme dilarang untuk tumbuh di Rusia tetapi di lain tempat justru formalisme dapat terus berkembang di Praha (Cekoslovakia). Dengan peran para tokoh seperti Rene Wellek, Mukarovsky, Roman Jakobson dan Felix Vodicka, formalisme sebaliknya Praha justru balik mengkritik formalisme Rusia dianggap oleh mereka sebagai pandangan yang tidak dapat menopang pertumbuhan dan perkembangan sastra, hal itu dikarenakan dianggap terlalu dominan memberikan perhatian kepada aspek bentuk saja dan nyaris tidak mengindahkan aspek isi dari suatu karya sastra. Dari sinilah kemudian formalisme Rusia dianggap telah berubah menjadi disebut strukturalisme. Rene Wellek dan Austin Warren. *Theory of Leterature*, (New York: A Harvest Book Harcourt, 1992); Ian Craib, *The Importance of Disappointment*. (London: Routledge, 1994), h. 156-157.

yang objektif, yang pada dasarnya sangat tidak bergantung dengan resepsi pembaca, dan juga nilai estesisnya tidak terikat dengan berbagai norma estetik pembacanya yang tentu senantiasa terikat pada ruang dan masanya. Menurut Roman Ingarden, konkretisasi tersebut dapat dilukiskan sebagai sikap estetik, sedangkan rekonstruksi dilukiskan sebagai pengobjektifan tema. Konkretisasi adalah yang mengatur karya sastra secara fungsional, sedangkan rekonstruksi membuktikannya.<sup>78</sup>

Bagi Vodicka kebebasan pembaca itu tidak hanya secara konkrit dan faktual, tetapi pada prinsipnya jauh lebih besar. Pandangan Vodicka berawal dari pertentangan yang memperlakukan karya seni sebagai suatu artefak dan sebagai objek estetik dikembangkan oleh Mukarovsky sebagaimana di atas. Menurutnya hanya teks tertentu sajalah yang memungkinkan dapat dikualifikasikan sebagai sebuah karya sastra di satu sisi, dan di sisi lain resepsi sastra adalah kualitas keindahan yang muncul sebagai akibat dari relasi yang menghubungkan antara karya sastra dengan pembacanya.<sup>79</sup>

Sebelum Mukarovsky, teori resepsi sastra telah hadir sejak tahun 60-an akhir di Jerman Barat, terutama lewat tulisan nama dua tokohnya yaitu Hans Robert Jauss dan Wolfgang Iser. Wolfgang Iser (1926 -2007 M) dan Hans Robert Jauss (1921-1997 M), masing-masing dalam bukunya yang berjudul "*Die Appellstruktur der Texte* dan *Literatur geschichte als Provokation*".<sup>80</sup>

Pendekatan ini baru kemudian memperoleh perhatian dunia yang lebih luas pada bagian akhir 1970-an, faktor bahasa adalah

---

<sup>78</sup> Faruk. *Strukturalisme Genetik dan Epistemologi Sastra*. (Yogyakarta: P.D. Lukman Offset, 1988), h. 29.

<sup>79</sup> David Birch, *Language, Literature and Critical Practice*. (London: Routledge, 1996), h. 125.

<sup>80</sup> Brook Thomas, *Reading Wolfgang Iser or Responding to Theory of Response*, (Penn State University Press, 1982), Vol. 19, No. 1, h. 54-66, diakses melalui <https://www.jstor.org/stable/40246294>, pada 19 Agustus 2022; Wolfgang Iser, *The Act of Reading: a Theory of Aesthetic Response* (Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1978); Hans Robert Jauss, *Toward an Aesthetic of Reception*, Trans. Paul De Man (USA: Univ Of Minnesota Press, 1982); Fokkema and Elrud-Ibsch, *Theories of Literature in The Twentieth Century*, (London: C. Hurst Company, 1977).

salah satu yang membuat pengembangan cenderung melambat. Sebab pada mulanya, perspektif mengenai resepsi sastra hanya baru ditulis dalam bahasa penulis awalnya, Jerman, bahasa yang ketika itu relatif lebih terbatas ruang penyebarannya dan juga pemakainya daripada bahasa Inggris. Selain itu pula disebabkan karena pada saat itu teori yang dikembangkan ini sangat kontradiktif dengan tradisi masyarakat yang ada. Mayoritas mereka masih tidak dapat menerima secara utuh proses yang melibatkan dan menempatkan peran pembaca untuk suatu karya sastra, karena dalam perspektif masyarakat pada saat itu yang memiliki otoritas memberikan makna terhadap karya sastra adalah penulis bukan pembaca sebagaimana yang digaungkan oleh para pembaharu ini. Oleh sebab itu tentu sebuah lompatan teoritis-konseptual yang sangat jauh dan kontradiktif ini dapat dikatakan sebagai salah satu faktor yang membuat teori ini terlambat penyebarannya.<sup>81</sup>

Hans R. Jauss adalah pemikir Jerman yang berkontribusi besar atas kelahiran teori resepsi sastra ini. Di waktu itu, idenya dipandang sebagai suatu yang sangat kontradiktif dan mengegegerkan dunia ilmu sastra tradisional di Jerman Barat.<sup>82</sup> Dalam esai yang dikarang oleh Jauss berjudul *The Change in the Paradigm of Literary Scholarship* (Perubahan Paradigma dalam Ilmu Sastra) memperlihatkan lahirnya perspektif baru dalam ranah studi sastra yang berusaha menitikberatkan akan pentingnya pembaca dalam menginterpretasikan teks.<sup>83</sup> Jauss dalam teorinya ini, ingin menekankan meskipun peran pembaca adalah sebagai konsumen teks, namun hal itu sangatlah penting, sementara karya sastra bagi Jauss dianggap hanyalah sebagai

---

<sup>81</sup> Umar Junus. *Resepsi Sastra: sebuah Pengantar*. (Jakarta: P.T. Gramedia, 1985), h. vii.

<sup>82</sup> A. Teeuw, *Sastra dan Ilmu Sastra: Pengantar Teori Sastra*, (Jakarta: Giri Mukti Pasaka, 1988), h. 183.

<sup>83</sup> Robert C. Holub, *Reception Theory. A Critical Introduction*, (London and New York: Methuen, 1984), h. xii; James Tatum, *A Real Short Introduction to Classical Reception Theory*, *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*, Vol. 22, No. 2 (Fall 2014), h. 75-96, diakses melalui <https://www.jstor.org/stable/> pada 01 Maret 2022.

suatu proses dialektika yang muncul akibat dari produksi dan resepsi itu sendiri.<sup>84</sup>

Meskipun penelitian relasi keterkaitan antara teks dan pembacanya dapat dikategorikan tergolong sebagai esensi dari ilmu sastra, namun demikian tidak berarti bahwa secara metodik dan teknik penelitian resepsi dapat dikatakan telah jelas dan tidak memunculkan masalah lain yang baru lagi.

Prinsip dasar resepsi sastra dari Hans R. Jauss—yang merupakan mahasiswa Gadamer dan terbangun di atas pemikiran Gadamer—dapat dirincikan sebagai berikut; (1) tanggapan pembaca dari waktu ke waktu tentunya akan terus berubah dan berbeda-beda, (2) perbedaan pembacaan karya sastra seorang pembaca dengan pembaca lain, dari periode satu ke periode berikutnya, dilatarbelakangi oleh (a) cakrawala harapan pembaca sebelum mengapresiasi suatu karya dan (b) tempat terbuka (*Icerstelle*), yaitu sifat karya sastra yang berpotensi multi-tafsir. (3) Cakrawala harapan, yang ditentukan oleh; (a) norma-norma teks yang pernah dibaca sebelumnya, (b) pengetahuan dan pengalaman dari semua yang diperoleh berdasarkan dari berbagai aspek yang mengawali bacaannya terlebih dahulu, dan (c) tegangan antara yang fiktif dan yang nyata dalam karya sastra. Dengan demikian resepsi sastra Jauss menekankan perhatian pada jalinan antara pengarang, karya, dan masyarakat pembaca.<sup>85</sup>

Kemudian menurut Jauss untuk memberikan resepsi terhadap teks sastra, seorang pembaca selayaknya berada pada wawasan ekspektasi (*horizon of expectation*) yang merupakan bentuk interaksi antara sistem interpretasi dalam masyarakat penikmat dan karya sastra. Teori *horizons* ini menjadi dasar teori bagi Jauss dengan tiga kriteria yang menentukan, bahwa (1) suatu karya sastra dapat berlaku afirmatif-normatif, artinya karya sastra dapat menetapkan dan sekaligus memperkuat struktur, (2) karya sastra dapat mempertahankan norma-norma dalam budaya yang ada dalam realitas kemasyarakatan yang hampir meluntur atau bahkan menghilang, yang tidak muncul dan tidak berlaku lagi, (3)

---

<sup>84</sup> Robert C. Holub, *Reception Theory.....*, h. 57.

<sup>85</sup> David Parris, *Reception Theory: Philosophical Hermeneutics, Literary Theory, and Biblical Interpretation*. PhD thesis, (University of Nottingham, 1999), h. 166.

sastra bersifat revolusioner dan inovatif, artinya suatu karya sastra memungkinkan baginya untuk merekonstruksi nilai-nilai kemasyarakatan yang telah dianggap mapan, atau mungkin bahkan mendekonstruksi norma-norma *establishment* (pendirian) kemasyarakatan.<sup>86</sup>

Para peneliti sastra yang berada pada aliran formalis dan Marxis, menurut Jauss telah menghilangkan faktor pembaca yang merupakan unsur terpenting dari sebuah teks sastra. Karena pembacalah yang menjadi faktor penentu sebenarnya yang menentukan eksistensi sastra. Sastra, dengan sifat komunikatif dan kesejarahannya akan membawa pada lahirnya hubungan dialogis dan juga hubungan proses antara semua yang terkait seperti sidang pembaca, teks, dan yang diluar teks. Namun, peran pembacalah yang memiliki kekuatan untuk menikmati, memahami, menilai dan menafsirkan karya sastra serta menentukan nasib dan peranannya dari aspek sejarah, aspek estetik dan lainnya.<sup>87</sup>

Jauss berpandangan bahwa teori Marxisme terlalu menekankan pada aspek fungsi sosial saja dan mengabaikan aspek terpenting dari identitas teks sastra itu sendiri. Begitu pula yang sebaliknya yaitu formalisme Rusia, yang dipandang Jauss sebaliknya dari Marxisme, yang terlalu menekankan aspek estetik dari sebuah teks sastra dan mengabaikan aspek fungsi sosial yang ingin disampaikan oleh teks. Dari kedua perspektif yang bertolak belakang inilah kemudian Jauss merasa perlu menjembatani keduanya dengan dengan konsep sejarah dan nilai estetik sastra. Suatu karya sastra bagi Jauss diyakininya akan senantiasa memiliki dua implikasi yang saling terkait antara satu dengan lainnya yaitu implikasi historis sastra dan implikasi estetik sastra. Implikasi historis akan hadir disebabkan adanya hubungan historisitas dengan berbagai rangkaian penerimaan pembaca atau resepsi sebelumnya, sementara implikasi estetik akan muncul

---

<sup>86</sup> Rachmad Djoko Pradopo, dkk. *Metodologi Penelitian Sastra*, (Yogyakarta: Hanindita Graha Widia, 2001), h. 109.

<sup>87</sup> Robert C. Holub, *Reception Theory: A Critical Introduction*, (London and New York: Methuen, 1984), h. 125.

setelah teks sastra dinilai dengan melakukan perbandingan terhadap berbagai karya-karya lain.<sup>88</sup>

Jauss berasumsi bahwa cakrawala harapan yang ada pada pembaca akan selalu ada menyertainya sebagai penuntun yang memberikan pengaruh lebih dahulu dari pada teks sastra yang akan dibacanya, bahkan tidak terkecuali dalam bentuk teks saja, sebagai makhluk sosial yang hadir dalam ruang sosial, budaya dan lainnya juga akan menjadi cakrawala harapan yang akan memberikan pengaruh terhadap pembaca. Karena itu fungsi efek dari sebuah karya sastra bagi pembaca tertentu, akan bergantung kepada relasi antara struktur, ciri-ciri, dan unsur-unsur karya itu dengan cakrawala harapan pembacanya. Terlebih pembaca modern yang berada di antara kebudayaan Barat yang berkarakteristik rasional dan menginginkan yang baru misalnya, tentu mereka lebih menginginkan adanya hal-hal baru yang mampu membuat terkesima, yang mampu memecahkan dan menggeserkan cakrawala harapan mereka. Selain itu tanpa rangka sejarah resepsi dari sebuah karya sastra dengan pemahaman dan penilaiannya tidak akan dapat diteliti dengan baik sebagaimana yang terwujud dalam cakrawala harapan pembaca masing-masing. Barulah jika relasinya dengan pembaca, suatu karya sastra memperoleh makna dan fungsinya. Dengan demikian pembaca harus menempati ruang dalam dimensi sejarah tertentu yang mengikatnya.

Inilah sebagaimana telah diungkap di atas yang kemudian dalam teori Jauss dikenal dengan teori cakrawala harapan, Menurut Jauss bahwa setiap pembaca tentu akan memberikan tanggapan yang tidak sama terhadap sebuah teks sastra yang dibacanya. Ini disebabkan oleh ketidaksamaan cakrawala harapan yang dibawa oleh setiap individu pembaca. Cakrawala harapan adalah berbagai kemungkinan yang dimiliki dan menyertai pembaca jauh sebelum melakukan pembacaan dari sebuah teks sastra. Pertanyaan selanjutnya adalah berasal dari manakah cakrawala harapan tersebut? Menurut Jauss, terjadinya keragaman cakrawala tersebut penyebabnya adalah keberagaman latarbelakang yang dimiliki oleh pembaca. Untuk itulah resepsi sastra dari setiap individu pembaca akan sangat mungkin terjadi

---

<sup>88</sup> C. Holub, *Reception Theory...*, h. 125.

perbedaan cakrawala, sesuai dengan sesuai dengan harapan yang dimilikinya. Selain itu, sebab zaman juga dapat memengaruhi cakrawala harapan pembaca, oleh sebab itulah sebuah karya sastra juga memiliki sejarah resepsi (*rezeptionsgeschichte*). Pada masing-masing periode zaman mempunyai resepsi yang beragam atas sebuah karya sastra. Sementara teori sejarah resepsi adalah upaya untuk melakukan rekonstruksi resepsi terhadap sebuah karya sastra berdasarkan pada periodisasi resepsi karya sastra tersebut.<sup>89</sup>

Sementara Wolfgang Iser mengemukakan teori resepsi sastranya sebagaimana yang termuat dalam buku *The Act of Reading: a Theory of Aesthetic Response* (1978). Ia mengemukakan cara pandang yang lain terkait dengan estetika resepsi sastra ini, menurutnya, ada dua jenis pembaca karya sastra yang kemudian memunculkan teori “pembaca eksplisit” dan “pembaca implisit”. Pertama adalah pembaca eksplisit, yaitu pembaca yang secara empiris dan historis memang terbukti melakukan pembacaan terhadap sebuah karya sastra. Kedua, “pembaca implisit”, dinamai dengan pembaca implisit sebab kata ini mengacu pada suatu instansi yang terdapat dari suatu karya yang meniscayakan jaringan komunikasi dapat terjadi antara teks sastra dengan pembacanya. Dalam pemahaman lain, “pembaca implisit” ialah pembaca yang keberadaannya tercipta karena teks itu sendiri yang memungkinkannya untuk melakukan pembacaan terhadap teks dengan cara yang berbeda.<sup>90</sup>

Wolfgang Iser yang menyumbangkan teori resepsi sastra yang memperkenalkan istilah *leerstellen* (ruang kosong) serta fungsinya bagi pembaca untuk lebih berkreasi dalam memberikan makna terhadap teks. Iser memandang *leerstellen* justru akan membuat pembaca menjadi mampu untuk lebih aktif mengkreasikan daya ciptanya dan sekaligus membuat pembaca juga mampu menciptakan *innerperspective* (perspektif untuk sebuah teks).<sup>91</sup>

---

<sup>89</sup> Fokkema and Elrud-Ibsch, *Teori Sastra Abad Kedua Puluh* (Jakarta: Gramedia, 1998), h. 35.

<sup>90</sup> Wolfgang Iser, *The Act of Reading.....*, h. 328; Nyoman Kutha Ratna, *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), h. 325.

<sup>91</sup> Wolfgang Iser, *The Act of Reading.....*, h. 107.

Teks sastra diklaim oleh Wolfgang Iser akan berpeluang menjadi hidup dan eksis hanya jika melalui pembacaan sebelum terjadinya resepsi sastra, karya sastra bagi Iser hanyalah merupakan himpunan simbol huruf dan rangkaian tinta hitam di atas kertas. Ia membutuhkan untuk diwujudkan dalam “aksi membaca”. Ini dimaksudkan bahwa karya sastra dikarakterisasi berdasarkan fakta bahwa ia memiliki *Icerstellen* (ruang kosong) yang sangat membutuhkan interaksi dan peran pembaca untuk mengisinya. Oleh sebab itu, pembaca seharusnya termotivasi untuk terus mengambil peran dan mengaktualkan apa yang terkandung dari dalam teks. Iser mengistilahkan ini dengan istilah *appelstruktur* (ketidakpastian atau *indeterminacy*).<sup>92</sup>

Adapun kemungkinan indeterminasi tersebut adalah:

1. Menghilangkan elemen-elemen yang merupakan *selfevident* (terbukti sendiri), sementara tulisan yang naratif dapat membentuk pemisah yang mengharuskan pembaca untuk mengisinya;
2. Teks berpotensi untuk membuat pembaca menjadi niscaya memikirkan lanjutan isi dari teks yang dibaca;
3. Teks sastra modern senantiasa mempunyai penghujung cerita yang terbuka yang sengaja dibuat tidak memecahkan semua misteri cerita yang terdapat di dalam teks dan membiarkan memunculkan pertanyaan-pertanyaan pembaca tidak terjawab.<sup>93</sup>

Iser adalah bagian dari pengikut pemikiran Konstanz. Namun berbeda dengan Jauss yang mencoba mengusung konsep sejarah resepsi. Menurut Iser teks sastra hanyalah bagian dari bentuk komunikasi. Karena itu analisis estetika resepsi dilakukan dalam relasi dialektika antara pembaca, teks, dan juga sekaligus interaksi antara keduanya. Iser lebih memfokuskan perhatiannya kepada relasi individual antara teks dan pembaca (estetika pengolahan). Pembaca yang dimaksud Iser di sini ialah pembaca implisit, bukan pembaca konkret individual. Menitikberatkan aplikasi teorinya kepada soal kesan (*wirkung*). Iser menginginkan

---

<sup>92</sup> Ben De Bruyn, *Wolfgang Iser: A Companion*, (Boston: Walter de Gruyter, 2012), h. 130-134.

<sup>93</sup> Thomas A. Schmitz, *Modern Literary Theory and Ancient Texts: An Introduction*, (Carlton: Blackwell Publishing, 2007), h. 90.

pembaca dapat melakukan sesuatu pada saat membaca suatu teks atau karya sastra. Maksudnya, selaku pembaca, Iser menghendaki pembaca menginterpretasikan sendiri makna-makna yang terkandung di dalam karya sastra, membangun persepsi dunianya sendiri sesuai dengan imajinasi dari masing-masing pembaca, atau mungkin juga pembaca menjadikan dirinya sebagai tokoh di dalamnya, atau juga pembaca ikut merasakan sendiri atas segala yang dirasakan oleh tokoh-tokoh dalam karya tersebut. Dengan proses pembacaan yang seperti ini, pembaca akan lebih mampu menciptakan kesan (*wirkung*), selain itu pembaca juga berpeluang untuk dapat menyatakan sikapnya sendiri, apakah mungkin berada di pihak pro atau kontra, suka atau benci, gembira atau sedih, dan lain sebagainya.<sup>94</sup>

Hadirnya pemikiran Jauss dan Iser tersebut di atas dapat dianggap sebagai dasar yang memberikan pondasi teoritis dan epistemologis bagi perkembangan dunia sastra dan bahkan studi teks lainnya, khususnya yang berpangkal pada teori-teori yang serupa dengan resepsi sastra. Jauss dan Iser, meskipun sama-sama memfokuskan diri pada peran pembaca, namun keduanya mempunyai perbedaan persepsi terkait dengan resepsi sastra. Jauss memandang (1) peran aktif pembaca untuk memahami dan menjelaskan suatu teks sebagaimana yang tampak dari pernyataan maupun penilaian mereka, dan (2) peran karya sastra tidak terlampau penting namun yang terpenting di sini adalah aktivitas peran pembaca itu sendiri, sedangkan Iser (1) lebih terbatas pada adanya kesan yang diperoleh oleh pembaca tanpa pembaca tersebut perlu mengatakannya secara aktif, dan (2) karya sastra masih memiliki peranan yang cukup besar daripada pembaca, bahkan kesan yang ada pada pembaca ditentukan oleh karya itu sendiri.<sup>95</sup>

Menurut Siegfried J. Schmidt resepsi sastra itu terjadi sebagai bentuk dari sebuah proses penciptaan makna yang dihadirkan oleh pembaca, yang menyadari akan petunjuk yang

---

<sup>94</sup> Ben De Bruyn, *Wolfgang Iser: A Companion*, (Boston: Walter de Gruyter, 2012), h. 97.

<sup>95</sup> Wolfgang Iser, *The Act of Reading: a Theory of Aesthetic Response* (Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1978); Hans Robert Jauss, *Toward an Aesthetic of Reception*, Trans. Paul De Man (USA: Univ Of Minnesota Press, 1982);

diberikan dari dalam tampilan linguistik sebuah teks.<sup>96</sup> Sejalan dengan Schmidt menurut pendapat Thomas A. Schmitz terkait pembahasan tentang studi resepsi sastra berpandangan bahwa hak dari seorang pembaca harus dikembalikan kepadanya. Sebab karya sastra tidak bisa disamakan keberadaannya dengan objek material seperti sebuah meja. Karya sastra hanya mungkin bisa disamakan dengan not musik yang hanya dapat diubah menjadi musik ketika dimainkan, dan tidak akan berfungsi apa-apa jika hanya didiamkan. Secara analogis, karya sastra hanya akan memperoleh eksistensinya yang nyata setelah seorang pembaca membacanya serta kemudian mengkonkritkannya dalam proses membaca yang dilakukannya.<sup>97</sup>

Karena itu eksistensi dari resepsi sastra tergantung bagaimana “pembaca” memaknai suatu teks dari karya sastra yang dibaca, sehingga dapat memberikan respons maupun tanggapan terhadap karya sastra yang telah dibaca. Tanggapan itu tentu bisa bersifat pasif dan bisa pula bersifat aktif. Pertama, yaitu bagaimana seorang pembaca mampu memahami karya tersebut, atau yang kedua yaitu bagaimana pembaca merealisasikan bacaannya. Oleh sebab itu, resepsi sastra memiliki ruang dan masa pemahaman yang sangat luas dengan beragam kemungkinan penggunaan.<sup>98</sup>

Dalam teori resepsi sastra dikenal adanya istilah polisemi, yaitu dalam sebuah karya sastra para khalayak (audiens) diberi hak keleluasaan untuk memaknainya. Dalam pemaknaan ini, “arti atau maksud” dari sebuah karya sastra dikongkretkan dalam relasi penerimaan oleh audiens tersebut sesuai dengan “pembawaan” karya itu kepada dunia para khalayaknya, sehingga teks mempunyai akibat (*wirkung*) terhadap pembacanya, artinya menjadi sesuai dengan ideologi para khalayaknya.<sup>99</sup>

---

<sup>96</sup> Fokkema, D. W., dan Elrud Kunne-Ibsch. *Theories of Literature in the Twentieth Century*, (London: C. Hurst & Company, 1977), h. 137.

<sup>97</sup> Thomas A. Schmitz, *Modern Literary Theory and Ancient Texts: An Introduction*, (Carlton: Blackwell Publishing, 2007), h. 87.

<sup>98</sup> Faruk, *Strukturalisme Genetik dan Epistemologi Sastra*, (Yogyakarta: P.D. Lukman Offset, 1988), h. 1.

<sup>99</sup> Faruk, *Strukturalisme Genetik...*, h. 2.

Sementara yang dimaksud ideologi adalah dunia gagasan,<sup>100</sup> yaitu gagasan masyarakat yang di dalamnya pembaca hidup. Jadi, ideologi pembaca itu pada hakikatnya adalah ideologi masyarakat pendukungnya. Dengan demikian, jika suatu teks dibaca atau dimaknai oleh pembacanya, maka dengan demikian berarti teks sedang dikongkretkan oleh masyarakat pembacanya (audiensnya).

Karya sastra tidaklah berdiri sendiri namun sangat terkait dengan dunia di luarnya. Sebuah karya sastra sebagaimana Lotman adalah suatu karya yang terdiri atas berbagai teks (sistem hubungan intra-tekstual) dan juga dalam hubungannya dengan realitas (sistem hubungan ekstra-tekstual), teks juga terkait dengan norma-norma sastra, tradisi, dan imajinasi yang berlaku.<sup>101</sup>

Karya sastra bukan merupakan objek yang berdiri sendiri yang menawarkan perspektif yang sama kepada setiap pembacanya dalam banyak ruang dan periode masa. Karya sastra bukanlah pula merupakan sebuah monumen yang secara monologis menampilkan esensinya yang tidak terbatas waktu. Artinya, karya sastra itu dapat dimaknai oleh pembacanya sesuai dengan periode (semangat) zamannya. Sebuah karya sastra senantiasa dioposisikan antara unsur lama dengan unsur baru dengan cara mengkonfrontasikan antar teksnya karena pada hakikatnya, setiap karya sastra memiliki karakter dialogis antara satu teks dengan teks lainnya. Sebuah karya sastra baru tidak dapat dihindari dari cakrawala harapan pembaca pertamanya. Karya sastra baru dapat membuka dan menghidupkan kembali karya lama yang sudah dilupakan. Karya sastra lama hanya dapat kembali ketika resepsi baru menariknya kembali ke masa sekarang. Karya sastra baru bukan hanya berkategori estetis dalam bentuk inovasi, kejutan, pengunggulan, penyusunan ulang, alienasi, tetapi juga merupakan kategori historis, yaitu untuk

---

<sup>100</sup> Faruk, *Pengantar Sosilogi Sastra*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994), h. 62.

<sup>101</sup> Fokkema, D. W., dan Elrud Kunne-Ibsch. *Theories of Literature in the Twentieth Century*, (London: C. Hurst & Company, 1977), h. 137.

mempersoalkan momen historis apa yang dibuat oleh pengarang.<sup>102</sup>

Resepsi adalah bentuk aktivitas yang berlaku jika seseorang melihat dan membaca suatu konten dari suatu media tertentu yang kemudian memicunya memberikan pemaknaan tertentu dari bacaan atas media tersebut serta memungkinkan baginya membuat kesimpulan berdasarkan latar belakang sosial atau budaya yang dimiliki. Teori resepsi ini kemudian dikembangkan lagi oleh Stuart Hall (1932-2014 M), teori resepsi tersebut menjadi acuan dan bahkan seakan-akan menjadi kiblat bagi penelitian audiens di mana pun yang menggunakan metode analisis resepsi. Dalam analisis teori ini Hall berpandangan bahwa audiens mampu secara selektif memaknai dan memilih makna yang terkandung dari dalam sebuah teks berdasarkan aspek sosial dan budaya yang mereka miliki.<sup>103</sup>

Stuart Hall berpandangan bahwa resepsi atau pemaknaan audiens pada pesan teks atau media adalah merupakan bentuk adaptasi dari model encoding-decoding, model komunikasi itu ditemukan oleh Hall pada tahun 1973 M. Model komunikasi *encoding-decoding* yang dicetuskan oleh Stuart Hall ini sebenarnya menyatakan bahwa makna itu dikodekan (*encoding*) oleh pengirim kemudian diterjemahkan atau dijelaskan (*decoding*) oleh penerimanya, karena itu sangat berpotensi jika kemudian makna *encoding* sangat mungkin dapat dijelaskan menjadi hal yang tidak sama dengan penerimanya. Itu berarti, pengirim hanyalah memberikan kode makna melalui media pesannya yang sesuai dengan persepsi dan tujuan. Sedangkan persepsi dan pesan yang diterjemahkan atau dijelaskankan oleh penerima adalah sesuai dengan pemahaman dan persepsi penerima itu sendiri. Model *encoding-decoding* ini tidak terlepas dari pengaruh lapisan sosial, latar belakang budaya serta kerangka referensi mereka masing-masing.<sup>104</sup>

---

<sup>102</sup> Hans Robert Jauss, *Toward an Aesthetic of Reception*, (Minneapolis: University Of Minnesota, 1983), h. 3-45.

<sup>103</sup> Bertrand & Hughes, *Media Research: Audiences, Institution, Text*. (Palgrave Macmillan, 2005), h. 39.

<sup>104</sup> Stuart Hall, *Encoding/Decoding The Cultural Studies Reader*. (London and NY: Routledge, 1993), h. 91. Anthony Bogues, *Stuart Hall and the World We Live In*, Social and Economic Studies, Vol. 64, No. 2

Perlu ditegaskan kembali bahwa latar belakang sosial budaya dan pengalaman dapat juga menjadi faktor yang relatif signifikan untuk menentukan kategorisasi yang tepat dalam penerapannya kepada para audiens. Dengan menggunakan konsep *encoding-decoding* Stuart Hall,<sup>105</sup> berarti aktivitas resepsi itu harus mengoneksikan konteks dan latar belakang sosial pada pesan teks, serta sebagai segmentasi umum mengenai resepsi audiens pada suatu pesan. Posisi audiens jika berdasarkan konsep *encoding-decoding* Stuart Hall ini, membaginya menjadi tiga kategori yaitu:

1. Posisi Hegomoni Dominan, Hall menjelaskan hegomoni dominan dari suatu pesan media audiens yang menerimanya. Dengan tanpa pengecualian dan terhadap yang disampaikan oleh media secara kebetulan juga disukai audiens, baik media maupun audiens, sama-sama menggunakan budaya dominan yang berlaku antar keduanya.
2. Posisi Negosiasi, untuk posisi ini audiens menerima secara dominan ideologi yang terdapat dalam media, namun di sisi lain audiens dapat bersikap tidak menyetujui secara utuh, sebagaimana dalam penerapannya misalnya, audiens dapat menyesuakannya dengan berbagai dengan norma budaya setempat yang berlaku.
3. Posisi Oposisi, pada posisi ini audiens tidak menyetujui makna pesan dari suatu media, pada posisi ini audiens justru malah menggantikannya dengan cara berpikir mereka sendiri berdasarkan topik yang disampaikan oleh media tersebut.<sup>106</sup>

Ada beberapa pendekatan dalam kritik sastra yang dipergunakan untuk melakukan penelitian terhadap suatu karya sastra yaitu pendekatan mimetis, pendekatan ekspresif,

---

(June 2015), h. 177-193, diakses melalui <https://www.jstor.org/stable> pada 01 Maret 2022.

<sup>105</sup> Caryl Phillips and Stuart Hall, *Stuart Hall*, Bomb, No. 58 (Winter, 1997), h. 38-42, diakses melalui <https://www.jstor.org/stable/> pada 01 Maret 2022.

<sup>106</sup> Morissan, *Teori Komunikasi Individu Hingga Massa*. (Jakarta: Kencana, 2014), 550; Stuart Hall, *Encoding/Decoding The Cultural Studies Reader*. (London and NY: Routledge, 1993), h. 101.

pendekatan objektif, dan pendekatan pragmatis.<sup>107</sup> Secara khusus empat pendekatan ini dapat dijelaskan sebagai berikut:

1. Pendekatan mimetik, yang secara esensial melihat suatu karya sebagai imitasi dari alam semesta. Istilah mimetik atau mimetik berasal dari bahasa Yunani “mimesis” yang berarti meniru, tiruan atau perwujudan. Secara definisi umum, mimetik dapat dijelaskan sebagai suatu pendekatan yang memandang bahwa karya sastra adalah sebagai suatu tiruan atau pembayangan dari dunia kehidupan nyata. Menurut Abrams, pendekatan mimetik dapat digolongkan sebagai pendekatan estetis yang paling primitif, yang akar kesejarahannya terdapat melalui pandangan Plato dan Aristoteles. Hanya saja, pandangan kedua filsuf ini tentang mimetik bertolak belakang antar keduanya. Plato menganggap bahwa teks sastra itu pada dasarnya berada di dalam ketidakternyataan, sebab hanyalah merupakan tiruan atau refleksi dari apa yang ada di dalam benak atau pikiran manusia. Sementara Aristoteles menganggap bahwa karya sastra itu justru malah sebaliknya berada di atas kenyataan. Pandangan Plato tentang mimetik sangat dipengaruhi oleh perspektifnya mengenai konsep ide yang kemudian memberikan pengaruh pada pandangannya tentang karya sastra. Plato beranggapan bahwa ide yang dimiliki oleh manusia tentang suatu hal adalah suatu yang ideal sempurna dan tidak mengalami perubahan. Ide hanya mungkin diketahui melalui rasio, tidak mungkin dapat dilihat maupun disentuh menggunakan indera manusia. Justru segala macam upaya yang dilakukan untuk membuat yang ada di alam ide ini menjadi sesuatu yang bersifat empiris (dapat

---

<sup>107</sup> Keempat pendekatan yang diperkenalkan oleh Abrams ini adalah yang paling terkenal dan dapat disebut sebagai yang “murni” sastra. Ada sejumlah pendekatan lainnya yang juga digunakan sebagai metode penelitian sastra seperti sosiologi sastra, semiotik, analisis wacana, sejarah sastra, her-meneutik, dan lain-lain. Akan tetapi, pendekatan-pendekatan tersebut sudah merupakan gabungan antara ilmu sastra dan ilmu-ilmu lainnya. Hermeneutik, misalnya, adalah metode “pinjaman” dari disiplin ilmu filsafat. M.H. Abrams, *The Mirror and The Lamp: Romantic Theory and Critical Tradition*, (Oxford: Oxford Press, 1976), h. 34; Nyoman Kutha Ratna, *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), h. 34 dan 71.

dilihat, didengar, dibaca, dan lain-lain) merupakan bentuk perendahan terhadap ide itu sendiri. Ide estetis (atau imajinasi) tentang wanita yang sangat cantik, misalnya, akan menjadi rusak jika ada seniman yang mencoba membuatkan patung atas wanita cantik itu, atau ada sastrawan yang membuatkan puisi terkait kecantikan wanita yang ada di alam ide itu. Atas dasar itulah, Plato dikenal sebagai filsuf yang memandang rendah para seniman dan sastrawan. Baginya, seorang tukang pembuat meja lebih berharga dari seorang seniman pembuat patung, karena pembuat meja tidak melakukan “penjajahan estetis” terhadap ide sebuah benda bernama meja. Berbeda dengan Plato, Aristoteles beranggapan seniman dan sastrawan yang melakukan mimetik tidaklah semata-mata merupakan hasil totalitas jiplakan dari kenyataan mereka, tetapi mereka melakukan sebuah proses kreatif untuk menghasilkan kebaruan dari sebuah karya. Seniman dan sastrawan sangat mungkin bagi mereka menghasilkan suatu bentuk baru dari kenyataan indrawi yang mereka peroleh. Aristoteles meyakini bahwa karya sastra adalah suatu ungkapan mengenai “universalia” atau konsep yang tadinya masih bersifat umum. Dari sisi inilah Aristoteles dikenal sangat menghargai seniman dan sastrawan. Dia tentunya memandang seniman dan sastrawan jauh lebih berharga dibandingkan para tukang batu dan kayu.<sup>108</sup>

2. Pendekatan ekspresif. Merupakan pendekatan yang mencoba memfokuskan persepsinya pada sastrawan yang selaku pencipta karya sastra tersebut. Pendekatan ekspresif mulai muncul pada abad 18 dan 19, yaitu ketika para pengkritik sastra mencoba menyelami jiwa penyair melalui puisi-puisinya. Kajian sebuah karya sastra dengan menggunakan pendekatan ekspresif akan membutuhkan data-data yang berkorelasi dengan sastrawan yang menciptakan karya sastra tersebut, seperti tempat tinggalnya, tempat kelahirannya, masa kehidupannya, latar belakang pendidikannya, keluarganya, sosialnya, budayanya, agamanya, dan lain sebagainya. Kelengkapan data-data tersebut akan menjadi penunjang untuk memudahkan kajian atas sebuah karya sastra, lebih mudah

---

<sup>108</sup> M.H. Abrams, *The Mirror and The Lamp: Romantic Theory and Critical Tradition*, (Oxford: Oxford Press, 1976), h. 34.

membuat analisis penting, seperti pengaruh tempat, waktu, lingkungan pengarang dengan isi karya sastra yang dibuatnya.<sup>109</sup>

3. Pendekatan objektif. Pendekatan ini pada prinsipnya memandang karya seni secara terpisah dari segala sesuatu yang berada di luar karya tersebut. Seni dianggap sebagai karya seni yang tersendiri, tidak terikat justru terlepas dari segala faktor eksternal yang ada. Melalui pendekatan ini, faktor alam semesta atau faktor pengarang betul-betul diabaikan. Analisis yang dilakukan terhadap sebuah karya cukup hanya dengan mengandalkan segala yang ada di dalam karya sastra itu. Sebuah novel, misalnya akan dianalisis dari sisi alurnya, perwatakan, tokoh, dan lain sebagainya. Karena sifat analisisnya yang murni membahas hal-hal internal, pendekatan objektif ini dikenal juga dengan istilah pendekatan intrinsik.
4. Pendekatan pragmatik. Menurut Abrams, pendekatan ini menekankan pada tujuan seniman dan karakter karya sastra yang pada sifat dasarnya dibuat untuk tujuan memenuhi kebutuhan dan kesenangan penikmatnya. Dari pengertian ini, nilai sebuah karya sastra terletak pada kegunaannya bagi masyarakat. Jadi, sebuah karya sastra dianggap berkualitas jika karya tersebut berguna bagi masyarakat. Melalui pendekatan pragmatik ini, hal-hal yang terkait dengan imitasi sosial ataupun alam, ekspresi pengarang, dan nilai intrinsik dari sebuah karya sastra tidak lagi begitu diperhatikan. Sebuah karya sastra akan benar-benar dianggap berkualitas apabila memiliki nilai pragmatis atau memiliki kegunaan bagi masyarakat.

Kritik sastra mempunyai peran yang sangat besar bagi perkembangan teori sastra, yang salah satu dari teori-teori yang ada adalah teori resepsi sastra. Oleh sebab itu, resepsi sastra adalah bagian yang tidak dapat terpisahkan dari kritik sastra. Kata kritik berasal dari bahasa Yunani *krites* yang kemudian bermakna hakim. Kata benda *krites* berasal dari kata kerja *krinein*

---

<sup>109</sup> Timothy Yu, *Wittgenstein, Pedagogy, and Literary Criticism*, *New Literary History*, Vol. 44, No. 3, Styles of Criticism (Summer, 2013), diakses melalui <https://www.jstor.org/stable/> pada 01 Maret 2022.

yang berarti menghakimi. Sedangkan kata *krinein* adalah pangkal dari kata benda *kriterion* yang mempunyai makna dasar yaitu penghakiman. Lalu dari itu pula kemudian timbul kata *kritikos* yang berarti hakim karya sastra, hingga kritik sastra berarti menetapkan makna dari suatu karya sastra.<sup>110</sup>

Karya itu sejak diterbitkan dapat dipastikan selalu mendapatkan tanggapan dari pembacanya, inilah yang selalu mendasari pendekatan resepsi sastra. Menurut Jauss, apresiasi terhadap suatu karya sastra yang berlaku pada pembaca masa awal akan terus dilanjutkan dan diperkaya melalui tanggapan yang lebih dari generasi ke generasi. Metodologi penelitian resepsi dapat dirumuskan ke dalam tiga pendekatan, yakni (1) pendekatan resepsi sastra secara eksperimental; (2) penelitian resepsi sastra melalui kritik sastra; (3) penelitian resepsi sastra secara intertekstual.<sup>111</sup>

Pendekatan eksperimental di sini mencakup langkah-langkah; (1) teks tertentu disajikan kepada pembaca kemudian pembaca baik secara individual maupun secara berkelompok memberi tanggapan atas karya bacaannya; (2) pembaca diberikan daftar pertanyaan tertentu terkait dengan pandangannya terhadap teks yang dibaca; (3) kemudian tanggapan pembaca dianalisis dari segi tertentu secara struktural.

Selanjutnya, penelitian resepsi lewat kritik sastra, secara khusus juga diajukan oleh Vodicka yang tertarik pada sastra Ceko modern (sejak 1900). Vodicka sangat mementingkan peranan pengkritik selaku penanggap utama dan khas, sebab dialah yang akan menetapkan konkretisasi suatu karya sastra dan dialah pula yang mewujudkan penempatan dan penilaian karya itu dalam masanya. Menurut Vodicka, peneliti haruslah menyadari bahwa yang penting dalam kritik sastra itu bukanlah tanggapan seorang individu, tetapi peneliti sastra yang baik adalah yang mau mewakili norma sastra yang terikat pada masa tertentu dan atau golongan masyarakat tertentu.

---

<sup>110</sup> Titik Maslikatin, *Kajian Sastra: Prosa, Puisi, Drama*. (Jember: Unj Press, 2007), h. 1.

<sup>111</sup> Rachmat Djoko Pradopo, *Beberapa Teori Sastra, Metode Kritik, dan Penerapannya*. (Yogyakarta: Pustaka Belajar, 2003), h. 185.

Sementara untuk pendekatan intertekstual tersebut dilakukan dengan beberapa langkah yaitu (1) penyalinan, penyaduran, penerjemahan; (2) pembacaan berulang-ulang; (3) membandingkan sekaligus menilai teks-teks yang berbeda dengan teks lainnya; (4) memberi makna terhadap teks-teks yang berbeda.

Perlu disadari bahwa dalam pendekatan intertekstual proses pembacaan dan pemberian tanggapan atas sebuah karya sastra akan senantiasa bersifat dinamis yakni selalu memunculkan pergerakan dan pemikiran yang kompleks sepanjang waktu. Hal ini tidak lepas dari beragamnya pengalaman estetis para pembaca karya sastra tersebut. Tanggapan terhadap sebuah karya sastra akan berbeda-beda tergantung kepada siapa penerimanya. Penerima dengan latar belakang ilmu-ilmu agama tentu akan memberikan tanggapan yang berbeda dengan penerima yang berlatarbelakang seni atau lainnya. Salah satu sumber pengalaman estetis seorang pembaca adalah bacaannya atas teks-teks lain. Pengalaman estetis berupa pembacaan atas teks-teks lain inilah yang disebut dengan intertekstualitas. Dalam perkembangannya, interteks-tualitas bahkan menjadi prinsip dan pendekatan tersendiri dalam ilmu-ilmu sastra. Dalam perspektif intertekstual, dikatakan bahwa setiap karya sastra pastilah dibaca karena pembacanya sudah membaca teks-teks lainnya. Tidak mungkin teks dibaca secara independen. Intertekstualitas adalah keniscayaan dalam perkembangan sastra.

Prinsip intertekstualitas sendiri mulai dikembangkan di Perancis, didasarkan pada aliran strukturalisme Perancis. Para ahli berkeyakinan bahwa munculnya gagasan intertekstualitas ini sangat dipengaruhi oleh pemikiran para filsuf Perancis, Jaques Derrida, yang kemudian dikembangkan oleh Julia Kristeva. Menurut prinsip ini, setiap karya sastra pastilah dibaca berdasarkan latar belakang teks-teks lain yang ikut membentuknya.<sup>112</sup> Dari studi intertekstual ini juga kemudian melahirkan gagasan *presupposition*, yaitu sebuah perkiraan bahwa suatu teks yang baru tentunya mengandung teks lain yang ada sebelumnya. Tetapi perkiraan ini, tentulah tidak berlaku mutlak

---

<sup>112</sup> Rina Ratih, dkk., *Metodologi Penelitian Sastra*, (Yogyakarta: PT. Hanidita Graha Widia, 2001), h. 136.

sebab ada yang tepat dan ada pula yang meleset, tergantung pada kejelian seorang peneliti atas teks-teks yang dibacanya.<sup>113</sup>

#### D. *Living Qur'an* dalam Studi Al-Qur'an Kontemporer

Amīn al-Khūliy menawarkan klasifikasi yang menarik untuk kemudian dikembangkan sebagai pijakan teoritis dalam studi Al-Quran. Secara metodologis al-Khūliy membaginya pada dua klasifikasi yaitu *dirāsah fī al-qur'ān* (studi atas teks Al-Qur'an itu sendiri) dan *dirāsah mā ḥawl al-qur'ān* (studi di luar teks Al-Qur'an).<sup>114</sup>

Untuk kategori pertama *dirāsah fī al-Qur'ān* dapat dicontohkan dengan berbagai studi Al-Qur'an yang diorientasikan pada kajian yang terkait langsung pada pemahaman teks Al-Qur'an itu sendiri, seperti *tafsīr*, *ta'wīl*, hermeneutik, sebagainya. Sementara untuk *dirāsah mā ḥawl al-Qur'ān* dapat pula dicontohkan dengan studi Al-Qur'an yang diorientasikan pada kajian yang berhubungan tidak langsung dengan pemahaman teks Al-Qur'an, seperti sejarah Al-Qur'an, filologi Al-Qur'an, *'ulūm al-Qur'ān*, *'ilm qirā'ah*, *'ilm rasm al-Qur'ān*, *'ilm tajwīd*, *living Qur'an* dan sebagainya.

Kemudian apa yang ditawarkan dalam klasifikasi kedua (*dirāsah mā ḥawl al-Qur'ān*) tersebut, dapat lagi kita pilih menjadi dua bagian yaitu, pembacaan pada aspek tekstualitas Al-Qur'an dan pembacaan pada aspek interaksi umat dengan Al-Qur'an. Pertama dimaksudkan sebagai suatu proses pengkajian Al-Qur'an pada produk-produk pemahaman teks Al-Qur'an dan keilmuan terkait pada teks Al-Qur'an, seperti sejarah Al-Qur'an, *'ilm tafsīr al-Qur'ān*, *'ulūm al-Qur'ān*, *'ilm al-tajwīd*, *'ilm al-qirā'ah*, *'ilm rasm al-qur'ān*, filologi Al-Qur'an dan sejenisnya. Sementara yang kedua adalah sebagai suatu pengkajian tentang interaksi dan perberlakuan umat terhadap Al-Qur'an dalam kehidupan keseharian mereka, inilah pula yang kemudian dapat dikategorikan sebagai studi *living Quran*. Dalam studi *living Qur'an* dengan

---

<sup>113</sup> Suwardi Endraswara, *Metodologi Penelitian Antropologi Sastra*, (Jogyakarta: Penerbit Ombak, 2003), h. 133.

<sup>114</sup> al-Khūliy, *Manāḥij Tajfīd...*, h. 307-312. Diakses melalui <https://palstincbooks.blogspot.com/> pada 06 Maret 2022;

mengadopsi teori resepsi di atas, dapat dikalsifikan lagi pada tiga bagian, yaitu:

1. Resepsi Hermeneutik Al-Qur'an; mengkaji tentang perilaku seseorang atau sekelompok orang yang dikalim dan atau diakui sebagai bagian dari implementasi pemahaman atas teks Al-Qur'an. Sebagai contoh penelitian atas pemahaman seseorang atau suatu kelompok orang terhadap Al-Qur'an yang kemudian diimplementasikan dalam kehidupannya, termasuk pemahaman para eks narapidana teroris terhadap aya-ayat jihad dan *qitāl*.
2. Resepsi Estetik-Psikologis Al-Qur'an; mengkaji tentang interaksi seseorang atau sekelompok orang dengan Al-Qur'an dalam bentuk pengahayatan yang dirasakan melalui panca indra, dalam bentuk bacaan, hafalan atau seni. Kajian ini sebagai upaya mendalami bagaimana pola pemberlakuan Al-Qur'an baik berbentuk fisik teksnya atau berbentuk suara bacaan yang dilakukan oleh seorang ataupun kelompok. Sebagai contoh penelitian yang mengangkat objek kajian tentang tradisi membaca surah atau ayat tertentu dari Al-Qur'an pada waktu-waktu khusus, *tilāwah* Al-Qur'an, kaligrafi Al-Qur'an, memperdengarkan Al-Qur'an pada komunitas tertentu untuk kemudian dikaji respons mereka atas bacaan tersebut, tradisi menghafal Al-Qur'an dan sebagainya.
3. Resepsi Sosio-Kultural Al-Qur'an; mengkaji tentang interaksi seseorang atau sekelompok orang dengan Al-Qur'an yang memperlakukannya sebagai sebuah benda yang memiliki keistimewaan dan atau kekuatan, dalam bentuk fisiknya maupun bacaan atasnya. Sebagai contoh penelitian tentang keyakinan tertentu seseorang atau sekelompok orang yang menjadikan teks Al-Qur'an yang mereka tulis atau baca sebagai sesuatu yang memiliki keistimewaan sebagai pelindung, sebagai benda yang memiliki kekuatan magis, sebagai obat dan sebagainya.

Farid Esack dalam *The Qur'an a User's Guide*, "*al-Quran fulfills many of functions in lives of muslims*", memaparkan tentang peran dan fungsi Al-Qur'an dalam kehidupan umat Islam di banyak aspek. Terlebih dalam teologi umat Islam, Al-

Qur'an mereka yakini sebagai sebuah kitab istimewa yang biasa saja, namun Al-Qur'an dipandang sangat istimewa dan suci. Oleh sebab itu wajar saja jika kemudian sangat mungkin munculnya berbagai interaksi dengan Al-Qur'an dalam memperlakukannya dan memaknainya adalah hasil dari pemaknaan yang lahir dari teks itu sendiri dengan tanpa mengecualikan faktor lain yang mengitarinya.<sup>115</sup>

Secara garis besar ada dua klasifikasi pola interaksi umat dengan Al-Qur'an yang dapat dipetakan secara umum, namun klasifikasi ini tidak memberikan signifikansi teoritis yang lebih aplikatif dibanding dengan klasifikasi yang dibuat oleh Amīn al-Khūliy di atas. *Pertama*, pola interaksi dengan Al-Qur'an dalam bentuk memperlakukan Al-Qur'an sebagai teks agama yang berfungsi dikaji dan diungkap pesan yang terkandung di dalamnya. *Kedua*, pola interaksi yang memperlakukan Al-Qur'an sebagai sesuatu yang berfungsi lain, yang tidak semata sebagai teks objek kajian. Kedua pola ini sama telah berlaku dan terjadi dalam kehidupan muslim sepanjang kesejarahannya.

Pola pertama tersebut telah lama berkembang dalam berbagai studi Al-Qur'an yang dilakukan oleh para ahli Al-Qur'an klasik hingga kontemporer, yang kemudian banyak menghasilkan karya-karya tafsir, kritik tafsir dan metodologi dengan berbagai warna yang mengitarinya. Di sini teks Al-Qur'an diperlakukan sebagai objek kajian, mau tidak mau mesti tunduk kepada "pembacanya". Inilah juga yang menjadikan sangat memungkinkan berbagai wacana yang mengitari akan terkait dan terjalin memengaruhi karakter dan produk tafsirnya.

Komaruddin Hidayat dalam pengantar terjemah *Sejarah Kalam Tuhan*, mengatakan bahwa Al-Qur'an tidak mengalami keruwetan dalam proses autentisitas redaksinya, sebab dalam tradisi yang dibangun oleh Nabi Muhammad saw. redaksinya terdokumentasi secara langsung melalui lisan Nabi Muhammad saw. dan para sahabatnya termasuk ditambah tradisi menulis teks Al-Qur'an.<sup>116</sup> Namun demikian posisi Al-Qur'an yang memilih

---

<sup>115</sup> Farid Esack, *The Qur'an a User's Guide*, (Oxford: One World, 2007), h. 16.

<sup>116</sup> Komaruddin Hidayat dalam Mahammad 'Ata' al-Sid, *Sejarah Kalam Tuhan*, terj. (Jakarta: Teraju, 2004), h. xiii.

bahasa Arab sebagai medium simbolik penyampaian pesan-pesan Allah, menjadikannya tidak dapat secara totalitas terlepas dari keterbatasan bahasa Arab, bahasa manusia, padahal Allah Maha Tidak Terbatas. Keterbatasan ini yang kemudian menjadikan Al-Qur'an sangat terikat kepada berbagai faktor yang membatasi dan mengitarinya, seperti struktur bahasa dan sebagainya yang harus diakui merupakan bagian dari budaya bahasa manusia yang terbatas dan mengalami perubahan.

Menurut Nasr Hamid Abu Zayd bahwa teks itu selalu terikat pada ketentuan-ketentuan yang mapan. Oleh sebab itu ketika teks telah hadir dalam ruang manusia, dalam sejarah manusia dan dalam sejarah kebahasaan manusia, hingga ketika sejak lafal dan maknanya ditujukan kepada manusia, sejak itu pula teks tersebut telah termanusiakan (*ta'annusāt*). Apa lagi jika teks tersebut telah hadir dalam bentuk tafsir, tentulah lebih termanusiakan.<sup>117</sup> Hingga sangat wajar jika kemudian bermunculan karya-karya tafsir dengan berbagai karakter teologis, fiqh, filosofis, sufi dan sebagainya. Pada dasarnya keragaman karakter tersebut merupakan bagian dari kekayaan khazanah, namun di balik kekayaan itu sangat memungkinkan teks tergiring kepada penafsiran dalam alam penafsirnya. Ini dapat dipahami dari perjalanan kesejarahan, sebagaimana penafsiran teks Al-Qur'an yang diciptakan oleh kalangan Khawarij, Mu'tazilah anti-Mu'tazilah Asy'ariyah dan seterusnya.

Pola interaksi yang pertama ini telah mendominasi bahkan menjadi *mainstream* dalam studi Al-Qur'an. Pola ini biasanya hanya dapat dilakukan oleh mereka yang memenuhi syarat otoritas penafsir, tidak selain mereka. Sebaliknya bagi selain pemegang otoritas penafsir, mereka cukup sebagai pengikut tafsiran dari para figur yang dipercayai sebagai pemilik otoritas penafsir pesan Allah tersebut.

Namun di lain sisi, ada pula sekelompok mereka yang memiliki pola tersendiri dalam memperlakukan dan berinteraksi dengan Al-Qur'an. Inilah pola interaksi kedua memperlakukan

---

<sup>117</sup> Nasr Ḥāmid Abū Zayd, *Maḥmūd al-Naṣṣ*, (Bayrūt: al-Markaz al-Ṣāqāfiy al-‘Arabiy, 2014), h. 84; Nasr Ḥāmid Abū Zayd, *Isykalīyāt al-Qirā’ah wa ‘Aliyāt al-Ta’wīl*, (Bayrut: al-Markaz al-Ṣāqāfiy al-‘Arabiy, 2014), h. 7.

dan menerapkan Al-Qur'an dalam realitas kehidupan mereka. Sebagaimana yang berlaku di kalangan masyarakat Afrika yang diceritakan oleh Farid Esack, terkait ibunya yang jika memasak makanan selalu saja sambil membaca beberapa ayat Al-Qur'an dengan tujuan agar makanan yang dimasak semakin nikmat. Selain itu juga di beberapa rumah muslim Afrika terdapat pajangan beberapa penggalan teks Al-Qur'an yang menurut mereka akan menjadi tameng dari ancaman yang membahayakan. Bahkan ada pula anak-anak yang membaca beberapa ayat Al-Qur'an jika mereka ingin menyelamatkan diri dari ancaman gigitan anjing yang akan menyerangnya.<sup>118</sup>

Hal sewarna di Afrika itu tentu tidak juga terkecuali berlaku di Indonesia, sebagaimana kebiasaan membaca Al-Qur'an pada waktu-waktu tertentu, membaca Al-Qur'an di rumah keluarga yang baru ditinggal wafat, menghafal Al-Qur'an, Al-Qur'an sebagai obat, Al-Qur'an sebagai *magic* dan sebagainya. Pola interaksi yang kedua ini hampir luput dari pantauan kajian para sarjana Al-Qur'an. Jika pun muncul respons atas interaksi pada pola kedua ini, terkecuali lebih pada klaim sesat dan menyesatkan, tanpa pernah melakukan kajian mendalam atas perilaku tersebut. Interaksi seperti ini telah menjadi bagian dari budaya masyarakat, telah berlangsung lama secara turun temurun, yang telah membentuk sebagai pola perilaku mereka. Sementara pola perilaku ini juga lahir dari asumsi-asumsi mereka terhadap Al-Qur'an, mereka merasakan adanya pengaruh secara psikologis maupun realitas sosial yang dirasakan dan dialami dalam kehidupan mereka. Bentuk interaksi dengan pola kedua inilah yang kemudian dikenal dengan istilah *living Qur'an*.

Secara etimologis *living Qur'an* merupakan dua kata yang tergabung dari kata *living* yang berarti hidup atau kehidupan dan Qur'an yang tertuju sebagai sebutan untuk nama kitab suci umat Islam, yaitu Al-Qur'an.<sup>119</sup> Dengan demikian jika dipahami secara terminologis maka *living Qur'an* adalah Al-Qur'an yang hadir dan hidup dalam realitas masyarakat. Namun secara metodologis, *living Qur'an* adalah suatu metode penelitian yang mencoba

---

<sup>118</sup> Esack, *The Qur'an...*, h. 14.

<sup>119</sup> Sahiron Syamsuddin, *Metode Penelitian Living Qur'an dan Hadits*, (Yogyakarta: Teras, 2007), h. xiv

untuk mengkaji berbagai interaksi dan pola perilaku masyarakat terhadap Al-Qur'an, baik sebagai perwujudan dari pemahaman teks Al-Qur'an yang mengejwantahkan dalam perilaku maupun pemberlakuan dan pemungisian Al-Qur'an dalam realitas kehidupan mereka.

Sekian belas abad, Al-Qur'an telah mengalami interaksi yang kompleks yang tidak hanya dengan umat Islam namun juga dengan selainnya. Al-Qur'an adalah teks verbatim yang telah ada sejak belasan abad silam, dan telah mengalami kompleksitas interaksi antar umat, tidak hanya Muslim namun juga non-Muslim. Tetapi, meski dengan perjalanannya yang relatif panjang namun studi Al-Qur'an yang berkembang hingga sekarang mayoritas lebih berorientasi pada studi teks 'melulu' (*dirasah fi al-qur'an*), dan belum banyak menyentuh aspek-aspek lain seperti yang terkait langsung dengan implementasi pemahaman maupun sikap dan penerimaan umat pembaca terhadapnya. Wajar jika studi Al-Qur'an oleh beberapa kalangan dirasakan "membosankan", belum lagi aspek materi yang sedikit sekali berorientasi langsung dengan kebutuhan dan belum banyak diarahkan pada persoalan-persoalan kontemporer.<sup>120</sup>

Cabang ilmu-ilmu Al-Qur'an sebagian besar—atau bahkan bisa semua—berakar pada problem-problem tekstualitas Al-Quran. Kajian yang ada lebih banyak berorientasi pada aspek internal teks, jika ada yang orientasi pada aspek eksternal teks, itu pun tidak bergeser jauh dari kepentingan pengungkapan makna terselubung di balik teks. Sementara praktek-praktek tertentu yang merupakan realisasi dari penarikan teks ke dalam kepentingan praksis dalam kehidupan umat di luar aspek tekstualnya tampak tidak menarik perhatian para peminat studi Al-Qur'an klasik bahkan sebagian besar modern. Dengan kata lain, makna dan fungsi Al-Qur'an yang riil terwujud dalam berbagai sikap dan perilaku masyarakat, tidak menjadi objek studi bagi ilmu-ilmu Al-Qur'an konvensional (klasik).

Neal Robinson, termasuk yang melakukan studi Al-Qur'an dari paradigma ilmiah murni, sebagaimana yang dilakukan dengan merekam dan mengkaji pengalaman banyak kasus tentang Al-

---

<sup>120</sup> Luqman Abdul Jabbar, *Memungsikan Al-Qur'an Sebagai Pengobatan*, (Pontianak: STAIN Pntianak Press, 2011).

Qur'an seperti sebagaimana pengalaman Thaha Husein dalam mempelajari Al-Qur'an di Mesir dan bagaimana pengalaman komunitas Muslim di anak Benua India tentang Al-Qur'an dan sebagainya.<sup>121</sup> Frederick M. Denny, melakukan penelitian tentang adab membaca Al-Qur'an terhadap komunitas Muslim pada forum-forum penganjian di Mesir, yang berdasarkan penelitian kepustakaan dan lapangan, dan juga Frederick M. Denny tentang pembacaan Al-Qur'an di Indonesia yang dipertunjukkan dalam berbagai kegiatan tertentu termasuk dipertandingkan dalam kegiatan yang dinamai dengan *musābaqah*.<sup>122</sup> Navid Kermani, *Gott ist Schön Das ästhetische erlebens des Koran*, yang mengangkat persoalan pengaruh ayat-ayat Al-Qur'an terhadap diri seseorang secara estetik (*esthetic*). Memaparkan bagaimana Al-Qur'an memberikan pengaruh secara estetik pada muslim awal.<sup>123</sup> Ahmad Rafiq, di awal tahun 2000-an yang mencoba untuk mengeksplorasi ragam resepsi muslim terhadap Al-Quran.<sup>124</sup> Luqman Abdul Jabbar yang mengungkap

---

<sup>121</sup> Neal Robinson, *Discovering The Quran*, (London: SCM Press, 1996), h. 14-24.

<sup>122</sup> Frederick M. Denny, *The Adab (etiquette) of Qur'an Recitation: The Text and Context*, edited by A.H. Johns and S. Husain M. Jafri, (Canberra: In International Congress for The Study of The Qur'an, Series 1, 1981), h. 143-160; Frederick M. Denny, *The Qur'an Recitation: A Traditional of Oral Qur'an Performance and transmission*, Vol. 4. Nomor 1-2, (Columbia: MOspace, 1989), h. 83-95, diakses melalui <https://mospace.umsystem.edu/xmlui/handle/> pada 08 Maret 2022; Lauren Osborne, *The Mediated Qur'an: Religious Education and Recitation Via Online Distance Learning in The Sultanate of Oman*, Vol. 6. Nomor. 2, (Yale: Yale Journal of Mucis and Religion, 2020), h. 73-88. diakses dari <https://elischolar.library.yale.edu/cgi/> pada 08 Maret 2022

<sup>123</sup> Muhammad Nur Kholis Setiawan, *Para Pendengar Firman Tuhan: Telaah Terhadap Efek Estetik Al-Qur'an*, Vol. 39, Nomor 1, (Yogyakarta: Jurnal al-Jami'ah, 2001), h. 246; Muhammad Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Susastra Terbesar*, (Yogyakarta: ELSAQ Press, 2005,) h. 71.

<sup>124</sup> Ahmad Rafiq, *The Living Qur'an: Its Text and Practice in the Function*, dalam Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadits, Vol. 22, No. 2, 2021, DOI: 10.14421/qh.2021-10.

memungsikan Al-Qur'an sebagai obat bahkan medium pengusiran jin.<sup>125</sup>

Banyak hal menarik di sekitar Al-Qur'an yang terjelma dalam berbagai realitas sosial. Antara lain seperti pengajaran membaca Al-Qur'an, menghafal Al-Qur'an, penulisan bagian-bagian tertentu dari Al-Qur'an di tempat-tempat tertentu, penulisan penggalan-penggalan ayat Al-Qur'an sebagai hiasan, pemenggalan unit-unit Al-Qur'an yang kemudian menjadi formula pengobatan, doa-doa, penangkal kekuatan supranatural yang jahat, termasuk pemahaman atas teks Al-Qur'an yang hadir dalam bentuk perilaku dan aksi atas pemahaman teks tersebut dan sebagainya.

Model studi yang menjadikan keberagaman interaksi yang hidup di tengah masyarakat Muslim atau bahkan non-Muslim terkait dengan Al-Qur'an sebagai objek studinya, pada dasarnya tidak lebih dari studi sosial dengan keragamannya. Hanya saja oleh karena realitas sosial ini muncul lantaran terkait dan dilatarbelakangi kehadiran Al-Qur'an, yang kemudian diinisiasikan ke dalam wilayah studi Al-Qur'an hingga pada perkembangan metodologisnya akhirnya studi ini dikenal dengan istilah *living Qur'an*.

Karena itu konsekuensi dari studi al-Qur'an seperti ini menjadi diperlukannya berbagai perangkat teori dan metodologi disiplin ilmu-ilmu sosial maupun ilmu-ilmu terkait lainnya—termasuk teori resepsi—yang belum tersedia dalam khazanah ilmu Al-Qur'an klasik. Signifikansi akademisnya tentu tidak lebih dari mengeksplorasi dan mempublikasikan kekayaan ragam interaksi tersebut dengan Al-Qur'an di berbagai komunitas Muslim atau non-Muslim dalam batas-batas kepentingan ilmiah yang tidak berpihak. Berbeda dengan studi Al-Qur'an umumnya yang berorientasi pada tekstualitas Al-Qur'an, studi Al-Qur'an seperti ini tidak memiliki kontribusi langsung bagi upaya interpretasi teks Al-Qur'an yang sangat kental dengan muatan keagamaannya. Tetapi meskipun demikian, studi ini pada tahap

---

<sup>125</sup> Luqman Abdul Jabbar, *Resepsi Estetik Muslim Indonesia Dalam Memungsikan Al-Quran (Studi Kasus Ruqyah Syar'iyah Pada Umat Islam Di Kota Yogyakarta)*, (Yogyakarta: Tesis UIN Sunan Kaljaga, 2006).

lanjutnya, dapat bermanfaat banyak bagi agamanya untuk dijadikan sebagai bahan evaluasi atas berbagai realitas yang muncul akibat pemaknaan dan interaksi masyarakat terhadap teks Al-Qur'an.

Selain itu *living* Qur'an dapat juga difungsikan untuk kepentingan dakwah dan pemberdayaan masyarakat, secara komprehensif dapat mengetahui dan memetakan keberagaman interaksi masyarakat dengan Al-Qur'an yang ada. Dari kajian ini pula nantinya dapat diketahui lebih komprehensif faktor yang melatarbelakangi atau aspek-aspek yang memengaruhi 'perilaku miring' masyarakat tersebut. Hingga kemudian, cara pikir klenik secara bertahap dapat ditarik kepada cara pikir akademik. Karena menjadikan Al-Qur'an hanya sebagai *tamimah* (jimat) mungkin bagi sekelompok masyarakat muslim dipandang merendahkan fungsi Al-Qur'an, tetapi bagi sebagian lain ada yang menerimanya.<sup>126</sup>

Di sini studi *living* Qur'an tidaklah dimaksudkan untuk mencari kebenaran positivistik yang selalu melihat konteks, tetapi semata-mata melakukan "pembacaan" objektif terhadap realitas perilaku keagamaan yang terkait langsung dengan Al-Qur'an. Sebagai upaya pembacaan teks Al-Qur'an yang lebih komprehensif dari berbagai dimensinya. Oleh sebab itu wilayah studi teks Al-Qur'an tidak lagi merupakan hal yang bersifat elitis, tetapi bersifat emansipatoris yang akan mengajak dan melibatkan banyak orang dengan berbagai disiplin ilmu terkait.

### **E. Resepsi Hermeneutik Al-Qur'an untuk Studi *Living* Qur'an**

Sebagaimana yang diungkap sebelumnya, bahwa pada dasarnya teori resepsi merupakan teori yang dikembangkan melalui dunia sastra<sup>127</sup> yang berupaya meneliti suatu karya sastra

---

<sup>126</sup> Yusuf al-Qardawi, *Fatwa-fatwa Kontemporer*. Terj. As'ad Yasin (Jakarta: Gema Insani Press, 2001). h. 262

<sup>127</sup> Sastra merupakan karya tulis yang memiliki ciri-ciri keunggulan, seperti keaslian, nilai artistik, keindahan dalam isi dan ungkapannya, bila dibandingkan dengan tulisan lain. Karya sastra merupakan suatu karangan yang mengacu pada nilai-nilai kebaikan yang juga ditulis dengan bahasa yang sangat indah. Teks sastra memberikan wawasan yang lebih umum tentang masalah manusiawi, sosial, maupun

dengan mempertimbangkan pembaca selaku pemberi sambutan atau tanggapan. Teori resepsi ini terus mengalami perkembangan pesat dimulai sejak era akhir abad ke-20. Dalam dunia sastra teori resepsi adalah teori yang berusaha meneliti karya sastra dengan mempertimbangkan posisi pembaca selaku yang memberi sambutan atau tanggapan yang kemudian dikenal dengan istilah *recipere* (latin) atau *reception* (Inggris) atau *rezeption* (Jerman). Pembaca dalam memberikan suatu sambutan atau tanggapan tersebut tentunya menurut teori ini sangat dipengaruhi oleh faktor ruang, waktu, dan sosial. Dari teori ini kemudian diadopsi dan dikembangkan lagi dalam studi Al-Qur'an yang salah satu tujuannya untuk menawarkan perspektif baru dalam studi Al-Qur'an.<sup>128</sup>

Berdasarkan perspektif strukturalisme ilmu, bahwa segala macam ilmu pengetahuan itu pasti terdapat keterhubungan satu sama lainnya. Di antara ilmu-ilmu pengetahuan itu, terjalin suatu relasi yang saling membangun antar strukturnya. Hubungan antar-ilmu itulah yang seringkali menyebabkan terjadinya proses perkembangan di dalam masing-masing ilmu yang saling terkait tersebut. Tafsir Al-Qur'an, sebagai salah satu disiplin ilmu-ilmu Al-Qur'an (*Quranic studies*), juga pastilah memiliki hubungan erat dengan sejumlah ilmu lainnya, termasuk dalam hal ini ilmu-ilmu sastra.

Namun kemudian, mungkin akan memunculkan sebuah pertanyaan terkait dengan ini. Jika sastra memang hanya terkait dengan fiksi, jelas Al-Qur'an bukanlah sebuah karya sastra, QS. al-Hāqqah [69]: 41 dan QS. Yāsīn [36]: 69. Al-Qur'an secara dogmatik-teologik diyakini oleh para pengikut ajaran Islam sebagai kitab pedoman hidup. Walaupun pun di dalamnya terdapat sejumlah kisah umat terdahulu, namun kisah-kisah tersebut diyakini mereka sebagai kejadian faktual, bukan fiktif. Demikian juga dengan tafsir Al-Qur'an, yang sama sekali tidak

---

intelektual, dengan caranya yang khas. Otong Sulacman, "*Estetika Resepsi dan Intertekstualitas: Perspektif Ilmu Sastra Terhadap Tafsir al-Qur'an*", dalam *Tanzil: Jurnal Studi Al-Qur'an*, No. 1, Oktober 2015, h. 14.

<sup>128</sup> Nyoman Kutha Ratna, *Teori, Metode dan Teknik Penelitian Sastra dari Strukturalisme Hingga Poststrukturalisme Narasi Wacana Perspektif*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), h. 165.

ada kaitannya dengan fiksi dalam terminologi tersebut. Tafsir adalah teks yang berisikan penafsiran atas ayat-ayat Al-Qur'an. Namun dengan demikian dipertanyakan lagi, benarkah sastra hanya merujuk kepada karya-karya fiksi?

Dari berbagai perspektif dan definisi karya sastra menunjukkan, bahwa tafsir Al-Qur'an (bahkan Al-Qur'an itu sendiri) dapat dikategorikan sebagai karya sastra. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), sastra merupakan tulisan atau bahasa yang dipakai dalam kitab-kitab religius dan bukan bahasa sehari-hari. Berdasarkan KBBI pula, sastra didefinisikan sebagai karya tulis yang jika diperbandingkan dengan teks lain, memiliki ciri-ciri keunggulan, seperti keaslian, nilai artistik, keindahan dalam isi dan ungkapannya. Selain itu karya sastra dapat pula dimaknai sebagai karangan yang mengacu pada nilai-nilai kebaikan yang ditulis dengan bahasa yang indah, memberikan wawasan yang umum tentang masalah manusiawi, sosial, maupun intelektual, dengan caranya yang khas.

Dapat diperkuat dengan sejumlah terminologi tentang sastra yang dikemukakan oleh para ahli sepanjang sejarah juga menunjukkan bahwa karya sastra tidak hanya terbatas dan terkait dengan karya fiksi saja dan karya dengan susunan langgam yang indah. Attar Semi menyatakan bahwa karya sastra adalah suatu produk dari hasil pekerjaan kreatif yang objeknya berupa manusia dan kehidupannya dengan menggunakan bahasa sebagai mediumnya.<sup>129</sup> Sedangkan Sudjiman menyatakan bahwa sastra adalah karya lisan atau tulisan yang mendasarkan berbagai ciri-ciri keunggulan seperti keorisinalan, keartistikan, serta keindahan dalam isi dan ungkapannya.<sup>130</sup>

Bahkan lebih dari itu, secara bahasa yang lebih mengakomodir makna sastra dimaksud, bahwa kata sastra yang diadopsi oleh bahasa Indonesia itu berasal dari bahasa Sanskerta yaitu shastra, yang terdiri dari kata "shas" dan "tra". Kata "shas" berarti instruksi atau ajaran dan "tra" berarti alat atau sarana. Jadi, karya sastra berarti sarana (teks) yang dipergunakan untuk menyampaikan instruksi atau ajaran. Dengan demikian Al-Qur'an

---

<sup>129</sup> Attar Semi, *Kritik Sastra*, (Bandung: Angkasa, 1989), h. 8.

<sup>130</sup> Panuti Sudjiman, *Kamus Istilah Sastra* (Jakarta: Gramedia, 1984), h. 68.

dan juga tafsirnya adalah bertujuan yang sama yaitu untuk memberikan pedoman atau tuntunan kepada pembacanya.<sup>131</sup>

Termasuk dalam istilah asing yang kemudian dialihbahasakan menjadi “sastra” ke dalam bahasa Indonesia, yaitu “*literature*”, yang dipakai pula dalam diskursus teori resepsi dengan istilah “*literary reception*” sebagaimana yang dipergunakan oleh banyak kalangan kritik sastra, antara lain seperti Liviu Papadima dalam *Literary Reception Theories* dan Adrianna M. Paliyenko dalam *Literary Reception and Its Discontents*.<sup>132</sup>

Begitu pula studi Al-Qur’an yang menggunakan pendekatan sastra mulai menampakkan perkembangannya pada akhir abad ke-20. Antara lain seperti Amīn al-Khūliy (1895-1966), misalnya, yang mengenalkan konsep *al-manhaj al-’adabiy* untuk studi Al-Qur’an. Dari inilah pula kemudian al-Khūliy membangun konsep studi Al-Qur’an dengan dua fokus *frame* utama yang diistilahkan dengan *dirāsah fī al-Qur’ān* (studi tentang teks itu sendiri) dan *dirāsah mā ḥawla al-Qur’ān* (studi sekitar Al-Qur’an). Sebagaimana teori resepsi di atas, penelitian ini juga mengedepankan aspek-aspek seperti sosial, historis, kultural, dan antropologis Al-Qur’an bersamaan dengan kondisi masyarakat Arab abad ke-7.<sup>133</sup>

Kemudian di periode kontemporer, model pendekatan sastra yang dipelopori al-Khūliy ini kemudian diikuti dan dikembangkan lagi oleh murid yang sekaligus istrinya yaitu Aisyah Abdurrahman binti Syāṭi’. Dalam karya tafsirnya, *al-*

---

<sup>131</sup> Otong Sulaeman, *Estetika Resepsi dan Intertekstualitas: Perspektif Ilmu Sastra Terhadap Tafsir Al-Qur’an*, dalam Tanzil: Jurnal Studi Al-Qur’an, No. 1, Oktober 2015, h. 15.

<sup>132</sup> Liviu Papadima, *Literary Reception Theories*, Dacoromania Litteraria, Vol. II, 2015, h. 134-162, diakses dari <http://www.dacoromanialitteraria.inst-puscariu.ro>; Adrianna M. Paliyenko, *Literary Reception and Its Discontents*, dalam Genius Envy, (Penn State University Press, 2016), diakses melalui [www.jstor.org/stable/pdf/10.5325](http://www.jstor.org/stable/pdf/10.5325);

<sup>133</sup> Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur’an Kitab Sastra Terbesar*, (Yogyakarta: elSAQ Press, 2005), h. 130-132.

*Tafsir al-Bayāniy li al-Qur’ān al-Karīm*,<sup>134</sup> Bintu Syāṭi’ menyuguhkan suatu metode penafsiran berdasarkan sudut pandang sastra, yaitu penelitian yang mengkaji makna kosa kata Al-Qur’an secara leksikal, dari itu pula yang kemudian dijadikan sebagai alat untuk mengetahui dan mendalami makna yang dikehendaki oleh teks, dalam konteks pembicaraan ayat dan pelibatan setiap ayat yang berbicara tentang satu topik yang sama. Bintu Syāṭi’ juga menulis buku, *Min Asrār al-‘Arabiyyah fī Bayān al-Qur’ān*, yang di dalamnya membahas tentang pola dan gaya kalimat-kalimat yang dipergunakan di dalam Al-Qur’an. Sementara, dalam kitab *Maqāl fī al-Insān: Dirāsāt Qur’āniyah*, berbicara tentang manusia berdasarkan pada metode tematik al-Khūliy.<sup>135</sup>

Jika ditelusuri secara historis, pada dasarnya tradisi metode kritik sastra ini dapat dianggap telah memang ada sejak masa awal Islam. Tradisi ini telah pernah ada dan dipraktikkan Nabi saw. langsung sendiri ketika beliau memberikan penjelasan atas teks Al-Qur’an. Tradisi ini tidak terhenti sampai di masa kenabian saja, namun berlanjut dan terus berkembang hingga ke generasi-generasi setelah Nabi saw. Tradisi pemahaman dan penjelasan teks sastra pada masa Nabi saw. dapat diketahui ketika Nabi saw. ditanya oleh Uday bin Ḥātim tentang kata *al-khaiṭ al-abyaḍ* dan *al-Khaiṭ al-Aswad* dalam QS. al-Baqarah [2]:187. Pertanyaan ini kemudian dijawab Nabi saw. dengan penjelasan bahwa yang dimaksud dengan kata tersebut adalah *al-Khaiṭ al-Aswad* (gelapnya malam) dan *al-khaiṭ al-abyaḍ* (terangnya siang). Begitu pula yang berlaku pada kata *al-Rizq* yang berarti syukur dalam QS. al-Wāqī’ah [56]:82, kata *zulm* yang diartikan syirik, dan kalimat *al-taqwa* yang diartikan dengan kalimat tauhid.<sup>136</sup>

---

<sup>134</sup> Ruth Roded, *Jewish and Islamic Religious Feminist Exegesis of the Sacred Books: Adam, Woman and Gender*, A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues, No. 29, Women's Torah Study (Fall 2015), h. 59, diakses melalui <https://about.jstor.org/terms> pada 04 Maret 2022.

<sup>135</sup> Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur’an Kitab Sastra Terbesar*, (Yogyakarta: elSAQ Press, 2005), h. 37-38.

<sup>136</sup> Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur’an Kitab Sastra Terbesar*, (Yogyakarta: elSAQ Press, 2005), h. 130-132.

Sejarah Islam menurut versi tradisi pemikiran mayoritas Islam—Sunni dan Syiah—mencatat, sejak zaman Nabi Muhammad saw. masih hidup, banyak peristiwa terjadi yang menunjukkan adanya upaya beliau menjelaskan maksud dari ayat-ayat Al-Qur'an. Di antara riwayat kalangan Sunni yang terkait dengan ini adalah peristiwa berikut ini: 'Uqbah bin 'Amīr berkata: "Saya mendengar Nabi berkhotbah di atas mimbar membaca firman Allah, *'Wa a'iddū lahum mā istaṭa'tum min quwwatin...* (bersiaplah kalian untuk menghadapi mereka dengan segala kekuatan yang kalian miliki)' (Q.S. al-Anfāl [8]: 60). Kemudian, beliau memberi penjelasan, *'Alā inna al-quwwata al-ramyu* (ketahuilah bahwa kekuatan itu adalah memanah (Shahih Muslim))."

Menurut Ṭabāṭabā'iy, para sahabat saat menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an terkadang dilakukan tanpa menisbatkannya kepada Nabi. Meski demikian, para mufasir yang berasal dari kalangan *Ahl al-Sunnah* menanggapi penafsiran yang seperti ini sebagai bagian dari hadis Nabi saw., dengan alasan bahwa para sahabat menerima pengetahuan tentang Al-Qur'an langsung dari Nabi saw., sebab itu tidak mungkin pula memberikan penafsiran mereka sendiri. Namun bagi Ṭabāṭabā'iy, berpandangan bahwa pendapat *Ahl al-Sunnah* ini tidak ada bukti kuat yang dapat mendukung perspektif seperti ini.<sup>137</sup>

Dalam keterangannya, Ṭabāṭabā'iy mengungkapkan bahwa metode Syī'ah dalam upaya menginterpretasikan teks Al-Qur'an adalah berbeda dengan metode *Ahl al-Sunnah*. Perbedaan itu dapat terlihat jelas pada klasifikasi kelompok-kelompoknya. Syī'ah berpandangan bahwa sabda Nabi saw., sebagaimana ditunjukkan oleh Al-Qur'an, merupakan dasar yang paling tepat dalam menafsirkan Al-Qur'an. Syī'ah juga meyakini bahwa posisi para sahabat Nabi dan para tabi'īn layaknya adalah sama seperti kaum muslimin lainnya. Pendapat mereka ini tidak dapat dijadikan argumen, kecuali jika berdasarkan hadis Nabi.

Dalam hadis *Šaqalayn*, yang bersanad mutawātir, disebutkan bahwa perkataan *Ahl al-Bayt* yang suci mengiringi sabda Nabi saw. sehingga dari itu justru perkataan keluarga

---

<sup>137</sup> 'Adil 'Abd al-Jabbār al-Syāṭiy, dalam *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*, (Bairut: Mu'assasah al-A'lamiy, 1997), h. 3.

Nabilah yang lebih tepat dapat dijadikan hujjah. Oleh sebab itu wajar jika kemudian dalam menafsirkan Al-Qur'an, Syiah lebih menerima apa yang diriwayatkan dari Rasulullah saw. dan *Ahl al-Bayt*.<sup>138</sup>

Al-'Allāmah Ṭabātabā'iy berpandangan bahwa interpretasi teks Al-Qur'an atau penjelasan tentang makna-makna teks beserta ungkapan-ungkapannya telah dimulai sejak masa Nabi masih hidup. Menurutnya, Nabi merupakan guru pertama yang pernah mengajarkan Al-Qur'an, menjelaskan maksudnya, dan sekaligus menjelaskan ungkapan-ungkapannya sulit yang terdapat dalam Al-Qur'an. Inilah yang menurut Ṭabātabā'iy makna dari firman Allah: "Kami telah menurunkan Al-Qur'an kepadamu agar engkau menjelaskan kepada manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka" (Q.S. al-Naḥl [16]: 44). "Dialah yang telah mengutus di kalangan orang-orang yang buta huruf seorang Rasul di antara mereka, yang membacakan ayat-ayat-Nya kepada mereka, menyucikan mereka serta mengajarkan kitab dan hikmah kepada mereka" (Q.S. al-Jumu'ah [62]:2).<sup>139</sup>

Setelah Nabi saw. wafat, upaya menafsirkan Al-Qur'an dilanjutkan oleh kaum Muslimin. Dalam keyakinan Sunni, tugas itu diemban oleh para sahabat, yaitu kaum Muslimin generasi pertama yang memeluk Islam sejak Nabi saw. masih hidup. Al-Bilālī menjelaskan bahwa dalam menafsirkan Al-Qur'an, para sahabat menggunakan beberapa metode, di antaranya: (a) menafsirkan teks Al-Qur'an satu dengan teks Al-Qur'an lainnya; (b) menafsirkan Al-Qur'an dengan sunnah Nabi; atau (c) dengan ijtihad (penalaran akal) mereka.<sup>140</sup>

Berdasarkan berbagai metode studi Al-Qur'an dan bentuk tafsir yang dikenal sepanjang sejarahnya sejak zaman Rasulullah hingga kini, dapat kita lihat bahwa terdapat keterkaitan yang sangat erat antara tafsir dan studi Al-Qur'an dengan dua pendekatan dalam ilmu sastra, yaitu pendekatan resepsi dan pendekatan intertekstual. Jika sedikit kembali membaca

---

<sup>138</sup> Al-Syāṭiy, *al-Mizān...*, h. 1.

<sup>139</sup> Muḥammad Ḥusayn Ṭabātabā'ī, *al-Mizān Fī Tafsīr al-Qur'ān*, (Bairut: Mu'assasah al-A'lamiy, 1997), h. 257.

<sup>140</sup> 'Abd al-Ḥamīd al-Bilālī, *al-Mukhtaṣar al-Maṣūn min Kitāb al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, (Kuwait: Dār al-Da'-wah, 1405 H), h. 26.

terminologi tafsir, secara etimologis tafsir memiliki makna *al-bayān wa al-īḍah* (penjelasan dan keterangan), *al-kasyf* (pengungkapan), dan *kasyf al-murād ‘an al-lafzh al-musykil* (menjelaskan kata yang samar).<sup>141</sup> Adapun secara terminologis, tafsir berarti menerangkan firman Allah atau menjelaskan pemahaman atas teks Al-Qur’an.<sup>142</sup>

Sementara berdasarkan perspektif sastra, tafsir dapat dipahami sebagai konkretisasi para mufasir atas ayat-ayat Al-Qur’an. Al-Qur’an disebut teks hipogram, sedangkan tafsir adalah teks transformasi. Jika tafsir Al-Qur’an itu kemudian dianalisis (misalnya ada yang membuat kritik atas kitab tafsir tertentu), maka analisis tersebut menjadi bentuk konkretisasi atas kitab tafsir. Dengan demikian, teks tafsir menjadi hipogram, sedangkan teks tanggapan atas tafsir tersebut menjadi teks transformasi.<sup>143</sup>

Dengan banyaknya jumlah kitab tafsir yang pernah dibuat para ulama sepanjang sejarah,<sup>144</sup> kita dapat mengatakan bahwa dari sudut pandang pragmatik, Al-Qur’an adalah teks sastra yang paling bernilai di antara teks sastra yang pernah dituliskan

---

<sup>141</sup> M. Husain al-Zahabi, *Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, (Baghdad: al-Mustatsnā, t.t.), h. 323.

<sup>142</sup> Abd al-Hamid al-Bilālī, *al-Mukhtashar al-Mashun min Kitāb al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, (Kuwait: Dār alDa‘-wah, 1405H), h. 8.

<sup>143</sup> Hipogram adalah suatu karya sastra yang menjadi latarbelakang kemunculan karya berikutnya. Hipogram merupakan unsur cerita, yang berupa ide, kalimat, ungkapan, peristiwa, dan lain-lain yang termuat dalam suatu teks sastra pendahulu, setelah itu kemudian muncul pula teks sastra berikutnya. Karya yang berikutnya muncul setelah hipogram dinamakan transformasi. Hipogram dan karya transformasi ini akan berjalan secara dinamis terus menerus, sejauh proses sastra itu masih hidup. Hipogram adalah “induk” yang akan memunculkan karya-karya baru berikutnya. Setya Yuwana Sudikan, *Metode Penelitian Sastra Lisan*, (Surabaya: Citra Wacana, 2001), h. 118; Michael Riffaterre, *Semiotics of Poetry*, (Bloomington and London: Indiana University Press, 1978), 5; A. Teeuw, *Sastra dan Ilmu Sastra*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1991), h. 64.

<sup>144</sup> Software Jāmi‘ al-Tafāsīr berisikan 1.010 judul tafsir berbahasa Arab dan Persia yang pernah ditulis oleh para ulama Sunni ataupun Syiah. Dengan jumlah judul yang menembus angka 1.000 tersebut, bisa di-perkirakan berapa jumlah jilid tafsir, atau berapa juta halaman teks tafsir al-Qur’an yang pernah dituliskan.

sepanjang sejarah. Al-Qur'an menjadi teks yang paling banyak mendapatkan tanggapan estetis dari orang-orang yang ahli di bidangnya. Sedangkan dalam konteks intertekstual, kita juga mendapati fakta bahwa upaya menafsirkan Al-Qur'an tidak mungkin terjadi tanpa terhubungnya mufasir dengan teks-teks lain. Dengan kata lain, tafsir Al-Qur'an adalah sebuah proses intertekstual. Ini bisa kita lihat dari penggunaan hadis Nabi—dan perkataan para imam di kalangan Syiah—sebagai rujukan, juga dapat dilihat dari adanya corak-corak tafsir yang beragam, bergantung kepada latar belakang mufasir. Sebagai contoh, dalam kitab *Tafsīr al-Nūr*, al-'Allāmah Muḥsin Qarā'atī menggunakan ratusan hadis dari Rasulullah dan para imam sebagai rujukan ketika menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an. Bahkan, ia menggunakan juga kitab tafsir lain, seperti kitab *Nūr al-Šaqalayn*, sebagai rujukan.

Sejarah resepsi Al-Qur'an awal tidaklah hanya berupa pengaruh estetis Al-Qur'an dalam kehidupan komunitas muslim awal.<sup>145</sup> Tetapi adalah pula respons dari para pembaca dan pendengar bacaan Al-Qur'an berupa penginterpretasian terhadap maksud dan makna kosa kata tertentu dari Al-Qur'an yang dirasakan sangat membutuhkan untuk diberikan penjelasan yang lebih detail. Adapun untuk kasus ini, ketika itu hanya Nabi saw. sendiri yang menjadi rujukan dan sumber otentik untuk memberikan penjelasan makna dan maksud dari ayat-ayat Al-Qur'an.<sup>146</sup>

Sebagai contohnya yaitu pertanyaan para sahabat kepada Nabi saw. tentang makna QS. al-An'ām [6]: 82, "*wa lam yalbisū imānahum bi-ẓulmin*" (mereka tidak mencampur adukkan antara iman dan perbuatan zalim). Pertanyaan para sahabat tersebut berawal dari asumsi mereka yang berpandangan bahwa mereka merasakan diri mereka tidak bisa menghindarkan diri dari untuk tidak melakukan kezaliman, walau sekecil apa pun yang telah mereka perbuat. Nabi saw. lalu menanggapi bahwa yang

---

<sup>145</sup> M. Nur Kholis Setiawan, *Tuhan Maha Indah: Telaah Terhadap Efek Estetik al-Qur'an*, dalam al-Jāmi'ah Journal of Islamic Studies, Juni 2002.

<sup>146</sup> M. Husain al-Dzahabi, *Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, (Baghdad: al-Mustatsnā, t.t.), jilid I, h. 36.

dimaksud dengan kata *zulmin* dalam ayat tersebut adalah perilaku menyekutukan Allah (syirik), dengan mengutip korelasinya yang termuat dalam QS. Luqman [31]: 13, “*inna al-syirk la-zulm ‘azīm*”, (bahwasanya kemusyrikan itu merupakan perilaku zalim yang teramat besar). Selain itu terdapat lagi contoh lain yang serupa tentang penafsiran Nabi saw. adalah pada QS. al-Fath [48]: 26, “*wa alzamahum kalimat al-taqwā*”, (dan (Allah) mengharuskan kepada mereka kalimat taqwa). Terma taqwa dalam ayat ini dijelaskan Nabi saw. bahwa “kalimat tauhid” itu ialah pengakuan atas keesaan Allah yang Maha Tunggal.<sup>147</sup>

Walaupun Rasul saw. sudah menafsirkan beberapa ayat sebagaimana yang dicontohkan di atas, bukan pula artinya Nabi saw. melakukannya terhadap keseluruhan ayat-ayat yang terdapat di dalam Al-Qur’an. Sebaliknya, Nabi hanyalah menyampaikan interpretasi beliau untuk ayat-ayat tertentu saja. Bahkan sebagaimana yang diceritakan oleh Aisyah, perbuatan Nabi Muhammad itu sendiri adalah berdasarkan pengawasan dan petunjuk dari Allah melalui malaikat Jibril.<sup>148</sup> Interpretasi Al-Qur’an ini terus berlanjut hingga ke generasi-generasi berikutnya dari sahabat (generasi semasa dengan Nabi saw.), *tābi’īn* (generasi setelah Nabi saw.), *tābi’it tābi’īn* (generasi setelah *tābi’īn*) dan terus berlanjut hingga kini. Pada generasi sahabat misalnya, adalah khalifah yang keempat, ‘Aliy ibn Abī Ṭālib yang dapat dikategorikan sebagai tokoh yang luar biasa pada masa generasinya dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur’an yang diasumsikan sebagai penafsir yang melampaui zamannya. Mungkin jika asumsikan pada generasi kontemporer, maka ‘Aliy ibn Abī Ṭālib telah melakukan terobosan metodologis yang lebih maju. Hal ini dapat didasarkan pada ungkapan Ali yang menyatakan bahwa Al-Qur’an itu adalah teks bisu, teks yang tidak dapat berbicara, namun manusia yang sebagai pembacalah yang bisa membuat Al-Qur’an itu menjadi bisa berbicara. Al-

---

<sup>147</sup> Ahmad ibn Hanbal, *al-Musnad*, Jilid V, (Kairo: Dār al-Hadīṣ), h. 138

<sup>148</sup> al-Tabarī, *Jāmi’ al-Bayān fi Tafsīr al-Qur’ān*, jilid I, (Cairo: al-Maktabah al-Āmiriyya, 1312), 21; al-Qurtubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*, jilid I, (Beirut: Dār al-Fikr, 1945), h. 31; Ahmad Amīn, *Ḍuhā al-Islām*, jilid II, Matba’ al-Lajnah al-Ta’līf wa l-Tarjamah wa l-Nasyr, 1933), h. 138.

Qur'an hanyalah berupa teks tulisan yang terhimpun dalam mushaf, teks tersebut adalah bisu, namun kemudian manusialah yang mampu merubahnya menjadi bisa berbicara.<sup>149</sup>

Menurut al-Jāhiz,<sup>150</sup> makna itu baru dapat dikoneksikan dengan yang lain jika ia hadir melalui sebuah medium, tidak terkecuali lisan atau pun tulisan. Namun sebaliknya, jika tanpa medium tersebut maka tidak ada jaminan makna teks itu akan dapat terpenuhi. Terkait dengan Al-Qur'an yang dijadikan sebagai media antara Tuhan dan manusia, al-Jāhiz mayakini bahwa di situ ada relasi yang teramat dinamis antara Al-Qur'an dan pembacanya. Bagi al-Jāhiz, relasi yang dinamis tersebut telah tergambarkan di dalam *dalālah* sebagaimana yang termuat di dalam Al-Qur'an al-Karim.

Al-Jāhiz menemukan arti penting pilihan kata yang dipergunakan Al-Qur'an dalam membangun komunikasi makna ketika ia membandingkannya dengan syair-syair Arab masa Jahiliyah dan Islam. Baginya, hanya Al-Qur'an yang memiliki karakter tutur yang tidak pernah *muspro*. Sebagai contoh yaitu kata *maṭar* dan *gayṣ* kedua kata ini berdenotasi pada hujan. Menurut Al-Jahiz kesalahan yang dilakuakn oleh para sastrawan Arab adalah mereka memperlakukan kedua kata tersebut sebagai kata yang bersinonim, sementara Al-Qur'an memakainya dengan penempatan yang berbeda. Kata *maṭar* dalam pemakaian Al-Qur'an juga selalu berhubungan dengan siksaan, seperti yang terdapat dalam QS. al-Nisā' [4]:102;

... وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أَدَىٰ مِنْ مَّطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرَضَىٰ أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ  
وَخُذُوا جُنُوحَكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا.

“...dan tidak mengapa kamu meletakkan senjata-senjatamu, jika kamu mendapat suatu kesusahan karena hujan atau karena kamu sakit, dan bersiap siagalalah kamu. Sungguh, Allah telah

---

<sup>149</sup> Ibn 'Asākir, *Tarjamah al-Imām 'Ali ibn Abī Tālib min Tārīkh Madīna Dimasyq*, jilid II, (Beirut: 1975), h. 486

<sup>150</sup> Hakan Özkan, Reviewed Work: *al-Jāhiz. A Muslim Humanist for Our Time* by Arnim Heinemann, John L. Meloy, Tarif Khalidi, Manfred Kropp, *Die Welt des Islams*, Vol. 55, Issue 1 (2015), 113-116, diakses melalui <https://www.jstor.org/stable/24893419> pada 04 Maret 2022.

menyediakan azab yang menghinakan bagi orang-orang kafir itu.”

Sementara penggunaan kata *gayṣ* dalam Al-Qur’an senantiasa dihubungkan dengan rahmat Tuhan.

Keempat teori fungsi bahasa Karl Buhler dan Jan Mukarovsky,<sup>151</sup> tersebut ditemukannya secara jelas dalam Al-Qur’an, yang masing-masing saling melengkapi. Misal, fungsi paparan acapkali berbarengan dengan fungsi ekspresif. Ini terlihat sekali ketika Al-Qur’an memberi penjelasan tentang statusnya sebagai teks bacaan yang menjadi petunjuk bagi orang-orang beriman. Begitu juga pada fungsi perintah, ini dapat ditemukan di berbagai ayat Al-Qur’an, khususnya pada perintah Tuhan kepada umat manusia untuk melaksanakan aturan-aturan-Nya. Begitu pula dengan fungsi puitis (dimensi keindahan sastra), ada banyak ditemukan di dalam Al-Qur’an tentang ini, yang secara langsung terasakan dalam susunan kata dan kalimatnya yang indah. Inilah fungsi yang sangat menonjol yang menjadi acuan kajian Navid Kermani Kermani, melihat adanya resepsi estetik yang dialami oleh pendengar para sahabat pada masa penabian, sebagaimana yang terjadi pada ‘Umar ibn Khaṭṭāb.<sup>152</sup>

---

<sup>151</sup> Dorothy Noyes, *Aesthetic Is the Opposite of Anaesthetic: On Tradition and Attention*, *Journal of Folklore Research*, Vol. 51, No. 2 (May/August 2014), 125-175, diakses pada 04 Maret 2022, melalui <https://www.jstor.org/stable/10.2979>.

<sup>152</sup> M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur’an Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta, eLSAQ, 2005), 75-76.



## BAB III

# TERORISME

### A. Istilah Terorisme

Dalam bahasa Indonesia terdapat istilah teroris dan terorisme, kata teroris disematkan pada orang atau pelaku, sementara terorisme adalah “Penggunaan kekerasan untuk menimbulkan rasa ketakutan dalam usaha mencapai tujuan (terutama politik)”<sup>1</sup>. Kata terorisme dalam bahasa Indonesia bukanlah kata murni yang lahir dari lisan Indonesia, namun kata ini merupakan serapan yang diadopsi dari bahasa Inggris yaitu kata *terrorism* dan *terrorist*, yang diartikan kengerian, dan *terrorist* diartikan seseorang yang memunculkan kengerian atau ketakutan kepada orang lain. Berbeda dengan bahasa yang menerjemahkannya dengan kata berbahasa Arab, yaitu *irhāb* dan *irhābiyyūn*. Kata *irhāb* berafiliasi pada aksi yang dilakukan, sementara *irhābiyyūn* berafiliasi pada orang atau pelaku.

Terorisme seringkali memiliki arti yang berbeda bagi orang yang berbeda. Ada banyak definisi terorisme, tetapi mengenai arti sebenarnya dari istilah tersebut sangat diperdebatkan di antara para akademisi dan pembuat kebijakan, dan perbedaan ini telah memengaruhi penelitian dan teori tentang topik tersebut. Adapun bagaimana seseorang mendefinisikan terorisme berdampak pada

---

<sup>1</sup> *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi V, Badan Pengembangan Bahasa dan Perbukuan Kemendikbud RI, 2016-2022, diakses melalui <https://github.com/yukuku/kbbi4>, pada 26 Maret 2022.

bagaimana peneliti mengukur dan memodelkan dasar teoritis terorisme.

Bermula secara etimologis, kata terorisme merupakan kata yang diadopsi dari bahasa Latin yaitu *terrere* yang dimaknai suatu yang menyebabkan orang gemetar. Dengan kalimat lain, terorisme dimaksudkan adalah sesuatu yang dapat membuat orang ketakutan karenanya.<sup>2</sup> Pada masa revolusi Prancis, dikenal istilah *le terreur*, yang dulunya digunakan untuk memberikan istilah dalam revolusi Prancis, suatu aksi dari pemerintahan yang semena-mena terhadap rakyat, bertindak kasar, dan brutal yang dikabarkan mengakibatkan korban jiwa mencapai sekitar 16-40 ribu orang tewas bahkan dikabarkan banyak kepala yang dipenggal, dengan dasar tuduhan melawan dan anti pemerintah.<sup>3</sup>

Berbeda dengan di Rusia yang sebaliknya menyematkan kata terorisme pada aksi dan gerakan dari mereka yang anti pemerintah, melakukan perlawanan terhadap pemerintah Rusia yang sedang berkuasa. Oleh sebab itu, kata terorisme sejak awalnya dipergunakan untuk menyebut tindakan kekerasan yang dilakukan oleh pemerintah atau sebaliknya terhadap pemerintah dari yang anti pemerintah.

Istilah dan konsep terorisme merupakan istilah dan konsep yang masih diperdebatkan dalam ilmu sosial. Ini disebabkan adanya banyak faktor yang selalu mengitarinya terutama faktor-faktor kepentingan, seperti politik dan ideologi. Grant Wardla,<sup>4</sup> berpandangan bahwa aspek moral adalah yang memberikan pengaruh pada pendefinisian terorisme. Sebab problem moral itu sangat terkait dengan realitas yang ada, yang dalam mendefinisikannya tidak terlepas dari persoalan adanya kekerasan yang dijustifikasi dan tidak. Sementara menurut P. Wilkinson, definisi terorisme didefinisikan sebagai suatu aksi atau perilaku

---

<sup>2</sup> M. Juergensmeyer, *Terror in The Mind of God*, (Tousand Oak, CA: Sage Publication, 2017), h. 2.

<sup>3</sup> Okwara, *Terrorism is The Highest State of Insecurity*, Vol. 5. No. 1, (IJSRSSMS, 2021), h. 20, Doi: 10.48028/iiprds/ijrssms.v5.i1.02.

<sup>4</sup> Grant Wardlaw, *Political Terrorism: Theory, Tactics and Counter-Measures*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), diakses melalui <https://www.cambridge.org/core/books/political-terrorism/> pada 23 Maret 2022.

teror yang dirancang dan dilakukan secara sistematis dan terorganisir oleh kelompok organisasi tertentu.<sup>5</sup>

Setelah peristiwa WTC Amerika Serikat, dalam pertemuan penting Organisasi Konferensi Islam yang diselenggarakan di Malaysia, tema terorisme termasuk tema yang paling hangat dibicarakan. Namun tetap saja pendefinisian terorisme yang akomodatif banyak kalangan, tetap saja gagal sebab lagi-lagi pendefinisian tersebut sulit untuk lepas dari faktor kepentingan politik dan ideologi, hingga sebagian pesertanya memilih tidak melakukan perumusan definisi dengan alasan hal tersebut merupakan bagian dari problem besar komunitas internasional. Hal lain juga sebab beberapa kasus terorisme yang ditampilkan senantiasa melibatkan umat Islam.

Untuk membuat klasifikasi dari sudut pandang pendefinisian, dapat dirumuskan dengan empat sudut pandang, yaitu dari perspektif akademisi, pemerintah, masyarakat umum dan perspektif teroris atau simpatisannya.<sup>6</sup> *Pertama*, umumnya para akademisi berpandangan lebih bersikap netral, hal itu disebabkan budaya akademik dengan rasa keingintahuan yang berbalutkan metodologi keilmuan yang relatif lebih baik, independen dan bebas dari segala tekanan dan kepentingan. Dari sini muncul pendefinisian terorisme dengan pemahaman sebagai suatu aksi kekerasan yang dilakukan secara terang-terangan atau tersembunyi oleh seseorang maupun sekelompok orang, penguasa maupun rakyat yang dilatarbelakangi oleh alasan politik, kriminal dan atau idiosinkratis.

*Kedua*, dari sudut pandang pemerintah atau penguasa, dalam mendefinisikan terorisme lebih cenderung ekstrim dalam memaknai istilah tersebut. Karena pemerintah berpandangan

---

<sup>5</sup> Philip R. Passante, *The Affect of Globalization on Terrorism*, University of New Haven, Agustus 2021, diakses pada 25 Juli 2022, melalui <https://digitalcommons.newhaven.edu/cgi/viewcontent.cgi>.

<sup>6</sup> Alex P. Schmid James J.F. Forest & Timothy Lowe, *terrorism Studies: a Glimpse at The Current State of Research (2020/2021)*, Jstor, Perspective on Terrorism, June 2021, Vol. 15, No. 3, h. 142-152, <https://www.jstor.org/stable/10.2307/27030887>; Alex Schmid, *Terrorism-The Definitional Problem*, Vol. 36, Issue 2, Case western Reserve, 2004, h. 375-419, diakses melalui <https://scholarlycommons.law.case.edu/> pada 26 Maret 2022

merekalah yang berhadapan, yang berkewajiban untuk memberantas tindakan terorisme tersebut. Schmid merujuk pada definisi terorisme yang dibuat oleh pemerintah Inggris—di tahun 1974 terkait pembedaannya dengan kriminalitas bahwa terorisme merupakan suatu tindakan yang menggunakan kekerasan dengan menimbulkan rasa ketakutan di tengah masyarakat demi mencapai tujuan politik.

*Ketiga*, mewakili masyarakat umum, meski tidak begitu representatif, berdasarkan definisi rumusan *Central Intelligence Agency* (CIA, 1980) bahwa terorisme adalah suatu tindakan ancaman bahkan aksi yang menggunakan kekerasan oleh seseorang atau pun sekelompok orang untuk tujuan perlawanan terhadap pemerintah dengan membuat rasa ketakutan dan keresahan di kalangan masyarakat.

*Keempat*, bagi kelompok teroris kontemporer mereka lebih cenderung tidak setuju dan menghindari labelisasi negatif dalam berbagai perspektif pendefinisian kata terorisme tersebut. Bagi mereka, sebagaimana *Revolutionary Commando Marinus van de Irlandia*, mendefinisikan terorisme dengan suatu bentuk perlawanan logis dan adil terhadap pemerintah yang berkuasa oleh rakyat atas ketidakadilan pemerintah yang kapitalis, rasis, dan imperialis.

Begitu beragamnya pendefinisian terorisme, sampai-sampai Walter Laqueur (1987) pernah berpandangan bahwa tidak ada atau mungkin sama sekali tidak pernah diperoleh definisi yang sangat komprehensif untuk terorisme itu. Sebab itu pula, menjadikan wajar jika kemudian tidak ada satu definisi terorisme pun yang diterima secara umum atau keseluruhan.<sup>7</sup>

Setiap orang memahami tentang istilah terorisme dengan pengertian yang berbeda-beda dalam banyak aspek terlebih dari aspek ruang gerak dan motifnya. Hingga mereka yang membangun argumentasi untuk sebuah definisi terorisme tersebut senantiasa berada dalam lingkaran kepentingan dan tujuan-tujuan yang diinginkan. Oleh sebab itu, suatu kewajaran jika definisi yang diusungpun secara garis besar merupakan refleksi dari berbagai bentuk kepentingan yang menyelubungi diri mereka

---

<sup>7</sup> John Horgan, *The Psychology of Terrorism*, (London and New York: Routledge, 2005), h. 137.

yang menyatakan definisi tersebut, baik budaya, sosial maupun politik.<sup>8</sup>

Dengan berbagai definisi etimologis dan terminologis di atas, menunjukkan bahwa definisi terorisme secara umum merupakan suatu tindakan aksi yang dilakukan dalam bentuk ancaman kekerasan yang dapat menakut-nakuti, memunculkan ketegangan dan rasa gemetar dengan bentuk aksi apapun termasuk pembunuhan demi mencapai tujuan tertentu.

## **B. Sejarah Terorisme dan Terorisme Keagamaan**

Secara umum terorisme berkembang diawali dengan paham yang fanatik atas sebuah aliran atau kelompok yang kemudian berubah menjadi sebuah aksi pembunuhan, baik itu dilakukan oleh perorangan maupun secara berkelompok terhadap tirani penguasa yang dianggap tidak adil dan atau tidak sesuai dengan pandangan mereka. Pada dasarnya segala bentuk tindakan pembunuhan dan ancaman keamanan terhadap individu atau kelompok dalam bentuk apapun itu sudah dapat dinamakan sebagai bentuk murni dari aksi terorisme.

Namun, jika kembali ke sejarah yang lebih lagi, pada dasarnya praktek tindakan terorisme itu sudah sejak lama terjadi, yaitu sekitar 66 atau 67 tahun sebelum Maschi, yang ditandai perlakuan ekstrim Yahudi dengan melakukan aksi teror, termasuk di dalamnya pembunuhan terhadap orang-orang Romawi yang melakukan pendudukan di wilayahnya (diperkirakan di wilayah yang dipersengketakan oleh Israel dan Palestina sekarang). Sejak saat itulah, aksi-aksi terorisme di berbagai belahan dunia yang melibatkan banyak orang dari beragam etnik dan agama pun terus terjadi hingga sekarang.<sup>9</sup>

Bahkan jika semakin kembali lagi jauh ke belakang, apa yang telah terjadi dalam kesejarahan manusia awal, di mana

---

<sup>8</sup> Valerie Hase, *What is Terrorism (According to The News)*, 2021, h. 3, <https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/1464889211017003>, diakses pada 26 Maret 2022.

<sup>9</sup> Javier Jordan, *An Analisis of The Jacish Roman War (66-73) Using Contemporary Insurgency Theory*, Journal Homepage, Vo. 31, 2020, diakses dari <https://doi.org/10.1080/09592318.2020.1764710>, pada 25 Juli 2022.

putra-putra Nabi Adam a.s. saling bertikai hingga menjadi catatan awal peristiwa pembunuhan sesama manusia, ini juga dapat dikatakan sebagai tindak teror yang dilakukan Qabil kepada saudaranya Habil, dengan latar belakang pandangan bahwa Habil dianggap sebagai penghambat tujuan. Berbagai bentuk teror secara umum telah dijadikan sebagai alat untuk mengintimidasi lawan. Mereka yakin bahwa dengan cara kekerasan dapat mengintimidasi musuh atau lawan hingga merasa takut dan menjadi mempermudah untuk mencapai tujuan. Dengan demikian lebel terorisme menjadi mengarah pada makna yang mencerminkan makna negatif bagi mereka yang dijuluki teroris.

Diperkirakan pula bahwa aksi-aksi terorisme telah mewarnai sejarah kemanusiaan mulai dari Caligula (37-41 SM) dan Kaisar Tiberius (14-37 SM)<sup>10</sup> yang telah mempraktekkan tindak terorisme dengan cara menyingkirkan, membuang, dan merampas harta serta menghukum lawan politik. Sama juga dengan Robertspierre (1758-1794) yang telah melakukan tindakan teror pada revolusi Prancis,<sup>11</sup> kelompok rasis Ku Klux di Amerika Serikat, Hitler di Jerman dan sebagainya.

Terorisme muncul pada akhir abad ke-19 dan menjelang terjadinya Perang Dunia I, terjadi hampir di seluruh belahan dunia. Sejarah mencatat pada tahun 1890-an bagaimana aksi terorisme di Armenia melawan pemerintah Ottoman Turki, yang berlanjut pada aksi pembunuhan massal kepada warga Armenia dalam Perang Dunia Pertama. Taktik inilah yang kemudian diadopsi oleh gerakan-gerakan separatis pada pasca Perang Dunia II. Pada dekade tersebut, aksi terorisme diidentikkan sebagai bagian dari aksi gerakan sayap kiri yang berbasiskan ideologi dengan berkeyakinan bahwa itulah cara yang paling efektif untuk melakukan revolusi politik maupun sosial, dengan cara membunuh orang-orang yang berpengaruh.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> Matthew Bunson, *Encyclopedia of The Roman Empire*, 2003, dipublikasikan dalam bentuk digital di <https://www.academia.edu/37871607>, Agustus 2020.

<sup>11</sup> Markus J. Prutsch, *Caesarism in The Post-Revolutionary Age*, (London: Bloomsbury Academic, 2020).

<sup>12</sup> Sinan Dincer, *The Armenian Masseur in Istanbul (1896)*, Des. 2013, <https://www.researchgate.net/publication/292875198>, h. 20-25, diakses pada 25 Juli 2022.

Berlanjut pada dekade 1930-an, definisi terorisme terus mengalami pergeseran arti. Di era ini terminologi terorisme sudah mulai tidak lagi dipahami sebagai gerakan revolusi anti pemerintah dengan kekerasan, tetapi lebih sering bergeser pada sebaliknya, kepada bentuk represi negara kepada rakyatnya. Di sini terorisme berubah menjadi tindakan *pressing* dari pemerintah yang otoriter terhadap masyarakat, seperti yang terjadi rezim Fasisme di Italia, Nazi di Jerman dan Stalinis di Rusia.<sup>13</sup>

Tidak berhenti di era Perang Dunia Pertama, pada Perang Dunia Kedua terminologi terorisme pun juga kembali mengalami perubahan. Terorisme disematkan kepada kelompok revolusi kekerasan yang melakukan perlawanan terhadap kolonialisme di Asia, Afrika dan Timur Tengah. Lahirlah istilah Pejuang Kemerdekaan—sebagaimana di Indonesia—yang secara politis memperoleh pembenaran terutama dari kalangan pro-nasionalis di era ini, istilah terorisme di masa ini terus dipandang dalam konteks sebagai aksi revolusi hingga 1970-an.

Kedua perspektif di atas merupakan pembacaan tentang kesejarahan terorisme yang menganalisis dari aspek pelaku, antara negara (pemerintah) dan rakyat. Pada dasarnya aksi terorisme tidak dapat selamanya diidentikkan kepada aksi pembebasan nasional atau perlawanan politik belaka, dan bahkan tidak hanya berhubungan dengan simbol kenegaraan seperti militer dan elit politik dan sebagainya. Sebalik itu juga aksi kekerasan yang dilakukan oleh kekuatan yang berkuasa terhadap kelompok atau individu sipil yang dianggap bersalah demi tujuan tertentu dan demi resistensi sistem adalah merupakan tindakan terorisme.

Meskipun aksi terorisme itu sangat mungkin dilakukan oleh satu orang, namun biasanya aksi ini telah dirancang dalam suatu jaringan kerjasama (*network*) di satu organisasi atau lebih. Untuk jaringan yang lebih dari satu organisasi ini dengan satu misi dan satu kepentingan yang sama menjadikan aksi yang mereka lakukan lebih tidak kenal kompromi lebih berani dan terbuka

---

<sup>13</sup> Vladimir Sazonov, *Case Study: Estenia Molotov Ribbentrop Pact, World War II and Soviet Legacy* dalam *Falcivication of History as a Tool of Influence* (ed. Lingvobalt, et.al.), (Latvia: Nato Starcom Coc, 2020), h. 18-28, diakses dari <https://www.academia.edu/6109755>, pada 17 Agustus 2022.

melakukan penyerangan ke tempat-tempat umum. Bahkan dalam satu kasus pelaku aksi lapangan tidak saling mengenal, tetapi mereka masih berada di lingkaran dan jaringan kerjasama dalam satu tujuan atau mungkin satu pimpinan tertinggi. Inilah yang kemudian dikenal dengan sebutan aplikasi sistem sel, yang dipraktekkan di banyak organisasi tersembunyi untuk melakukan perlawanan untuk tujuan politik maupun lainnya.

Sangat beralasan jika dikatakan bahwa tindakan terorisme itu muncul sebab sebagai bentuk perlawanan dari ketidakadilan yang tampak dan dirasakan, penindasan yang dilakukan oleh seseorang, sekelompok orang atau pemerintah. Sebab semua aksi terorisme itu merupakan bagian dari perilaku manusia yang muncul bukan berasal dari ruang hampa. Dia muncul dari berbagai sebab yang mengitarinya, ia muncul sebagai respons dan reaksi dari banyak faktor yang melatarbelakangi. Oleh sebab itu terorisme sangat berkaitan erat dengan realitas dan dinamika dari berbagai problem yang datang dari internal maupun eksternal pelaku, individual maupun kolektif. Sebagaimana aspek ideologis yang berperan memberi pengaruh penting dari berbagai aksi teror, ideologi tidak hanya sebagai kekuatan awal namun juga merupakan kerangka moral yang mereka pegang kuat sebagai pedoman.<sup>14</sup>

Ideologi merupakan salah satu lensa fokus bagi para teroris untuk melihat dunia sekitar mereka. Dengan ideologi pula mereka membuat kategorisasi identitas musuh yang harus diperangi dan membangun argumentasi pendukung sebagai alasan pembenaran atas objek pilihan aksi mereka. Ideologi dapat berbentuk konsep yang dibuat dan dirumuskan sendiri, atau bisa saja ideologi itu merupakan hasil adopsi dan pengembangan dari ideologi budaya bahkan agama yang kemudian dijadikan ideologi mereka. Padahal belum tentu juga sepenuhnya menjadi dasar keputusan tindakan teroris, bisa saja justru sebaliknya potensi ideologi yang dipandang mapan, di suatu komunitas diadopsi dan dipergunakan oleh kelompok teroris sebagai justifikasi untuk mencapai tujuan. Di sini perlu banyak aspek yang perlu dikaji lebih mendalam

---

<sup>14</sup> Caron E. Gentry, *Misogynitic Terrorism; It has Always been Here*, Vol. 15, No. 1, (Routledge, 2022), h. 209-224, diakses pada 27 Maret 2022 melalui <https://doi.org/10.1080/1753913>.

termasuk yang tidak kalah penting adalah faktor-faktor yang berperan ikut memengaruhinya seperti hukum yang diskriminatif, politik yang timpang, ekonomi yang tidak merata, psikologis, dan sebagainya.<sup>15</sup>

Karena itu peran ideologi dalam melahirkan tindak terorisme pada tingkat individu sebagai minimal atau bahkan tidak ada sama sekali memiliki peran dalam memengaruhinya. Namun, sementara pengadopsian ideologi bagi kelompok aksi terorisme sendiri bisa menyebabkan orang untuk terlibat dalam terorisme, perannya dalam proses ini—di mana dan kapan tepatnya itu—menjadi relevan.<sup>16</sup>

Tanpa mengecualikan aksi-aksi teror umum lainnya, terdapat beberapa perspektif yang mengkonotasikan pada agama atas aksi-aksi teror yang dilakukan oleh para teroris. Hal ini disebabkan salah satunya adalah sebab adanya ruang teks agama yang berpotensi untuk diinterpretasikan pada tujuan legitimasi aksi dan tujuan teror atau keterbatasan kompetensi dan pembatasan ruang gerak interpretasi yang hanya terbatas pada makna leterlek teks agama. Karena itu terorisme dengan simbol agama sekalipun tidak akan terlepas dari faktor-faktor lain yang lebih menjadi pemicunya.

Sebagaimana James Jones, menurutnya bahwa terorisme keagamaan itu tidaklah murni, hanya dilatarbelakangi oleh faktor yang bersifat keagamaan saja, namun juga dilatarbelakangi oleh faktor-faktor lain, bahkan sangat mungkin bahwa semua perilaku terorisme yang ada di tengah masyarakat, termasuk terorisme yang mengatasmakan agama sekalipun adalah merupakan suatu sangat multi faktor dan dimensi.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Alexander Meleagrou, *Rice of The Reactionaries: Comparing The Ideologies of Salafi-Jihadism and White Supremacist Extremism*, Program on Extremism, NCITE, 2021, h. 8, diakses pada 27 Maret 2022 melalui <https://www.extremism.gwu.edu/sites/g/files/zaxdzs2191>.

<sup>16</sup> Clubb and Mcdaid, *The Causal Role of Ideology and Cultural System in Radicalisation and Deradicalisation*, *Journal of Critical Realism*, 2018, diakses melalui doi: <https://www.doi.org/10.1080/14767430.2019>, pada 27 Maret 2022.

<sup>17</sup> Alex P. Schmid, *Conceptual Issues (Definition, Typologies and Theories)*, h. 13-36, diakses dari

Magnus Ranstrop, menilai terorisme keagamaan itu tidak semata memiliki motif agama, tetapi sangat bercampur dengan motif politik, sebab aksi teror tersebut tidak dapat terlepas dari adanya pertimbangan politik praktis yang menyertai dan mewarnai kondisi dan konteks lingkungan.<sup>18</sup>

Bagi Sedgwick terorisme keagamaan manapun termasuk al-Qaeda sekalipun, tetap saja ada bercampur antara motif politik sekaligus motif keagamaan di dalamnya, bahkan lebih cenderung kepada tujuan politik. Untuk berusaha membedakannya dia membagi kepada dua tujuan, yaitu tujuan langsung (*immediate objective*) dan tujuan akhir (*ultimate aim*).<sup>19</sup>

Ilmuwan yang banyak membicarakan hubungan agama dengan terorisme adalah David C. Rapoport. Ia telah lama mengatakan bahwa agama adalah kekuatan pendorong timbulnya kekerasan yang dikatakan sebagai terorisme. Hal itu disebabkan antara lain adalah semangat dan militansi keagamaan yang tertanam mampu mempertahankan aksi terorisme untuk masa yang relatif panjang, meskipun harus berhadapan dengan tantangan-tantangan yang luar biasa, antara lain seperti kelompok Tugs, yaitu sebuah sekte dalam agama Hindu, yang mampu bertahan lebih kurang selama 6 abad (antara abad ke-7 hingga abad ke-13), Assassins (*Nizāriy*, sebuah sekte Syi'ah 'Ismā'īliyah), bertahan hingga mencapai 2 abad, yaitu sejak 1090 hingga 1275, dan Zealots-Sicarii (sebuah aliran dalam agama Yahudi), bertahan hingga 27 tahun, yaitu sejak tahun 66 hingga 73 M).<sup>20</sup> Secara historis, kelompok-kelompok tersebut

---

<https://icct.nl/app/uploads/2021/10/Chapter-2Handbook-pdf>, pada 27 Maret 2022.

<sup>18</sup> Magnus Ranstrop, *Terrorism in The Name of Religion*, Journal International Affairs, Vol. 50, No. 1, 1996, h. 2, diakses pada 27 Maret 2022 melalui <https://www.ciaonet.org/wps/ram01/>.

<sup>19</sup> Mark Sedgwick, *al-Qaeda and The Nature of Religious Terrorism*, Vol. 16, Issue 4, 2004, h. 795-814, diakses dari <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09546550590906098>, pada 27 Maret 2022.

<sup>20</sup> *Pertama*; anggota kelompok Tugs mempunyai kebiasaan mencegat bahkan menjerat leher para pejalan yang sedang melintas, dengan maksud agar korban tidak mengalami pendarahan demi menjaga darah untuk persembahan kepada dewa Kali yang juga dikenal dengan nama lain yaitu

---

dewa Durga, Bhavani dan Devi, yaitu dewa teror dan perusak yang mereka sembah. Mereka berkeyakinan, bahwa persembahan kesegaran darah untuk persembahan kepada dewa tersebut merupakan kewajiban mereka kepada para dewa sebagai bentuk penjagaan keseimbangan hidup mereka. Selain juga lebih sering mereka melakukan teror memperlambat kematian korban dengan terus membuat rasa sakit yang lama sebagai bentuk mempertontonkan rasa sakit demi tujuan menyenangkan dewa teror tersebut. Meskipun ritual mempertontonkan rasa sakit korban sengaja dilakukan di hadapan dewa Kali, namun ritual ini tidak diharuskan dipertontonkan atau ditonton oleh orang banyak, cukup antara eksekutor korban dan dewa saja cukuplah bagi Tugs, sebab yang utama bukan mempertontonkan dihadapan orang banyak, tetapi mempertontonkan derita dan rasa sakit korban di hadapan dewa Kali inilah yang utama. *Kedua;* kelompok Assassins (sempalan Syiah Isma'iliyyah Nizari) yang mempunyai tujuan ganda yaitu politik sekaligus agama. Aksi kekerasan maupun teror yang dilakukan kelompok ini diyakini merupakan bentuk implementasi kewajiban terhadap agama, untuk memurnikan ajaran agama yang dianut, dengan membangun sistem pemerintahan dan kemasyarakatan yang terintegrasi antara agama dan politik. Hal ini juga diyakini sebagai bentuk langkah pra-kondisi menyambut kedatangan seseorang yang paling dinanti, imam Mahdi. Jika Tugs hanya mengharuskan tiga unsur yang harus ada dalam aksi, maka Assassins menambahkan yang unsur keempat yaitu audiens. Harus ada keikutsertaan masyarakat sebagai bagian yang harus bersimpati, untuk ini di depan khalayak mereka tidak segan melakukan aksi membunuh orang-orang yang dianggap paling bertanggungjawab dalam menghalangi dakwah dan mengabaikan diri dari ketentuan aturan agama. Upaya memperoleh simpati itu antara lain mereka lakukan dengan melakukan pergerakan di keramaian dengan bersenjatakan seadanya, dengan harapan mereka ditangkap dan kemudian dibunuh. Hingga ketika akan ditangkap sama sekali tidak berusaha melarikan diri, sebab bagi mereka hal itu dianggap memalukan. Terlebih mereka berkeyakinan bahwa walaupun mereka terbunuh, mereka akan termasuk kelompok orang yang beruntung, mati dalam keadaan *syahid*. Misi inilah yang kemudian mereka namakan *jihad*, sebuah perjuangan dan pengorbanan yang akan membuat mereka terbebas dari semua rasa bersalah dan dosa yang selama ini mereka pikul, dengan keterbebasan dari dosa inilah mereka berkeyakinan akan memperoleh surga sebagai ganjaran atas perjuangan dan pengorbanan yang telah dilakukan. Keyakinan yang semacam ini pula yang ada pada para pelaku bom bunuh diri dan para eks narapidana teroris dalam pengakuan mereka. *Ketiga;* kelompok Sicarii (*degger men*), dari komunitas Yahudi yang melakukan aksi menggunakan senjata tajam sejenis pisau pendek yang dinamai sica tersembunyi di balik jubah mereka. Sicarii biasa melakukan aksi mereka ini tidak secara terang-terangan, membunuh pasukan Romawi dan

dikategorikan sebagai pendahulu aksi-aksi terorisme keagamaan dalam sejarah dan sering dideskripsikan sebagai model bagi terorisme keagamaan di masa modern. Dari ketiga kelompok ini, kelompok Tugs dapat dikategorikan sebagai kelompok yang mempunyai motivasi dan tujuan yang bersifat keagamaan, sebab tidak ada problem ekonomi dan tuntutan politik yang mereka ajukan. Hingga dapat dikategorikan bahwa kelompok Tugas merupakan kelompok teroris keagamaan murni, sedangkan kelompok Assasins dan Sicarii kelompok teroris dengan tujuan ganda keagamaan sekaligus pula politik.<sup>21</sup>

Dengan berbagai teori tentang faktor penyebab aksi terorisme keagamaan, sangat mungkin agama juga berpotensi dijadikan alasan oleh pelaku dalam membuat keputusan aksi mereka, tetapi agama juga bukanlah satu-satunya yang mendasari faktor aksi kekerasan maupun terorisme keagamaan. Namun dengan posisi strategis agama di mata penganutnya, agama tentu dapat menjadi sebuah motivasi rasional bagi para pelaku terorisme. Terorisme agama pun menjadi suatu yang rasional yang telah pernah ada jauh sebelum zaman modern. Agama sangat berpotensi dijadikan kekuatan motivator yang sangat luar biasa, yang mampu membuat setiap siapa saja, terutama penganutnya mampu dan bersedia membunuh atau terbunuh demi agama yang mereka pahami.

Diakui atau tidak, bahwa dari berbagai perkembangan yang paling menarik adalah adanya tindakan-tindakan terorisme demi mendukung tujuan-tujuan mereka telah membuat bangunan justifikasi terma teologis keagamaan. Inilah yang diistilahkan oleh Raport sebagai teror suci (*sacred terror*). Dengan berani ia

---

orang-orang Yahudi yang diyakini telah bergabung bekerjasama dengan Romawi. Kelompok yang berpusat di Yerusalem ini memiliki motif yang didasari oleh keyakinan bahwa mereka tidak akan mencapai tujuan jika masih tetap menjadi bagian dari Romawi. David C. Rapoport, *Terror and The Messiah: an Ancient Experience and Same Modern Parallels*, dalam *The Morality of Terrorism: Religious and Secular Justification*, (New York: Columbia University Press, 1982), h. 660-672. Diakses pada 22 Agustus 2022, melalui <https://www.recerat.cat/bitstream/handle/2072/377665/>

<sup>21</sup> Mario Taboso Buezo, *Terrorism and Counterterrorism*, (Catalonia, Mollet del Valles, 2020), diakses pada 25 Juli 2022, melalui <https://www.recerat.cat/bit.strem/handle/2072/377665>.

mengatakan bahwa kasus-kasus seperti ini lebih menonjol terjadi di kalangan umat Islam, baik dari kelompok *Sunniy* maupun *Syī'iy*.<sup>22</sup>

Kembali lagi ke sejarah silam umat Islam bahwa aksi-aksi kekerasan telah terjadi di kalangan umat Islam periode awal pasca-kenabian, yaitu dilema *takfīriy*<sup>23</sup> di kalangan umat Islam. Istilah *Takfīr*, yang dimaknai dengan anggapan kafir atau keluar dari Islam kepada kelompok lain, bukan merupakan kasus baru dalam sejarah Islam. Hal ini telah ada sejak abad pertama hijriyah, setelah perang Şifīn (37 H/658 M) pada masa Khalifah 'Aliy ibn Abī Ṭālib. Konflik 'Aliy ibn Abī Ṭālib dengan Mu'āwiyah ibn Abī Sufyān yang berujung perang Şifīn ini dan berlanjut dengan perundingan antara keduanya, memunculkan kelompok Khawārij.<sup>24</sup>

Khawārij menggugat 'Aliy ibn Abī Ṭālib, karena mau berunding dan melakukan *arbitrase (taḥkīm)* dengan Mu'āwiyah bin Abī Sufyān. *Arbitrase* terjadi dalam konteks perang Şifīn, antara kelompok Ali bin Abi Ṭālib dengan kelompok Mu'āwiyah bin Abi Sufyān sebagai hasil dari pertikaian politik pasca kematian Khalifah Usmān bin 'Affān. Sebagaimana di dalam sejarah, ketika 'Ali menjadi khalifah terpilih ia pun harus menghadapi banyak tantangan dari kalangan sahabat pesaing yang juga menginginkan jabatan khalifah. Mu'āwiyah adalah termasuk salah seorang di antaranya—yang saat itu menjabat sebagai Gubernur Damaskus—tidak mengakui Ali sebagai khalifah. Terlebih tuntutananya agar Ali menghukum berat pembunuh khalifah 'Usmān ibn 'Affān, tuntutan bukan malah ditindaklanjuti Ali tetapi justru malah mengangkat memberikan jabatan Gubernur kepada salah satu pemuka pemberontak dari Mesir yang memprovokasi pembunuhan 'Usmān ibn 'Affān

---

<sup>22</sup> Rapoport, *Terror and Messiah...*, h. 103.

<sup>23</sup> Najah al-'Asyriy, *al-Takfīriyyūn min al-Khawārij ilā Dā'asy*, (Kairo: Maktabah al-Jazīrah al-Warad, 2017).

<sup>24</sup> As-Sahrastāniy, *al-Milal wa an-Niḥal*, (Beirut: Dār al-Kutub 'Ilmiyyah, Tanpa Tahun), h. 1.

sebagai Gubernur Mesir, yaitu Muḥammad ibn Abī Bakr, yang kebetulan juga merupakan anak angkat ‘Aliy ibn Abī Ṭālib.<sup>25</sup>

Putusan itu dikaitkan oleh Khawārij dengan persoalan keagamaan, karena itu mereka beranggapan bahwa ‘Aliy ibn Abī Ṭālib telah kafir sebab telah membuat keputusan yang tidak sesuai dengan hukum Allah. Tentu pengkafiran tersebut tidak hanya kepada ‘Aliy ibn Abī Ṭālib saja, tetapi juga kepada Mu‘āwiyah bin Abī Sufyān dan para pengikutnya.<sup>26</sup>

Maka sejak itu klaim pengkafiran ini terus berlanjut, mewarnai perjalanan sejarah umat Islam hingga kini. Lebih memperhatikan lagi, mereka tidak berhenti sampai klaim pengkafiran saja, tetapi berlanjut hingga kepada aksi kekerasan, membunuh orang-orang yang berseberangan pemikiran dengan mereka, orang yang mereka klaim sebagai orang kafir tersebut.<sup>27</sup>

Klaim pengkafiran ini semakin meningkat dan berkembang di separuh kedua abad ke-20, di mana ini tidak hanya antar individu dan kelompok kecil, namun juga berkembang menjadi pengkafiran kepada pemerintah yang dipandang tidak memberlakukan hukum syari’ah. Kekafiran negara ini diklaim sebagai *ṭāgūt* yang harus diperangi, dengan dalih *lā ḥukma illā li al-lāh* (tiada hukum, kecuali hukum Allah). Sebagai contoh yang dikenal dengan sebutan *al-Fanniyyah al-‘Askariyyah* di Mesir, sebab melakukan tindakan penyerangan ke kampus *Kulliyah al-Fanniyyah al-‘Askariyyah* (Fakultas Teknik Militer) pada tahun 1974. Kemudian *Tanzīh al-Jihād*, yang bertanggungjawab atas pembunuhan Anwār Saddāt pada tahun 1981.<sup>28</sup>

Pandangan serupa juga dapat ditemukan di banyak literatur rujukannya, seperti ‘Abd al-Salām Faraj yang memandang hukum syari’ah Itu merupakan suatu kemestian yang wajib diterapkan,

---

<sup>25</sup> al-Ṭabariy, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulk*, (Bairut: Dār al-kutub al-‘Ilmiyyah, 2014), diakses melalui <https://www.noor-book.com/> pada 27 Maret 2022.

<sup>26</sup> Muchlis M Hanafi, *Moderasi Islam, Menangkal Radikalisasi Berbasis Agama*, (Jakarta: Ikatan Alumni Al-Azhar Cabang Indonesia dan Pusat Studi Al-Qur'an, 2013), Cet. 1, h. 126.

<sup>27</sup> Muḥammad Maṭar Sālīm ibn ‘Ābid Ka’biy, *Aṣar al-‘Anf fi al-Turūṣ al-Islāmiy*, (Damaskus: Dār al-Qalam, 2010), cet.1, h. 31.

<sup>28</sup> Hīlāl Muṣṭafā, *al-Islām al-Siyāsīy*, (Kairo: Markaz al-Dirāsāt al-Siyāsah wa al-Istirātijīyah bi al-Aḥrām, 1992), cet. 1, h. 139

sebab jika tidak diterapkan maka negara tersebut tergolong sebagai *dār al-Kufr* (negara kafir), sebagaimana perbedaan yang *dār al-Islām* dan *dār al-Kufr* yang dijelaskan oleh imam Abū Ḥanīfah, dan juga dengan mendasarkan argumentasi pada QS. al-Mā'idah [5]: 50. Dengan dasar pemahaman ini pula Faraj menjustifikasi keharusan memerangi dan membuat perlawanan kepada negara hingga hukum syari'ah diterapkan.<sup>29</sup>

Kemudian berdasarkan pendapat Ibnu Taimiyah yang dirujuk, Faraj memahami bahwa siapa pun yang tidak mengikuti syariat Islam atau sebaliknya justru malah mengikuti syariat yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw., berarti ia dihukum sebagai orang kafir. Termasuk para pemimpin negara yang berpenduduk mayoritas muslim yang bekerja sama dengan negara-negara kafir. Sebagaimana penduduk Mardin yang harus diperangi karena telah bekerja sama dengan Tartar, mereka sudah diklaim sebagai orang kafir meskipun mereka menjalankan kewajiban diri sebagai umat Islam.<sup>30</sup>

Begitu pula dalam pemahamannya, meskipun berstatus orang yang beragama Islam, tetapi tidak melaksanakan kewajiban utama seperti shalat, zakat, puasa serta tidak menjauhi larangan Allah, berarti mereka itu juga harus diperangi hingga mereka kembali lagi menjalankan semua kewajiban tersebut dan tidak melakukan segala yang Allah larangan, sebagaimana khalifah Abū Bakr yang disetujui oleh 'Umar ibn Khaṭṭāb membuat keputusan untuk memerangi orang yang tidak mau membayar zakat dan murtad.<sup>31</sup>

Ibnu Taimiyah adalah termasuk ulama klasik yang dijadikan rujukan oleh kebanyakan mereka yang bergaris keras dan berpaham ekstrimisme dan terorisme, terlepas dari metode dan faktor yang melatarbelakangi mereka dalam memahami konsep jihad Ibnu Taimiyah. Sebagaimana Aziz Sachedina yang berpandangan bahwa konsep jihad para ulama termasuk Ibnu Taimiyah saat itu sangat dipengaruhi oleh faktor kondisi politik

---

<sup>29</sup> Muḥammad 'Abd al-Salām Faraj, *al-Jihād: al-Faṭāwah al-Gā'ibah*, (Palestina: Maktabah Faliṣṭī al-Muṣawwarah, 1981), h. 5.

<sup>30</sup> Ibnu Taimiyah, *al-Fatāwā al-Kubrā*, (Bairūt: Dār Kutub al-'Ilmiyyah, 1987), juz 3, h. 544, diakses melalui <https://www.noor-book.com/> pada 28 Maret 2022; Faraj, *al-Jihād...*, h. 11-13.

<sup>31</sup> Ibnu Taimiyah, *al-Fatāwā...*, 535; Faraj, *al-Jihād...*, h. 12.

yang sedang berlaku. Seperti pandangan Ibnu Taimiyah tentang kekuasaan politik yang penting dipegang, sebab tatanan Islami hanya dapat dengan mudah direalisasikan jika kekuasaan politik dipegang oleh umat Islam.<sup>32</sup>

Ada tiga yang disebutkan Azra sebagai tokoh rujukan paham radikalisme dan fundamentalisme Islam, yaitu al-Maudūdi, Sayyid Quṭb dan Ḥasan al-Bannā, sebab nama-nama tokoh ini merupakan yang sering disebut oleh mereka termasuk beberapa referensi yang diterjemahkan dan artikel karya Aman Abdurrahman, nara pidana teroris Indonesia.<sup>33</sup> Al-Bannā menurut Azra merupakan tokoh kulminasi dari neo salafisme, yang diklaim sebagai tokoh pertama yang menekankan program aksi komprehensif yang terumuskan secara baik. Al-Bannā adalah tokoh yang tidak anti modernis, justru ia merekonsiliasikan antara dunia modern dan Islam, pemahannya di Timur Tengah terus berkembang yang selanjutnya menjadi sebuah organisasi Ikhwanul Muslimin (IM) di Syiria, Lebanon, Pelestina, Jordania, Sudan dan Irak.<sup>34</sup>

Dari gagasan itu pula IM mendasarkan dua program utamanya pada tiga dasar, yaitu *pertama*, Islam merupakan sistem yang mampu berkembang sendiri, *kedua*, Islam terpancar dari sumber utama yang fundamental yaitu Al-Qur'an dan Hadis, *ketiga*, ajaran Islam berlaku untuk waktu yang panjang dan tempat yang menyeluruh. Sementara dua program IM dimaksud yaitu *pertama*, program internasionalisasi, di mana organisasi IM merencanakan membebaskan seluruh wilayah muslimin dari penguasaan asing, *kedua*, membangun kembali wilayah muslimin yang telah terbebaskan menjadi wilayah yang mandiri, terbebas dari intervensi asing dan menerapkan syariat Islam.<sup>35</sup>

Gagasan al-Banna setelah berakhir masanya, tidak berhenti sampai di situ, justru malah menjadi lebih baik dari sebelumnya sebagai organisasi fundamentalis dengan hadirnya Sayyid Quṭb, tokoh yang berpendidikan modern di Timur Tengah bahkan

---

<sup>32</sup> Azyumardi Azra, *Transformasi Politik Islam: Radikalisme, Khalifatisme dan Demokrasi*, (Jakarta: Prenadamedia, 2016), h. 141-142.

<sup>33</sup> Aman Abdurrahman, *al-Rasā'il al-Mufīdah*, (T.tp: Kumpulan Artikel dan terjemahan, T.Th).

<sup>34</sup> Azra, *Transformasi...*, h. 126.

<sup>35</sup> Azra, *Transformasi...*, h. 127.

pernah bermukim di Amerika kurang lebih dua tahun. Pengalamannya di Amerika justru membuatnya menjadi lebih fundamentalis dan anti modernis. Salah satu ide dan doktrin Sayyid Qutb yang kuat dianut oleh Ikhwanul Muslimin (IM) adalah “Jahiliyah modern”. Memang pada mulanya yang membangun konsep “Jahiliyah modern” ini adalah al-Maudūdiy, tokoh pendiri Jama’ah Islamiyah (JI) dan tokoh yang secara tegas mengutuk keras paham modernitas dan ketidaksesuaian paham ini dengan Islam menurutnya.<sup>36</sup>

Dari sekian banyak perkembangan pemikiran kelompok muslim garis keras adalah paham klaim pengkafiran yang tidak terhapuskan sejak awal sejarah kalam Islam, awal mula pertikaian dan perbedaan pandangan politik yang membawa pada klaim kafir dan terus pada tindakan kekerasan pembunuhan kepada umat Islam bahkan sahabat terdekat Nabi Muhammad. Apalagi kepada yang jelas non-muslim yang kemudian secara terang-terangan maupun tidak menginvasi dan mengintervensi kebijakan-kebijakan negara-negara berpenduduk mayoritas muslim. *Islamic State of Iraq and Syria* (ISIS) yang termasuk mengusung paham *takfiriy* ini yang terus meluas termasuk *takfiriy* ini juga terdapat dalam pemahaman para eks narapidana teroris Indonesia yang berhasil diwawancarai.

Sebagaimana invasi Amerika Serikat dan beberapa negara sekutunya dengan 150 ribu personil pasukan menduduki Iraq pada tahun 2003, yang sulit untuk dipungkiri menjadi faktor kondisi sosial-politik yang ikut memengaruhi bahkan menjadi penyebab utama paham tersebut semakin hidup. Hal ini semakin menjadikan tumbuh kembang kelompok perlawanan, terlebih alasan Amerika untuk tujuan penghancuran senjata pemusnah masal yang dimiliki Iraq tidak dapat terbukti. Justru yang tampak adalah pembentukan penguasa baru dari kelompok minoritas Syiah di Iraq, yang di bawah intervensi Amerika Serikat, ditambah lagi pemerintah boneka ini kata Asad berbuat kejam kepada pada pejuang yang juga merupakan rakyat Iraq.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> Azra, *Transformasi...*, h. 128.

<sup>37</sup> Muhammad Haidar Asad, *ISIS: Organisasi Teroris Paling Mengirikan Abad Ini*, (Jakarta: Zahira, 2014), h. 11.

Konflik di Timur Tengah yang berkepanjangan, antara Irak dan Iran yang kemudian berlanjut dengan tuntutan Saddam Husein agar Kuwait membayar hutang kepada Irak yang telah menyelamatkan dari revolusi Islam serta tuntutan dan klaim Irak atas Kuwait yang telah mencuri minyak Irak di perbatasan kedua Negara. Atas dasar inilah kemudian terjadi perang antara Irak dan Kuwait.

Namun konflik Irak-Kuwait ini dipandang oleh negara-negara Arab Teluk, bahwa Kuwait hanyalah batu loncatan Saddam untuk tujuan penguasaan wilayah teluk lebih luas lagi serta penguasaan lahan minyak. Hal inilah kemudian Amerika Serikat beserta sekutunya memperoleh lisensi untuk melakukan invasi ke Irak bahkan berhasil membentuk koalisi internasional yang didukung negara Arab.

Setelah invasi yang lebih kurang delapan bulan pada tahun 1991 ini, Irak pun menjadi negara yang hancur porak poranda, ratusan ribu orang tewas bahkan banyak infrastruktur serta bangunan bersejarah yang ikut berantakan. Namun tetap saja invasi ini belum dapat mencapai target menjatuhkan Saddam Husein, baru setelah lebih kurang dua belas tahun dijatuhkannya embargo ekonomi, embargo militer oleh PBB serta isolasi politik yang berakibat negeri seribu satu malam ini menjadi negara termiskin di dunia di tahun 2003 dan berlanjut dengan kejatuhan Saddam Husein.<sup>38</sup>

Setelah keberhasilan invasi Amerika Serikat di Irak, muncul rencana pembentukan negara Irak yang baru dan demokratis. Namun karena tidak didasarkan pada kajian sosial, agama, budaya, sejarah, dan politik Irak, alih-alih membentuk negara demokratis justru yang terjadi kemudian adalah diskriminasi kelompok Sunni yang merupakan komunitas terbesar di Irak dan diambil alih kekuasaan politik oleh kelompok Syiah. Hal tersebut terlihat dari pembentukan undang-undang negara yang didominasi oleh kelompok Syiah dan Kurdi. Tentu saja ini menjadikan masalah baru bagi Irak, bahkan tidak salah jika kemudian dicurigai bahwa Amerika Serikat memang sengaja tidak berbuat maksimal dan memang tidak menginginkan terbentuknya negara Irak baru yang demokratis sebab akan tidak

---

<sup>38</sup> Asad, *ISIS: Organisasi Teroris Paling Mengerikan...*, h. 10-13.

memberikan keuntungan tersendiri bagi Amerika Serikat. Karena bagaimanapun Amerika Serikat sangat menghindari hal tersebut, yang akan berdampak muncul gerakan penolakan hegemoni Amerika Serikat atas negara Arab dan khususnya kawasan bergolak serta yang tidak kalah penting adalah menyelamatkan Israel.<sup>39</sup>

Dari kasus-kasus inilah kemudian lahir al-Qaeda di bawah pimpinan Mus'ab al-Zarqawi, yang kemudian diikuti oleh para pengikut yang berasal dari negara-negara tetangga dan merupakan kelompok perlawanan dari Sunni.<sup>40</sup> Mereka bersama al-Zarqawi melakukan perlawanan dengan mengebom beberapa kawasan kekuasaan Syiah sebagai bentuk pembalasan sekaligus memancing perang sektarian. Sedangkan Iran, sebagai wilayah perbatasan Irak merasa terganggu karena hal ini. Kemudian membangun agenda memperkuat persekutuan dengan Irak sebagai negara Syiah yang baru.<sup>41</sup>

Selain al-Qaeda, ada juga organisasi besar serupa yaitu ISIS (*Islamiz State of Iraq and Syria*) yang dalam bahasa Arab diistilahkan *al-Daulah al-Islāmiyyah fī al-'Irāq wa al-Syām*, atau yang oleh asosiasi press dan Amerika menamainya dengan ISIL (*Islamic in Iraq and The Levant*), organisasi ini diyakini berhubungan dengan *Salafiyah Jihādiyyah* yang terdiri berbagai unsur pejuang yang siap tempur untuk Irak dan Syria.<sup>42</sup>

Pada tahun 2006 ISIS menjadi organisasi militer terkuat di Irak, memiliki kekuatan militer yang berpengaruh luas. Namun lewat dukungan Amerika Serikat berdiri organisasi tandingannya yang dikenal dengan sebutan Dewan Kebangkitan Irak yang sebelumnya telah berhasil mengalahkan al-Qaeda.<sup>43</sup>

Tujuan besar ISIS pada dasarnya bukanlah sekedar menguasai Irak dan Syria, namun lebih kepada berdirinya -

---

<sup>39</sup> Asad, *ISIS: Organisasi Teroris Paling Mengerikan...*, h. 17.

<sup>40</sup> Michael Weiss & Hassan Hassan. *ISIS: The Inside Story*. Terj. Tri Wibowo, (Jakarta: Prenamedia, 2015), h. 41

<sup>41</sup> Muhammad Haidar Asad, *ISIS: Organisasi Teroris Paling Mengerikan...* h. 17.

<sup>42</sup> Robert Gabil, *Syria The United States, and The War on Terror in The Middle East*, (New York: An Imprint of Greenwood Publishing Group, 2006), h. 44.

<sup>43</sup> Gabil, *Syria The United...*, h. 45

*Khilafah Islamiyyah*, Iraq dan Syria hanyalah merupakan *starting point* perjuangan, dengan tujuan yang lebih universal ini ISIS menjadi semakin melebar memperoleh dukungan dari banyak simpatisan perjuangannya, termasuk di Indonesia bermunculan para pendukung yang menyatakan bergabung dengan ISIS. Deklarasi entitas politik *Khilāfah Islamiyyah* ISIS kepada seluruh umat Islam di berbagai negara, yang menjanjikan kesatuan sistem pemerintahan yang berdasarkan syari'at Islam tampaknya cukup efektif dengan adanya banyak dukungan dan kesediaan untuk bergabung dengan ISIS termasuk di Indonesia.<sup>44</sup> Terlebih adanya klaim bahwa perjuangan pembentukan *Khilāfah Islāmiyyah* ISIS ini merupakan bentuk jihad yang kelak memperoleh surga, suatu ganjaran yang tentu sangat diamini dan diharapkan oleh banyak umat Islam.<sup>45</sup>

Menganalisis dari berbagai hal dan aspek-aspek yang beragam di atas, sepertinya apa yang dikonsepsikan oleh Paden pada teori-teorinya tersebut di atas, menunjukkan bahwa *purpose* dan *context* serta sejarah menjadi faktor-faktor yang saling menguat dan terkait dalam membangun dan memunculkan aksi-aksi radikal.

Bagaimana intervensi Amerika Serikat yang terbangun dalam sejarah konflik dunia Arab (Islam) serta keinginan yang kuat dari kelompok radikal yang menginginkan mengambil alih kekuasaan politik maupun persoalan sosial dan politik yang terus mewarnai dunia Arab-Islam, terbukti menjadi penyebab kemunculan aksi radikal yang saling terkait antar satu dengan lainnya.

### C. Terorisme di Indonesia

Secara kesejarahan, menunjukkan bahwa aksi teror di Indonesia telah pernah terjadi pada masa awal pemerintahan Presiden pertama Indonesia, Soekarno. Yaitu aksi teror yang pernah dilakukan oleh kelompok DI/TII tepatnya ketika aksi teror berupa serangan lemparan granat ke arah mobil yang ditumpangi

---

<sup>44</sup> Muhammad al-Dāmiy, *Feminizing The West: Neo-Islam's Concept of Renewal, War and The State*, (New York: Thinkstock, 2014), h. 175.

<sup>45</sup> Gideon Rose, *Endgame in Iraq*, (New York: Scholastic Press, 2014), h. 232.

Presiden Soekarno saat melintas di Jalan Tjikini Raja, Jakarta. Hingga kemudian peristiwa ini dikenal dengan sebutan Peristiwa Tjikini. Untunglah aksi pelemparan granat itu gagal dan Presiden Soekarno berhasil diselamatkan.

Aksi-aksi kekerasan dengan membawa simbol Islam dalam perjalanan bangsa Indonesia bukanlah merupakan hal baru, namun sudah ada sejak bersamaan semangat perjuangan untuk membebaskan diri dari kolonialisme Barat, dan itu mudah ditemukan di banyak literatur tertulis dan video gerak yang dibuat, di mana dalam banyak perjuangan bangsa Indonesia itu memakai simbol-simbol Islam seperti teriakan *Allāhu Akbar*.<sup>46</sup>

Berawal mula dari peristiwa 11 September 2001 yang menghancurkan WTC, inilah pemicu yang membuat Amerika Serikat mendeklarasikan perang melawan teroris. Pada kasus ini pula Amerika Serikat menunjuk Osama bin Laden pimpinan al-Qaeda sebagai orang yang paling bertanggungjawab atas aksi teror penabrakan WTC tersebut. Osama dituduh sebagai dalang sekaligus pimpinan teroris global. Dengan deklarasi perang yang diluncurkan oleh Amerika Serikat, tentu akan berdampak tidak hanya pada kelompok teroris dimaksud namun juga terhadap negara-negara yang dianggap terlibat, seperti Afganistan dan Iraq.

Namun lebih awal lagi di Indonesia setahun sebelum peristiwa 11 September tersebut, pada 24 Desember tahun 2000 kasus teror bom di Indonesia sudah mulai terjadi, yaitu rangkaian ledakan bom di malam natal yang terjadi di beberapa gereja di tanah air, di Batam, Jakarta, Pekanbaru, Pangandaran, Bandung, dan Mataram. Nama Nurdin M. Top pun mencuat sebagai orang yang bertanggungjawab atas aksi-aksi bom tersebut.<sup>47</sup>

Tercatat tidak kurang dari 10 kasus teror bom yang pernah terjadi di tanah air, belum lagi termasuk kasus teror lainnya:

1. Tragedi Bali Pertama pada 12 Oktober 2002, yang dikenal bom I, terjadi di *Sari Club Paddy's Pub* dan di area dekat kantor Konsulat Amerika Serikat. Dengan peristiwa ini sekitar

---

<sup>46</sup> Agus Maftuh Abegebrel et.al., *Negara Tuhan: The Thematic Encyclopedia*, (Yogyakarta: SR-INS Publishing, 2004), h. 737.

<sup>47</sup> Ardison Muhammad, *Terorisme Ideologi Penebar Ketakutan*, (Surabaya: Liris, 2010), h. 29-30.

- 202 orang tewas akibat peristiwa ini dan ratusan lainnya luka-luka.<sup>48</sup>
2. Kasus bom bunuh diri yang menewaskan 14 orang dan puluhan luka-luka, terjadi di Hotel JW Marriot Jakarta, yang dikomandoi salah satunya oleh Nurdin M, Top, sebagaimana diakui salah seorang eks narapidana teroris yang ia pun termasuk terlibat dalam aksi tersebut.<sup>49</sup>
  3. Peristiwa bom bunuh diri pada 09 September 2004 di depan gedung Kedutaan Besar Australia, menewaskan 9 orang dan 180 mengalami luka-luka.
  4. Peristiwa bom di Bali kembali mengguncang pada 01 Oktober 2005, menewaskan 23 orang dan puluhan orang terluka. Bom bunuh diri ini terjadi persisnya di *Raja's Bar and restaurant* dan *Nyoman Caf*, yang kemudian dikenal dengan sebutan Bom Bali II.<sup>50</sup>
  5. Peristiwa bom bunuh diri yang terjadi pada 17 Juli 2009, yang terjadi bersamaan hanya selisih lebih kurang 5 menit antar keduanya, yaitu di *Ritz Carlton* dan *JW Marriot* Jakarta Selatan. Akibat dari aksi ini 9 orang tewas dan 50 orang terluka.<sup>51</sup>
  6. Ledakan bom di kompleks Mapolresta Cirebon, persisnya terjadi di masjid az-Zikra, di sekitar kompleks. Peristiwa bom terjadi pada 05 April 2011, bertepatan menjelang pelaksanaan shalat Jumat. Dalam peristiwa ini tidak ada yang meninggal kecuali 25 orang mengalami luka-luka.
  7. Bom bunuh diri yang terjadi di Sarinah persisnya sekitar *Starbuck* dan Bioskop Djakarta Teater, terjadi pada 14 Januari 2016, menewaskan 7 orang termasuk 5 orang pelaku dan 2 orang masyarakat.
  8. Bom bunuh diri, untuk ketiga kalinya polisi menjadi target bom, yang terjadi di Mapolresta Surakarta pada 05 Juli 2016.

---

<sup>48</sup> Dayat Suryana, *Bali: Bali dan Sekitarnya*, (2012), diakses dari <https://books.google.co.id/books>, pada 25 April 2022.

<sup>49</sup> Hermawan Sulistiyo, *Tragedi Bom Marriot: Kisah Para Korban*, (Jakarta: Pensil, 2006).

<sup>50</sup> Ian Montratama, *Terorisme Kanan Indonesia*, (Jakarta: Elex Media Komputindo, 2018).

<sup>51</sup> M. Bambang Pranomo, *Orang Jawa Jadi Teroris*, (Jakarta: Pustaka Alvabet, (2011).

Dalam peristiwa ini tidak ada masyarakat umum yang menjadi korban, kecuali seorang pelaku yang tewas serta seorang polisi luka-luka.

9. Bom kampung Melayu, yang terjadi di terminal Kampung Melayu tidak jauh—lagi-lagi polisi menjadi target sasaran—dari pos jaga keamanan polisi, pada 24 Mei 2017 malam. Dalam peristiwa ini 4 orang meninggal dunia termasuk seorang pelaku dan 3 orang aparat kepolisian, serta 11 orang luka-luka.
10. Tiga peristiwa bom yang luar biasa, rentetan peristiwa bom bunuh diri tempat yang berbeda dan dalam waktu yang relatif tidak berselisih jauh. Yaitu di salah satu Gereja di Surabaya pada 13 Mei 2018 yang terjadi sekitar pukul 07.00 kemudian disusul malam harinya pada pukul 21.00 WIB di dusun Wonocolo Sidoarjo. Dalam peristiwa ledakan ini memakan korban meninggal hingga 17 orang banyaknya. Tidak lama berselang keesokan harinya pada 14 Mei 2018 sekitar pukul 08.50 WIB, terjadi lagi bom bunuh diri dengan kantor polisi menjadi sasaran kembali, yaitu Mapolresta Surabaya yang menewaskan 4 orang yang menjadi pelakunya.
11. Bom bunuh diri yang kembali lagi terjadi di kepolisian, kali ini di Polrestabes Medan pada 13 Nopember 2019, dalam peristiwa bom bunuh diri ini 6 orang anggota polisi mengalami luka ringan dan seorang tewas yang merupakan pelaku bom itu sendiri.
12. Peristiwa bom di depan pos pantau Simpang Tugu Kartasura Jawa Tengah, bom bunuh diri ini terjadi pada pukul 22.45 WIB tanggal 03 Juni 2019. Dalam peristiwa ini hanya pelaku sendiri yang menjadi korban meninggal.
13. Bom bunuh diri pada 28 Maret 2021 yang terjadi di Gereja Katedral Makassar yang menewaskan pasangan muda, suami-istri yang juga merupakan pelaku bom bunuh diri itu sendiri.
14. Tak tanggung pada 31 Maret 2021, meski baru berupa teror dan tidak ada korban yang diakibatkan oleh aksi teror seorang perempuan bersenjata api yang menodongkannya ke petugas jaga, namun tetap saja ini merupakan hal yang miris dan lampu kuning waspada. Sebab bagaimana mungkin markas besar (mabes) Polri dapat mudah seorang yang berbekal senjata api dapat mudah masuk ke adalam area mabes.

Terlepas dari keragaman pola pandang dan pemahaman atas agama, namun secara potensi, suatu ideologi agama tentu sedikit atau banyak akan memberikan pengaruh terhadap munculnya aksi-aksi kekerasan yang mengatasnamakan agama. Melalui teks-teks agama yang ditafsirkan secara atomistik, parsial-monolitik (*monolithic-partial*) dapat menimbulkan pemahaman yang sempit dalam beragama. Bahkan kebenaran agama menjadi barang komoditi yang dapat dimonopoli oleh orang tertentu maupun kelompok tertentu. Teks agama dalam beberapa hal dijadikan sebagai justifikasi atas berbagai keputusan yang dibuat termasuk dalam melakukan kekerasan, seperti alasan untuk menegakkan kalimat Tuhan di muka bumi ini, dan aksi-aksi kekerasan yang seperti inilah kemudian berpotensi mengarah pada aksi-aksi teror.

Aksi-aksi kekerasan dengan membawa simbol Islam di Indonesia memang bukan hal baru, sebab gerakan ini mempunyai ikatan historis muslim negeri ini, karena itulah persoalan terorisme dengan Islam radikal tidak dapat dipisahkan. Gerakan ini ada yang terinspirasi oleh Gerakan Revolusi Iran pada tahun 1979 dengan gerakan Islam Timur Tengah. Gerakan ini memang sedikit banyak memengaruhi wacana pergerakan Islam di Indonesia.<sup>52</sup> Keberhasilan Revolusi Iran dan Gerakan Islam Timur Tengah (al-Ikhwan al-Muslimun Mesir dan Jamati Islami Pakistan) dalam memobilisasi massa untuk menentang pemerintah setempat, ternyata memberikan seperti *conceptual framework* bagi aktifis Islam Indonesia. Revolusi negeri para Mullah ini mengukuhkan kemenangan ideologi dan doktrin partikularitas yang secara ‘Fundamentalis’ khususnya yang berkaitan dengan isu kebangkitan Islam kontemporer *vis a vis* kekuasaan politik sekuler.<sup>53</sup>

#### **D. Menimbang Terma *Irhāb* untuk Terma Terorisme dalam Pemikiran Islam**

Meskipun banyak perbedaan dan alasan perbedaan pandangan tentang pemaknaan istilah terorisme, namun masih memungkinkan untuk menarik benang merah dari berbagai definisi tersebut. Yaitu bahwa terorisme secara umum dapat

---

<sup>52</sup> Maftuh Abegebrel et. all., Agus, *Negara Tuhan: The Thematic Encyclopedia*, (Yogyakarta: SR-INS Publishing, 2004), h. 737.

<sup>53</sup> Maftuh et. all., *Negara Tuhan...*, h. 737.

dipahami sebagai suatu aksi yang dipraktekkan dalam bentuk ancaman kekerasan baik berbentuk lisan maupun aksi perilaku yang dapat menakut-nakuti, memunculkan ketegangan dan rasa gemetar dengan aksi apapun termasuk pembunuhan demi mencapai tujuan tertentu.

Istilah terorisme sebagaimana dijelaskan di atas, merupakan terma yang lahir dari serapan bahasa Inggris, yang tentu kemudian dipergunakan dalam makna terminologis dan diadopsi atau diterjemahkan dengan terma lain dalam bahasa penggunaannya. Termasuk dalam berbagai artikel keislaman yang berbahasa Arab, juga menerjemahkan terma terorisme ini dengan kata yang berbahasa Arab yaitu *irhāb*.

Hasan ibn Idrīs ‘Azūziy, dalam sebuah artikel digitalnya, ia mencoba menyelaraskan istilah terorisme tersebut dengan kata *al-irhāb* dalam bahasa Arab.<sup>54</sup> Dan jika mencoba menyelaraskan dengan penerjemahan antara bahasa Indonesia dan Arab untuk kata terorisme, maka kata *al-irhāb*-lah yang dijadikan padanannya, dengan derivasi kata kerja *ṣulāsi*-nya yaitu *rahiba-yarhabu-irhāb*.<sup>55</sup> Dan jika ditelusuri dari segi makna leksikal Arab, ini sesuai dengan dengan pemaknaan leksikal yang ditulis oleh Ibn Manzūr dalam Lisān al-‘Arab dan al-Jauhariy dalam al-Ṣaḥḥāḥ, didefinisikan bahwa kata *rahb* yang berasal dari kata *rahiba* bermakna *khāfa* yang jika diterjemahkan dalam bahasa Indonesia adalah takut, maka sebagaimana di dalam al-Ṣaḥḥāḥ itu jika dikatakan *arhabuhu* dapat dimaknai *akhāfahu* (aku menakutinya). Ini sejalan dengan makna makna etimologis kata *terror* dalam bahasa Inggris.<sup>56</sup>

Kemudian jika dilakukan penelusuran kata *irhāb* atau derivasinya di dalam Al-Qur’an, maka akan ditemukan beberapa kata dimaksud sebagai berikut, yaitu:

---

<sup>54</sup> Hasan ibn Idrīs ‘Azūziy, *Qaḍāyā al-Irhāb wa al-‘Anf wa al-Taṭarruf fī Mīzān al-Qur’ān wa al-Sunnah*, <https://www.quranicthought.com>, h. 3, diakses pada 11 April 2021.

<sup>55</sup> Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Progressif, 1984), h. 539.

<sup>56</sup> Abī Naṣr Ismā‘īl ibn Ḥammād al-Jauhariy, *al-Ṣaḥḥāḥ Tāj al-Lughah wa Ṣiḥāḥ al-‘Arabiyyah*, Penyunting Muḥammad Tāmir, (Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2009), h. 470.

1. *Rahbah*, bermakna takut,<sup>57</sup> juga dimaknai dengan rasa takut yang disertai dengan kewaspadaan,<sup>58</sup> di sini dinyatakan bahwa orang-orang munafiq itu jauh lebih takut dan berhati-hati kepada mukmin daripada kepada Allah Swt., ini termuat dalam QS. al-Ḥasyr [59]: 13,

لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِمْ مِنَ اللَّهِ تِلْكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ

“Sesungguhnya dalam hati mereka, kamu (Muslimin) lebih ditakuti daripada Allah. Yang demikian itu karena mereka orang-orang yang tidak mengerti.”

2. *Rahaban*, dimaknai *fakhāfū minkum a‘zamu min mā yakhāfūna al-Lāh*,<sup>59</sup> bermakna rasa takut yang sangat atau kecemasan di dalam diri, merasa cemas dan takut setiap kali akan berbuat dosa. Ini terdapat dalam QS. al-Anbiyā’ [21]: 90;

فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيَىٰ وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ إِنَّهُمْ كَانُوا يُسْرِغُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا خُشِعِينَ

“Maka Kami kabulkan (doa)nya, dan Kami anugerahkan kepadanya Yahya, dan Kami jadikan istrinya (dapat mengandung). Sungguh, mereka selalu bersegera dalam (mengerjakan) kebaikan, dan mereka berdoa kepada Kami dengan penuh harap dan cemas. Dan mereka orang-orang yang khusyuk kepada Kami.”

3. *Al-Rahb*, yang dimaknai dengan rasa takut. Hal ini tertuang dalam perintah Allah Swt. kepada Nabi Musa a.s., untuk mendekapkan kedua tangan ke dadanya agar rasa takut yang ada dalam dirinya menjadi hilang. Sebagaimana Ibnu Kaṣīr, Ibnu Aslam dan Ibn Jarīr yang dikutip oleh al-Qāsimiy bahwa rasa takut itu dapat muncul akan sesuatu yang mengerikan dan dapat diminimalisir dengan cara saling memegang dengan

---

<sup>57</sup> Jalāl al-Dīn al-Suyūṭiy dan Jalāl al-Dīn al-Maḥalliy, *Tafsīr al-Jālayn*, (Bairut: Maktabah Lubnān, 2003), h. 547.

<sup>58</sup> ‘Abd al-Laṭīf Yūsuf, *Mukhtashar al-Mufradāt fī Garīb al-Qur’ān li al-Aṣfahāniy*, cet. 1, (Bairūt: Dār al-Ma’ārifah, 1998), h. 205.

<sup>59</sup> Abi Usāmah Safim al-Aṣariy, *Taqrīb Tafsīr al-Sa’diy*, (Kairo; Gurās, 2014), cet. I, h. 617; Abū Bakr Jābir al-Jazā’iriy, Aysar al-Tafāṣīr li Kalām al-‘Aliy al-Kabīr, (Jeddah: Racem, 1990), cet. III, h. 438; Muhammad Nawawi, *Marāḥ Labīb Tafsīr al-Nawāwiy*, (Surabaya: Dār al-‘Ilmiy), h. 45.

menggabungkan jemari,<sup>60</sup> ini termuat dalam surah al-Qaṣaṣ [28] ayat 32:

أَسَلُّكَ يَدَكَ فِي جَنَبِكَ تَخْرُجُ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سَوْءٍ وَأَضْمَمُ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ  
فَذَلِكَ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكَ إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ أَنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ

“Masukkanlah tanganmu ke leher bajumu, dia akan keluar putih (bercahaya) tanpa cacat, dan dekapkanlah kedua tanganmu ke dadamu apabila ketakutan, itulah dua mukjizat dari Tuhanmu (yang akan engkau pertunjukkan) kepada Fir‘aun dan para pembesarnya, sungguh, mereka adalah orang-orang fasik.”

4. *Turhibūn*, yang berarti *tukhawwifūn*,<sup>61</sup> yang berarti menakut-nakuti, di dalam Al-Qur‘an diperintahkan agar umat Islam selalu mempersiapkan diri dengan kekuatan militer yang kuat guna memberikan tekanan psikologis terhadap musuh agar tidak memerangi mereka, dan bukan untuk memerangi kalangan non-muslim yang hidup secara damai dan berdampingan, sebab mereka tidak memerangi umat Islam dan mereka tidak pula mengusir umat Islam dari tempat tinggal. Ini termuat dalam QS. al-Anfāl [8]: 60;

وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ  
وَالْآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ۗ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ  
يُؤْتِ الْيُكُومَ وَأَنْتُمْ لَا تَطْلُمُونَ

“Dan persiapkanlah dengan segala kemampuan untuk menghadapi mereka dengan kekuatan yang kamu miliki dan dari pasukan berkuda yang dapat menggetarkan musuh Allah Swt., musuhmu dan orang-orang selain mereka yang kamu tidak mengetahuinya; tetapi Allah Swt. mengetahuinya, apa saja yang kamu infakkan di jalan Allah Swt. niscaya akan dibalas dengan cukup kepadamu dan kamu tidak akan dizalimi (dirugikan).”

5. *Istarhabūhum*, yang berarti *ḥamalūhum ‘alā ‘an yarhabū*,<sup>62</sup> yang dapat diartikan membuat mereka menjadi takut. Sebagaimana aksi Nabi Musa a.s. terhadap para ahli sihir

<sup>60</sup> Muḥammad Jamāl al-Dīn al-Qāsimiy, *Maḥāsīn al-Ta’wīl*, (Mesir: Dār Aḥyā’ al-‘Arabiyyah, 1985), cet. I, h. 4705.

<sup>61</sup> Jalāl al-Dīn al-Maḥalliy dan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭiy, *Tafsīr al-Qur‘ān al-‘Azīm*, cet. I, (Bairūt: Dār al-Fikr, tth), h. 136

<sup>62</sup> Yūsuf, *Mukhtashar al-Mufradāt...*, h. 205.

Fir'aun hingga tali temali tersebut menjadi ular yang hidup, membuat mereka yang melihatnya menjadi merasakan ketakutan. Ini termuat dalam QS. al-A'rāf [7]: 116;

قَالَ أَفْقَوْا فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرَّهُمْ وَجَاءُوا بِسِحْرِ عَظِيمٍ

“Dia (Musa) menjawab, “Lemparkanlah (lebih dahulu)!” Maka setelah mereka melemparkan, mereka menyihir mata orang banyak dan menjadikan orang banyak itu takut, karena mereka memperlihatkan sihir yang hebat (menakutkan).”

6. *Irhābūn* yang diartikan *khāfūn*,<sup>63</sup> bermakna takut. Allah Swt. memerintahkan dalam Al-Qur'an kepada seluruh makhluk-Nya agar tidak menyekutukannya, karena Dia merupakan Tuhan yang Esa, dan hanya Dialah yang layak untuk ditakuti. Serta peringatan kepada Bani Israil yang telaha banyak menerima nikmat, agar takut kepada Allah dengan tidak melupakan janji-janji mererka. Hal ini termuat dalam QS. al-Nahl [16]: 51 dan al-Baqarah [2]: 40;

وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ فَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ

“Dan Allah berfirman, “Janganlah kamu menyembah dua tuhan; hanyalah Dia Tuhan Yang Maha Esa. Maka hendaklah kepada-Ku saja kamu takut.”

يٰۤاَيُّهَا اِسْرٰٓءِيْلُ اذْكُرُوْا نِعْمَتِي الَّتِي اَنْعَمْتُ عَلٰٓيْكُمْ وَاَوْفُوا بِعَهْدِيْ اَوْفٍ بِعَهْدِكُمْ وَاِيَّايَ فَارْهَبُوْنَ

“Wahai Bani Israil! Ingatlah nikmat-Ku yang telah Aku berikan kepadamu. Dan penuhilah janjimu kepada-Ku, niscaya Aku penuhi janji-Ku kepadamu, dan takutlah kepada-Ku saja.”

7. *Yarhabūn* yang berarti *yakhafūn* (mereka merasa takut), merupakan untuk taat kepada ajaran yang telah disampaikan, dengan kepatuhan yang kuat, menempatkan rasa takut di dalam diri untuk jika melanggarnya. Ini termuat dalam QS. al-A'rāf [7]: 154;

وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْعَصْبُ أَخَذَ الْأَلْوَابِحَ وَفِي سَكْنَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةً لِّلَّذِيْنَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُوْنَ

<sup>63</sup> Yūsuf, *Mukhtashar al-Mufradāt...*, h. 205.

“Dan setelah amarah Musa mereda, diambilnya (kembali) lauh-lauh (Taurat) itu; di dalam tulisannya terdapat petunjuk dan rahmat bagi orang-orang yang takut kepada Tuhannya.”

8. *Ruhbān*, dengan tambahan *alif* dan *nūn* pada akhir kata. Atau *ruhbāniyyah* dengan menambahkan *yā'* dan *tā'* *marbūṭah* sebagai bentuk *nisbah* selain tambahan *alif* dan *nūn* sebelumnya. Ini terdapat dalam QS. al-Mā'dah [6]: 82, QS. al-Taubah [9]: 31 dan 34, QS. al-Ḥadīd [57]: 27. Pada ayat-ayat ini kata *ruhbān* maupun *ruhbāniyyah* ditafsirkan dengan artian yang serupa, hanya saja pada kata *ruhbān* didentikkan pada pemaknaan profesi seorang pemuka agama Nasrani yang lebih cenderung mengabdikan diri sepenuhnya kepada Tuhan dan tidak pada kehidupan dunia. Sementara pada kata *ruhbāniyyah* ditafsirkan sebagai bentuk karakteristik atau sifat yang didentikkan pada diri para rahib tersebut, mereka senantiasa merasakan lebih besar rasa kekhawatirannya pada siksaan Tuhan daripada sekedar kenikmatan dunia.<sup>64</sup>

الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمَنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ

“Orang-orang yang beriman dan tidak mencampuradukkan iman mereka dengan kezaliman (syirik), mereka itulah yang mendapat keamanan dan mereka itu adalah orang-orang yang mendapat petunjuk.”

اتَّخَذُوا أَحْبَابَهُمْ وَرُؤَسَاءَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحٰنَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ

“Mereka menjadikan orang-orang alimnya dan rahib-rahib mereka sebagai tuhan selain Allah dan (juga mereka memPERTUHANKAN) Al Masih putera Maryam, padahal mereka hanya disuruh menyembah Tuhan yang Esa, tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) selain Dia. Maha suci Allah dari apa yang mereka persekutukan.”

---

<sup>64</sup> Abī al-Faḍl Syihāb al-Dīn al-Sayyid Maḥmūd al-Alūsiy al-Baghdādiy, *Rūḥ al-Ma'āniy fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa al-Sab' al-Mašāniy*, (Bayrūt: Dār al-Fikr, 1994), diakses melalui <https://tafsir.app/alaloosi/57/27>, pada 17 Agustus 2022.

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لِيَآكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ  
وَيَصُدُّونَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ  
اللَّهِ فَبِئْسَ لَهُمْ بَعْدَآبٍ أَلِيمٌ

“Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya sebahagian besar dari orang-orang alim Yahudi dan rahib-rahib Nasrani benar-benar memakan harta orang dengan jalan batil dan mereka menghalang-halangi (manusia) dari jalan Allah. Dan orang-orang yang menyimpan emas dan perak dan tidak menafkakannya pada jalan Allah, maka beritahukanlah kepada mereka, (bahwa mereka akan mendapat) siksa yang pedih.”

ثُمَّ فَفَقِينَا عَلَى ءَاثَرِهِمْ بِرُسُلِنَا وَفَقِينَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَءَاتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي  
قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ  
رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ  
مِّنْهُمْ فَسُفُورٌ

“Kemudian Kami iringi di belakang mereka dengan rasul-rasul Kami dan Kami iringi (pula) dengan Isa putra Maryam; dan Kami berikan kepadanya Injil dan Kami jadikan dalam hati orang-orang yang mengikutinya rasa santun dan kasih sayang. Dan mereka mengada-adakan rahbaniyyah padahal kami tidak mewajibkannya kepada mereka tetapi (mereka sendirilah yang mengada-adakannya) untuk mencari keridhaan Allah, lalu mereka tidak memeliharanya dengan pemeliharaan yang semestinya. Maka Kami berikan kepada orang-orang yang beriman di antara mereka pahalanya dan banyak di antara mereka orang-orang fasik.”

Dari beberapa perspektif di atas meskipun mengindikasikan kata *rahb*, *irhāb*, *irhābiyyin* dan *irhābiy* dapat dipergunakan secara etimologis dan leksikal untuk menerjemahkan kata teror, teroris dan terorisme, namun secara aplikatif dalam Al-Qur’an kata ini tidak dipergunakan oleh al-Qur’an untuk makna teror tersebut. Kata *irhāb* beserta derivasinya dipergunakan Al-Qur’an untuk makna positif, sebagai bentuk rasa takut sebagai bentuk ketaatan dan pengharapan kepada Tuhan, Allah Swt. Terkecuali pada QS. al-Qaṣaṣ ayat ke-32, *rahb* bermakna rasa takut yang diakibatkan

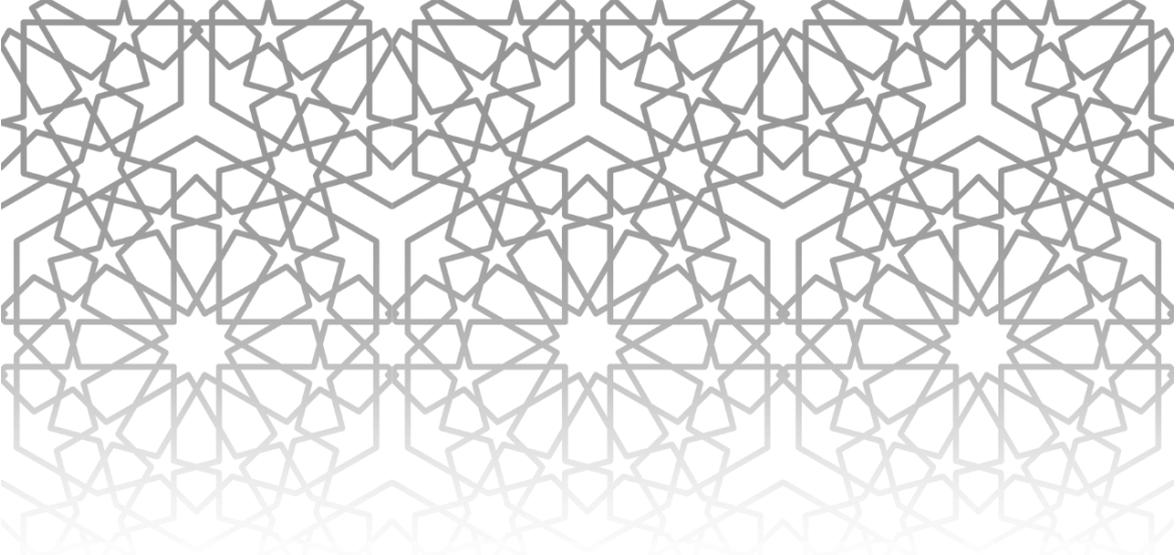
oleh sesuatu yang menakutkan berupa ular yang ada di hadapan Nabi Musa a.s. Oleh karena itu meskipun banyak istilah *irhāb*<sup>65</sup> dipergunakan untuk menyebutkan kata teror dalam beberapa artikel berbahasa Arab, namun kata *rahb* beserta derivasinya di dalam Al-Qur'an tidaklah dimaksudkan untuk makna teror apalagi hingga mengakibatkan hilangnya nyawa-nyawa mereka yang tidak bersalah, bahkan yang bukan termasuk tujuan ancaman pembunuhan oleh para teroris.

Dengan demikian, kata *rahb* beserta derivasinya sangat memungkinkan untuk dipergunakan dalam mengalihbahasakan istilah teror, teroris dan terorisme dalam bahasa Arab, sebab secara makna asalnya dalam beberapa leksikal Arab kata tersebut memiliki terjemahan yang sama secara bahasa yaitu takut, sebagaimana rasa takut Nabi Musa yang menghadapi ular-ular tukang sihir Fir'aun.

---

<sup>65</sup> Ḥusnī Muḥammad al-‘Aṭār, *al-Jihād wa al-Irhāb*, (Palestina: Nāfiẓ, 2021), h. 7





## BAB IV

# INTERPRESTASI AYAT JIHAD DAN *QITĀL* DALAM AL-QUR'AN

Islam sebagai agama yang cinta damai, membenci segala bentuk tindak kekerasan dan konflik. Meski demikian Islam tidak pernah pasrah dan tinggal diam bila kedamaian yang dicita-citakan terusik oleh pihak lain yang hendak merongrongnya. Terkadang Islam tampil dengan dua wajah yang sekilas tampak saling bertentangan. Di satu sisi Islam merupakan agama yang *salām* (keselamatan dan kedamaian) dan *rahmah* (kasih sayang). Di sisi lain Islam adalah agama yang tegas menentang kezaliman. Sikap tegas ini dalam kondisi tertentu melegalkan dan memerintahkan umatnya untuk berperang sebagai *last solution* jika semua jalan damai yang ditawarkan gagal menyelesaikan suatu konflik dan kezaliman. Legalisasi tersebut sebagai upaya preventif untuk mencegah keganasan setiap manusia yang menurutkan hawa nafsu hendak mengintervensi dan menginjak-injak hak asasi manusia lainnya serta hendak berbuat kerusakan.<sup>1</sup>

Tindak kekerasan yang sering diklaim memiliki dasar dalam agama, ternyata tidak sepenuhnya benar. Ajaran *al-sulḥ*

---

<sup>1</sup> Ḥasan ‘Abd al-Jalīl ‘Abd al-Raḥmān ‘Alīy al-‘Ubādīlah, *Khalq al-Tasāmūḥ Aṣl Dīn al-Islām wa al-Sabab al-Ra’īs fī Intisyār Da‘watih*, (Yordan: al-Īdāh, Januari 2018), No. 37, Vol. 1, h. 147, di akses pada 23 Juli 2022, melalui <https://www.researchgate.net/publication/327382659>.

(kedamaian) dan *al-salām* (keselamatan) yang menjadi misi setiap agama, tidak lantas mengharuskan adanya pemaksaan dan penindasan terhadap mereka yang enggan mengikutinya. Bahkan ajaran Islam yang memiliki ajaran yang tegas terhadap pelaku kekufuran, tidak lantas melegalkan perang terhadap orang kafir karena alasan kekufuran dan keengganan memeluk Islam. Tetapi lebih mengarah kepada kezaliman dan pelanggaran terhadap hak-hak asasi manusia. Inilah yang mendasari jihad dan *qitāl* ada dalam wacana ajaran Islam.<sup>2</sup>

Kedua terma tersebut menarik untuk dikaji dan selalu diidentikkan dalam berbagai perspektif atasnya. Tidak sedikit yang mencoba menyatukannya dan tidak juga sedikit yang mencoba membedakannya. Mereka yang mengidentikkannya malah ada yang justru menggiring terminologi jihad ke dalam lingkaran *qitāl* yang diidentikkan kepada makna perang dan membunuh, hingga akhirnya jihad pun bermakna perang atau membunuh.

### A. Terminologi Jihad dan *Qitāl*

Dalam perjalanan sejarah bangsa-bangsa masa lalu, bahkan sebelum kedatangan Islam di tanah Arab, manusia telah mengenal dan terlibat sebagai aktor dalam banyak perang di dunia, baik perang yang terjadi dalam ruang lingkup kecil maupun besar. Tanah Arab, tanah di mana Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw. hadir, telah terbiasa dengan yang satu ini, perang. Bahkan perang bagi masyarakat Arab sebelum Islam menjadi bagian dari budaya mereka, perang antar suku. Hal ini dapat diketahui dengan istilah Arab (*ḥarb*) yang telah dikenal untuk menyebutkan perang sebelum istilah khusus yang dikenalkan oleh Nabi saw.

Berbeda pada masa Islam, dikenal istilah *gazwah* dan *sariyyah*. *Gazwah* adalah peperangan yang Nabi Muhammad saw. ikut serta dalam peperangan tersebut, dan ini terjadi 27 kali pada masa kenabian. Adapula yang meriwayatkan berdasarkan Hadits shahih sebanyak 22 kali berdasarkan riwayat Jābir bin ‘Abd al-

---

<sup>2</sup> Batūl Muḥammad Ḥusayn al-Ramāḥiy, *al-Islām wa Syubḥah al-Irḥāb fī Ayah al-Jihād wa al-Ḥudūd*, Juli 2020, No. 35, Jilid. 9, <https://www.iasj.net/iasj/pdf/6a394dd717b641aa>.

Lāh dan 19 kali berdasarkan riwayat Zayd bin Arqam. Sementara *sariyyah* adalah sebaliknya peperangan yang Nabi Muhammad saw. tidak ikut serta dalam peperangan tersebut, dan ini terjadi sebanyak 38 kali pada masa kenabian.<sup>3</sup>

Jika dilihat dari aspek hukum, Syaikh ‘Abd al-‘Azīz ibn ‘Abd al-lāh ibn Bāz,<sup>4</sup> membagi perang pada tiga bagian, yaitu:

1. Tidak ada kewajiban untuk berperang, oleh sebab itu di sini hukum perang adalah boleh, bukan keharusan yang dibebankan baik kepada individu maupun kelompok. Bin Bāz menguatkan argumentasinya dengan menyertakan surah al-Ḥajj [22] ayat 39:

أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ

“Diizinkan (berperang) kepada orang-orang yang diperangi, karena sesungguhnya mereka dizalimi. Dan sungguh, Allah Maha Kuasa menolong mereka itu.”

Pada ayat ini teks Al-Qur’an tidak mengisyaratkan perintah baik dalam bentuk kata perintah langsung maupun tidak, namun hanya dalam bentuk *majhūl* itupun bukan bermakna perintah, namun bermakna pemberian izin kepada mereka yang dulunya tertindas, terzalimi saja demi melepaskan serta memerdekakan diri dari penjajahan dan penindasan.

2. Perintah perang sebagai bentuk pembelaan diri umat Islam atas peperangan yang dilakukan oleh musuh kepada mereka. Oleh sebab itu tentu kewajiban untuk berperang di sini hanya berlaku kepada mereka yang telah diserang dan diperangi, bukan kepada mereka yang tidak perang, ini pun dengan syarat tidak melampaui batas kewajaran, tidak memerangi dengan semena-mena dan membabi buta. Sebagaimana yang termuat dalam surah al-Baqarah [2] ayat 190:

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

“Dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu, tetapi jangan melampaui batas.

---

<sup>3</sup> ‘Aliy Muḥammad al-Ṣalābiy, *Gazwah al-Rasūl; Durūs wa ‘Ibrah wa Fawā’id*, (Kairo: Mu’assasah Iqra’, 2007), cet. 1, h. 17;

<sup>4</sup> ‘Abd al-‘Azīz ibn ‘Abd al-Lāh ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Bāz, *Faḍl al-Jihād wa al-Mujāhidīn*, (Riyāḍ: al-Risālah al-‘Āmmah li Idārah al-Buḥūs al-‘Ilmiyah wa al-Ifta wa al-Irsyād, 1411 H), h. 22-27.

Sungguh, Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas.”

3. Perintah perang sebagai bentuk upaya penghapusan tindakan kemusyrikan. Sebagai bagian dari upaya memberikan peringatan keras kepada mereka yang senantiasa berbuat kemusyrikan, dan bertambah parah dalam kemusyrikan mereka. Sebagaimana yang terdapat dalam surah al-Anfāl [8] ayat 39:

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلَّهُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ  
بَصِيرٌ

“Dan perangilah mereka itu sampai tidak ada lagi fitnah, dan agama hanya bagi Allah semata. Jika mereka berhenti (dari kekafiran), maka sesungguhnya Allah Maha Melihat apa yang mereka kerjakan.”

Menurut Nasaruddin Umar, perang di sini dipahami sebagai *struggle*, yaitu sebagai bentuk perlawanan kepada mereka yang telah menghalangi penyebaran ajaran ketauhidan, menjadi penghalang dan penutup bagi orang lain untuk memperoleh dan mencapai hidayah Islam.<sup>5</sup>

#### 1. Pendefinisian Terma Jihad

Secara etimologis kata jihad merupakan kata serapan dari bahasa Arab yang berbentuk kata benda (*ism*), yang memiliki bentuk pecahan kata kerja (*fi'l*) *jāhada yujāhidu* berarti berusaha sekuat tenaga, atau dapat juga diartikan mengerahkan potensi diri semaksimal mungkin.<sup>6</sup>

Ada pula yang berusaha membedakan asal kata jihad dengan dua asal kata yaitu *jahd* dan *juhd*. Kata *jahd* dimaknai *masyaqqah* (rintangan) dan kata *juhd* dimaknai *ṣāqah* (kepercayaan diri), termasuk makna kemampuan untuk bertahan hidup (*surviving*).<sup>7</sup>

Artinya siapapun orang yang berusaha melakukan segala sesuatu dengan penuh keseriusan dan semangat tinggi demi mencapai cita-cita dan harapannya itulah jihad secara terminologis. Hingga seorang pekerja rumah tangga sekalipun,

---

<sup>5</sup> Nasafuruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman al-Qur'an dan Hadis*, (Jakarta: Elex Media Komputindo, 2014), h. 89.

<sup>6</sup> Ibnu Manẓūr, *Lisān al-'Arab.....*, h. 133.

<sup>7</sup> Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman.....*, h. 84.

seorang karyawan, seorang pedagang, seorang petani, seorang guru, seorang siswa atau apapun profesi yang digeluti, ketika ia berperan dengan penuh keseriusan dan semangat tinggi, berarti ia termasuk orang yang telah berjihad.

Namun pada perkembangan berikutnya, kata jihad ini berkonotasi dengan kata lain seperti *ḥarb* (perang), *qitāl* (membunuh) atau konotasi lainnya, menjadikan kata jihad kemudian disalahpahami dan disalahgunakan, untuk tujuan politik dan lainnya atau juga disebabkan oleh kondisi lingkungan yang memengaruhi.<sup>8</sup>

Padahal kata jihad telah dikenal sejak masa sebelum Islam di kalangan masyarakat Arab, dipergunakan untuk makna yang menunjukkan usaha yang luar biasa, dengan segenap potensi dan energi demi tujuan yang ingin dicapai.<sup>9</sup> Sebagaimana yang termuat dalam beberapa puisi ibn al-Hallāj, kata jihad dipergunakan untuk pemakaian makna usaha yang luar biasa:

فمن نال الغني فليصطنعه ﴿﴾ صنيعته و يجهد كل جهد

“Siapa saja yang (ingin) menjadi kaya, maka ia harus menebusnya ﴿﴾ Mengusahakannya dan melakukan dengan segala kesungguhan.”<sup>10</sup>

Selain itu juga dipergunakan untuk makna mengerahkan segenap usaha, energi, dan kemampuan dalam menghadapi musuh. Hal ini termuat dalam sebuah puisi orasi ‘Amr ibn al-Ahtam:

وإن جاهدوا عليك فلا تهيبهم ﴿﴾ وجاهدهم إذا حمى القتيير

“Jika mereka menyerangmu, maka jangan remehkan ﴿﴾ Dan kerahkan segenap kemampuan, demi melindungi yang lemah”<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> ‘Aṭīyyah ‘Adlān, *Fiqh al-Jihād Tajdīd wa Ijtihād: Maqāṣid al-Qitāl fī Sabīl al-Lāh*, al-Ma’had al-Miṣriy li al-Dirāsāt, Mei 2022, <https://www.cipss-eg.org/>, diakses pada 26 Juli 2022.

<sup>9</sup> Maymūn ibn Qais, *Diwān al-‘Āsyā*, (Bairūt: al-Maktab al-Syarqiy wa al-Tauzī’, 1968), h. 109; Lihat juga ‘Audah Khalīl Abū ‘Audah, *at-Taṭawwur al-Dalāliy Baina Lugati al-Syi’ri al-Jāhiliy wa Lugati al-Qur’ān al-Karīm*, (Kairo: Maktabah al-Manār, 1985), h. 286.

<sup>10</sup> ‘Abī Sa’īd ‘Abd al-Malik, *al-‘Aṣma’iyyāt*, (Mesir: Dār al-Ma’ārif, 1964), h. 120, diakses melalui <https://www.noor-book.com/en/ebook-pdf>, pada 22 Agustus 2022.

Pada awalnya kata *juhd*, dalam pandangan Ibnu Fāris adalah kata yang mengandung artian “kesulitan atau kesukaran”, karena itu kata ini diidentikkan kepada tindakan dengan penuh kesulitan yang melelahkan pelakunya. Selain itu ada pula pandangan yang mengartikan jihad dengan kemampuan, dan secara penggunaannya dalam tradisi lisan dan tulisan diidentikkan untuk mengistilahkan suatu tindakan yang dilakukan dengan penuh usaha maksimal. Sementara dalam rumusan leksikal Ibnu Manzūr kata jihad merupakan kata yang memiliki pecahan yang terdiri atas beberapa kata, yaitu *jāhada-yujāhidu-mujāhadah*, jihad yang memiliki makna sebagai suatu perjuangan atau usaha yang dilakukan seseorang dengan penuh jerih payah dalam melaksanakannya.<sup>12</sup>

Menurut Ibnu Manzūr, bahwa kata jihad yang merupakan pecahan kata *jahd* itu bisa berarti dengan kesulitan dan juga bermakna kemampuan jika berbentuk kata *juhd*.<sup>13</sup> Sementara menurut al-’Aṣfahāniy kata jihad jika ditelusuri dari bentuk kata kerjanya adalah berupa *jahada-yajhadu-jahd* atau *juhd* yang dimaknai dengan berusaha keras dengan penuh kesungguhan dan memaksimalkan segenap kemampuan. Kata *jahd* atau *juhd* dilihat dari akar kata *jahada* dapat pula bermakna tenaga, usaha atau kekuatan. Karena itu menurut Imam al-’Aṣfahāniy, kata *mujāhadah* dan jihad berarti berjuang dengan sekuat tenaga demi menangkis serangan dari musuh. Begitu pula dengan al-’Aṣfahāniy yang memahami kata jihad itu pada makna perjuangan yang dibagi pada 3 macam perjuangan, yaitu perjuangan melawan hawa nafsu, setan dan musuh.<sup>14</sup>

‘Aliy al-Ṣābūniy baginya kata jihad di dalam Al-Qur’an itu selalu saja bergandengan dengan kalimat *fī sabīl al-lāh*, hal ini dipahami sebagai bentuk penegasan yang menunjukkan pada

---

<sup>11</sup> Muḥammad ibn Ya‘lā Aḍabiy, *al-Mufaḍḍaliyyāt*, (Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1964), h. 410, diakses pada 22 Agustus 2022, melalui <https://ia902600.us.archive.org/21/items/waqmfdliatwaq/mfdliat.pdf>

<sup>12</sup> Abī al-Husayn, Aḥmad obn Fāris ibn Zakariyyā, muhaqqah: ‘Abd al-Salām Muḥammad Harūn, Jilid 1, *Maqāyis al-Lughah*, (Bairut: Dār al-Fikr, 1979), h. 486.

<sup>13</sup> Ibn Manzūr, *Lisān...*, Jilid. III, h.133.

<sup>14</sup> Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur’an...*, h. 501-505.

tujuan jihad itu sendiri yaitu suatu yang diyakini sebagai perang yang mulia di sisi Tuhan.<sup>15</sup>

Sementara dalam pandangan lain al-Ṭabariy mendefinisikan bahwa jihad itu pada dasarnya merupakan bentuk keseriusan dan kesungguhan seseorang dalam mengaktualkan dan mengeksplorasi potensi diri dalam segala usaha yang di ridhai oleh Allah Swt. Jadi di sini jihad itu bukan lagi perang adu fisik dalam makna sempit yang ditonjolkan namun lebih kepada makna yang lebih luas lagi.<sup>16</sup>

Berbeda dengan Imam al-Maudūdiy yang mendefinisikan jihad dengan upaya yang dilakukan untuk tujuan mempertaruhkan hidup seseorang dan atau mempertahankan segala sesuatu yang ia miliki demi melenyapkan penguasaan manusia atas manusia dan menegakkan pemerintah yang tegak di atas syariat Islam. Hal ini sebagaimana jika dipahami dari aspek hukum Islam, maka jihad menjadi merupakan segala bentuk upaya maksimal demi penerapan ajaran Islam dan penghapusan segala kezaliman yang terjadi dalam bentuk apa pun dan terhadap siapa pun demi memperoleh keridaan dari Allah Swt.<sup>17</sup>

Ibnu Qayyim al-Jauziy<sup>18</sup> menjelaskan bahwa jihad itu jika dilihat dari aspek implementasinya itu terbagi menjadi tiga bentuk:

- a. Perang dalam bentuk kontak fisik dan senjata melawan musuh di pertempuran. Tetapi perang seperti ini dalam konsep jihad ada beberapa syarat yang harus terpenuhi, antara lain ialah perang tersebut merupakan perang dengan tujuan untuk memberantas kezaliman dan penidasan serta menegakkan keadilan bukan untuk tujuan menyebarkan Islam yang akan memunculkan keterpaksaan dalam memilih Islam, apa lagi untuk praktek perbudakan, perampasan kekayaan dan sejenisnya. Begitu pula disyaratkan untuk tidak membunuh

---

<sup>15</sup> Muḥammad ‘Aliy al-Ṣābūniy, *Ṣafwah al-Taḥāsīr*, (Bairut: Dār al-Qur’ān al-Karīm, 1981), cet. 4.

<sup>16</sup> Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabariy, *Jāmi‘ al-Bayān fī Ta’wīl ‘Āyi al-Qur’ān*, Juz. XVIII, (Bairūt: Mu’assasah al-Risālah, 2000), h. 689.

<sup>17</sup> Abū al-A’lā al-Maudūdi, *al-Jihād fī Sabīl al-Lāh*, (Bairūt: Mu’assasah al-Risālah, 1983), cet. VI.

<sup>18</sup> Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *Faḍl al-Jihād fī Sabīl al-Lāh*, (Bairut: Dār al-Qāsim, tanpa tahun).

mereka yang tidak terlibat dalam perang, kelompok lansia, anak-anak dan wanita.

- b. Jihad dalam bentuk adu argumentasi secara baik kepada pemeluk agama lain dengan berbagai argumentasi yang baik dan kuat. Jihad seperti ini dibutuhkan kemampuan akademik yang baik serta menguasai secara baik Al-Qur'an dan Sunnah.
- c. Jihad dalam bentuk berusaha mengendalikan diri dalam menguasai semua aspek kehidupan baik material maupun moral. Ini memerlukan pengorbanan yang besar berupa jiwa, perasaan, pikiran, tenaga, harta, pengetahuan dan sebagainya. Jihad ini tidak terbatas pada ruang dan waktu.

Pada klasifikasi yang ketiga ini, ada pula perspektif yang mendefinisikan jihad dalam pengertian melawan nafsu. Hal ini dapat dikategorikan pula sebagai jihad yang paling besar, sebagaimana Rasulullah merefleksikannya pasca peristiwa Perang Badar kepada umat Islam, sebab inilah yang sangat menentukan untuk keberlangsungan peradaban mereka. Meskipun luar biasanya perang *Badr* dan bahkan kemenangan pun diraih umat Islam, namun perang fisik ini masih dipandang oleh Nabi Muhammad saw. sebagai perang kecil, padahal merupakan hal yang sangat luar biasa, menguras banyak energi dan materi umat Islam saat itu. Rasulullah bersabda, “*Kita telah selesai dari jihad kecil menuju jihad yang lebih besar yaitu melawan nafsu.*” Jadi dengan demikian jika *jihad* itu hanya dipahami dalam pemahaman perang adu fisik bersenjata, maka tidak lebih yang kita lakukan hanya sebuah perang kecil di mata Rasulullah saw.

## 2. Pendefinisian Terma *Qitāl*

Kata *qitāl* dalam bahasa Arab adalah bentuk *maṣdar* dengan tambahan (*ziyādah*) satu huruf atau yang biasa dikenal dalam *ṣulaṣiy mazīd bi ḥarf wāḥid* memiliki tiga pengertian yaitu *al-muqāṭalah* (saling membunuh), *muḥārabah* (saling menyerang) dan *al-mulā'anah* (saling mengutuk).<sup>19</sup> *Al-Qitāl* yang merupakan merupakan bentuk *masdar* tersebut, berakar kata dari kata kerja *qātala-yuqātilu-muqāṭalah*. Ibnu Manẓūr menuliskan bahwa *al-qitāl huwa al-muqāṭalah wa al-muḥārabah*

---

<sup>19</sup> Abū al-Qāsim al-Ḥusayn ibn Mufaḍḍal ibn Muḥammad al-Aṣfahānīy, *Mufradāt fi Garīb al-Qur'ān*, (Damaskus: Dār al-Qalam, 1412 H), h. 655; Ibnu Manẓūr, *Lisān...*, Jilid XI, h. 654.

*bayna isnayni* (peperangan yang terjadi antar dua kelompok). Begitu pula dalam bentuk asal *sulāsiy*, *al-qitāl* berasal dari kata *al-qatl* yang artinya membunuh.<sup>20</sup>

Jika berdasarkan telaah dalam *al-Mu‘jam al-Wasīṭ*, *al-qitāl* adalah *ḥarb* (perang). Definisi ini maupun definisi di atas menunjukkan bahwa makna *al-qitāl* adalah perang melawan yang dianggap musuh. Namun demikian, dalam aplikasinya tidak selamanya kata *al-qitāl* dapat dikategorikan sebagai jihad, *al-qitāl* dapat direkomendasikan sebagai jihad ketika memenuhi konsekuensi yang ditetapkan oleh hukum Islam.<sup>21</sup>

Selain itu Ibnu Manẓūr<sup>22</sup> juga mengungkapkan makna *qitāl* lainnya yang diartikan melaknat;

قاتلهم الله أنى يؤفكون أي لعنهم أنى يصرفون وليس هذا بمعنى القتال الذي هو من المقاتلة والمحاربة بين اثنين.

“Allah memerangi mereka, kemanapun mereka berpaling, yaitu mengutuk mereka, (atas segala) yang mereka telah habiskan. Ini tidak berarti saling membunuh, yang berupa pertempuran dan perang antara dua kelompok.”

Dan dapat juga dimaknai dengan artian menolak;

وليس كل قتال بمعنى القتل وفي حديث السقيفة قتل الله سعدا فإنه صاحب فتننة وشر أي دفع الله شره  
قتله إذا أماته بضرب أو حجر....

“Dan tidak setiap pertarungan memiliki arti membunuh, dan dalam hadits al-Saqīfah, Tuhan membunuh Sa’ad, karena dia adalah penghasut dan pelaku kejahatan, artinya Tuhan mengusir kejahatannya. Bunuh dia jika dia membunuhnya dengan pukulan atau batu.”

Bahkan menurut al-‘Aṣḥānī kata *qitāl* dapat juga diartikan dengan meredakan sebagaimana kalimat Arab yang berbunyi *qatala al-barūd* (ia meredakan rasa dingin), atau bermakna mencampuri (*mazaḥ*) sesuatu dengan yang lainnya, sebagaimana contoh dalam sebuah kalimat Arab *qataltu al-*

---

<sup>20</sup> Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab...*, Jilid V, h. 3529.

<sup>21</sup> Mu‘jam al-Lughah al-‘Arabiyyah Jumhuriyyah Miṣr al-‘Arabiyyah, *al-Mu‘jam al-Waṣīṭ*, cet. IV, (Kairo: Maktabah al-Syurūq al-Dauliyyah, 2008), h. 127.

<sup>22</sup> Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab...*, Jilid XI, h. 549.

*khamra bi al-mā'i* (saya telah mencampur khamr dengan air). Selain itu *qatl* juga bermakna menghilangkan nyawa dari badan (*izālah al-rūh 'an al-jasad*).<sup>23</sup>

Ada kata lain selain kata *qitāl* yang diidentikkan pada makna etimologis perang, yaitu kata *harb*. Kata *harb* merupakan bentuk *maṣdar* yang jika ditelusuri bentuk kata kerjanya yaitu *haraba-yahrubu* yang memiliki keragaman makna. Al-'Aṣfahānīy, menjelaskan bahwa kata *harb* itu bermakna *al-salb* (merampas dengan cara berperang), karena itu orang yang merampas atau merampok harta milik orang lain disebut *al-harīb*, sementara alat yang dipergunakan untuk merampas disebut *al-harbah*.<sup>24</sup>

Bagitu pula dalam *Mu'jam al-Waṣīf* yaitu *al-qitāl bayn al-fi'atayn* artinya peperangan yang terjadi antara dua kelompok.<sup>25</sup> *Harb* di sini memiliki makna yang serupa dengan *qitāl*, tetapi al-Sirāfiy dalam *Lisān al-'Arab* membedakan kedua kata ini. Menurutnya *harb* bermakna *naqīdu al-silm*, merupakan kata yang memiliki makna antonim dari kata perdamaian (*ṣulh*), hingga kata *harb* adalah peperangan yang didasari permusuhan yang tidak kunjung henti bahkan berlanjut hingga ke generasi berikutnya. Selain itu *harb* yang bermakna permusuhan ini tidak hanya terbatas untuk pemaknaan perang dalam pertempuran saja tetapi bisa juga permusuhan yang berupa sebab antagonis, bentrokan, kebencian, dendam, konflik dan sebagainya. Berbeda dengan *qital* yang peperangan yang dapat dan harus dihentikan jika antara keduanya ada kesepakatan dan terjadi juga atas kesepakatan antara keduanya untuk melakukan peperangan, bahkan dalam *qitāl* ada banyak peraturan yang harus diketahui dan disepakati oleh kedua belah pihak yang berperang, amupun peraturan perang yang berlaku dalam internal kelompok.<sup>26</sup>

---

<sup>23</sup> al-Ragīb al-Aṣfahānīy, *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*, (Damaskus: Dār al-Qalam.), h. 655-656; Ibnu Fāris, *Mu'jam Maqāyīs...*, Juz V. h. 56.

<sup>24</sup> al-Ragīb al-Aṣfahānīy, *Mufradāt...*, h. 315.

<sup>25</sup> Mu'jam al-Lughah, *Mu'jam al-Waṣīf...*, h. 169.

<sup>26</sup> Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab...*, II, h. 815.

Termasuk juga Yūsuf al-Qarḍawiy,<sup>27</sup> yang membedakan antara *ḥarb* dan *qitāl*. *Qitāl* bagi *al-Qarḍawiy* merupakan bagian akhir dari pemahaman tentang jihad, bagian terkecil dari makna jihad yang terpraktekkan dalam bentuk benturan fisik, perang yang menggunakan senjata untuk melawan dan menghadapi musuh, dan *qitāl* dilaksanakan harus berdasarkan hukum perang beserta aturan-aturannya yang sesuai dengan ajaran Islam. Sedangkan *ḥarb*, penggunaan senjata untuk melawan kelompok musuh, dengan tujuan penguasaan wilayah, hegemoni, penindasan, penjajahan, dan sejenisnya yang bukan untuk tujuan demi kedamaian dan kemaslahatan apalagi untuk tujuan menaklukkan pemerintahan yang zalim, yang semena-mena terhadap rakyatnya.

### **B. Identifikasi Ayat-ayat Jihad dan *Qitāl* dalam Al-Qur'an**

Jihad dan *Qitāl* merupakan dua terma yang selalu digandengkan dalam pembahasan terkait tema-tema isu aksi-aksi kekerasan yang berhubungan dengan Al-Qur'an. Hal ini disebabkan oleh para pelaku aksi kekerasan itu sendiri yang memang mengaitkan aksi-aksi mereka pada berbagai persoalan ketimpangan yang mereka saksikan dan ayat-ayat yang bertemakan jihad dan *qitāl* yang potensial sangat berkaitan dengan itu.

Terma jihad dan *qitāl* berserta derivasinya di dalam Al-Qur'an berdasarkan penelusuran yang penulis lakukan, kedua terma tersebut tidak ada satu ayat pun yang menyebutkan secara bersamaan dalam satu ayat apalagi bergandengan. Kedua terma itu disebutkan di dalam Al-Qur'an semuanya secara terpisah, dalam ayat-ayat yang berbeda bahkan tidak bergandengan dengan ayat sebelum dan sesudahnya. Ini merupakan rahasia yang tentunya memiliki makna tersendiri dalam penafsirannya. Ini memperkuat pandangan yang memahami bahwa jihad itu bukanlah *qitāl* yang bermakna perang semata, sebagaimana pandangan yang selalu mengidentikkan jihad kepada makna perang. Analisis tersebut

---

<sup>27</sup> 'Imār al-Fāris, *Manhajiyah al-Syaykh alQarḍawiy fī Mu'ālijah Zāhirah al-Gulwi fī al-Tafkīr*, cet. I, 2018, diakses dari <https://www.msf-online.com/wpcontent/uploads/>, Mei 2018.

dalam dikonfirmasi dari beberapa kutipan ayat-ayat jihad dan *qitāl* dalam Al-Qur'an sebagai berikut:

1. Ayat-Ayat Jihad dan Derivasinya dalam Al-Qur'an

Berdasarkan penelusuran digital Al-Qur'an, diperoleh bahwa kata jihad beserta derivasinya di dalam Al-Qur'an terdapat di 36 ayat yang tersebar di beberapa surah. Bahkan Fu'ād Abd al-Bāqiy<sup>28</sup> menyimpulkan bahwa terma jihad beserta derivasinya di dalam Al-Qur'an disebutkan sebanyak 41 kali, sementara untuk kata jihad itu sendiri hanya sebanyak 4 kali saja disebutkan dalam Al-Qur'an dari yang tersebar di 19 surah tersebut. Untuk ini dapat dilihat dalam kutipan ayat dan terjemahnya sebagai berikut:

a. Kata *jāhid*, terdapat dalam:

**QS. al-Furqān [25] ayat 52 (*makiyyah*);**

فَلَا تُطِعِ الْكُفْرَيْنَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا

“Maka janganlah engkau taati orang-orang kafir, dan berjuanglah terhadap mereka dengannya (Al-Qur'an) dengan (semangat) perjuangan yang besar.”

**QS. al-Tahrīm [66] ayat 9 (*madaniyyah*);**

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَهُمْ جَهَنَّمُ وَيَسَّرَ الْمَصِيرَ

“Wahai Nabi! Perangilah orang-orang kafir dan orang-orang munafik dan bersikap keraslah terhadap mereka. Tempat mereka adalah neraka Jahanam dan itulah seburuk-buruk tempat kembali.”

**QS. al-Taubah [9] ayat 73 (*madaniyyah*);**

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَهُمْ جَهَنَّمُ وَيَسَّرَ الْمَصِيرَ

“Wahai Nabi! Berjihadlah (melawan) orang-orang kafir dan orang-orang munafik, dan bersikap keraslah terhadap mereka, tempat mereka adalah neraka Jahanam, dan itulah seburuk-buruk tempat kembali.”

b. Kata *jāhidū*, terdapat dalam:

**QS. al-Ḥajj [22] ayat 78 (*madaniyyah*);**

---

<sup>28</sup> Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqiy, *al-Mu'jam al-Mufahras Li Alfāz al-Qur'an al-Karīm*, (Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2001), h. 224-225

وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ.

“Dan berjihadlah kamu di jalan Allah dengan jihad yang sebenar-benarnya. Dia telah memilih kamu, dan Dia tidak menjadikan kesukaran untukmu dalam agama. (Ikutilah) agama nenek moyangmu Ibrahim. Dia (Allah) telah menamakan kamu orang-orang muslim sejak dahulu, dan (begitu pula) dalam (Al-Qur’an) ini, agar Rasul (Muhammad) itu menjadi saksi atas dirimu dan agar kamu semua menjadi saksi atas segenap manusia. Maka laksanakanlah salat; tunaikanlah zakat, dan berpegangteguhlah kepada Allah. Dialah Pelindungmu; Dia sebaik-baik pelindung dan sebaik-baik penolong.”

**QS. al-Mā'idah [5] ayat 35 (madaniyyah);**

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

“Wahai orang-orang yang beriman! Bertakwalah kepada Allah dan carilah wasilah (jalan) untuk mendekatkan diri kepada-Nya, dan berjihadlah (berjuanglah) di jalan-Nya, agar kamu beruntung.”

**QS. al-Taubah [9] ayat 41 (Madaniyyah);**

انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

“Berangkatlah kamu baik dengan rasa ringan maupun dengan rasa berat, dan berjihadlah dengan harta dan jiwamu di jalan Allah, yang demikian itu adalah lebih baik bagimu jika kamu mengetahui.”

**QS. al-Taubah [9] ayat 86 (madaniyyah);**

وَإِذَا أَنْزَلَتْ سُورَةٌ أَنْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَجَاهِدُوا مَعَ رَسُولِهِ اسْتَأْذَنَكَ أُولَا الطَّوْلِ مِنْهُمْ وَقَالُوا ذَرْنَا نَعْمَ مَعَ الْفَعِيدِينَ

“Dan apabila diturunkan suatu surah (yang memerintahkan kepada orang-orang munafik), “Berimanlah kepada Allah dan berjihadlah bersama Rasul-Nya,” niscaya orang-orang yang kaya dan berpengaruh di antara mereka meminta izin kepadamu (untuk tidak berjihad) dan mereka berkata,

“Biarkanlah kami berada bersama orang-orang yang duduk (tinggal di rumah).”

c. Kata *jihād*, terdapat dalam:

**QS. al-Furqān [25] ayat 52 (*makiyyah*);**

فَلَا تُطِعِ الْكُفْرَيْنَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا

“Maka janganlah engkau taati orang-orang kafir, dan berjuanglah terhadap mereka dengannya (Al-Qur’an) dengan (semangat) perjuangan yang besar.”

**QS. al-Hajj [22] ayat 78 (*madaniyyah*);**

وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مَلَّةً أَيْبِكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النَّصِيرُ.

“Dan berjihadlah kamu di jalan Allah dengan jihad yang sebenar-benarnya. Dia telah memilih kamu, dan Dia tidak menjadikan kesukaran untukmu dalam agama. (Ikutilah) agama nenek moyangmu Ibrahim. Dia (Allah) telah menamakan kamu orang-orang muslim sejak dahulu, dan (begitu pula) dalam (Al-Qur’an) ini, agar Rasul (Muhammad) itu menjadi saksi atas dirimu dan agar kamu semua menjadi saksi atas segenap manusia. Maka laksanakanlah salat; tunaikanlah zakat, dan berpegangteguhlah kepada Allah. Dialah Pelindungmu; Dia sebaik-baik pelindung dan sebaik-baik penolong.”

**QS. al-Mumtahanah [60] ayat 1 (*madaniyyah*);**

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ حَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ

“Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu menjadikan musuh-Ku dan musuhmu sebagai teman-teman setia sehingga kamu sampaikan kepada mereka (berita-berita Muhammad), karena rasa kasih sayang; padahal mereka telah ingkar kepada kebenaran yang disampaikan kepadamu. Mereka mengusir Rasul dan kamu sendiri karena kamu beriman kepada Allah, Tuhanmu. Jika kamu

benar-benar keluar untuk berjihad pada jalan-Ku dan mencari keridaan-Ku (janganlah kamu berbuat demikian). Kamu memberitahukan secara rahasia (berita-berita Muhammad) kepada mereka, karena rasa kasih sayang, dan Aku lebih mengetahui apa yang kamu sembunyikan dan apa yang kamu nyatakan. Dan barang siapa di antara kamu yang melakukannya, maka sungguh, dia telah tersesat dari jalan yang lurus.”

**QS. al-Taubah [9] ayat 24 (*madaniyyah*);**

قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَحْسَبُونَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِينُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرٍ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ □

“Katakanlah, ‘Jika bapak-bapakmu, anak-anakmu, saudara-saudaramu, istri-istrimu, keluargamu, harta kekayaan yang kamu usahakan, perdagangan yang kamu khawatirkan kerugiannya, dan rumah-rumah tempat tinggal yang kamu sukai, lebih kamu cintai dari pada Allah dan Rasul-Nya serta berjihad di jalan-Nya, maka tunggulah sampai Allah memberikan keputusan-Nya.’ Dan Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang fasik.”

- d. Kata *jahd* dan *juhd*, terdapat dalam surah-surah *makiyyah* yaitu:

**QS. Fāṭir [35] ayat 42 (*makiyyah*);**

وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَهُمْ نَذِيرٌ لَّيَكُونُنَّ أَهْدَىٰ مِنَ الْإِثْمِ فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذِيرٌ مَّا زَادَهُمْ إِلَّا تَفُورًا

“Dan mereka bersumpah dengan nama Allah dengan sungguh-sungguh bahwa jika datang kepada mereka seorang pemberi peringatan, niscaya mereka akan lebih mendapat petunjuk dari salah satu umat-umat (yang lain). Tetapi ketika pemberi peringatan datang kepada mereka, tidak menambah (apa-apa) kepada mereka, bahkan semakin jauh mereka dari (kebenaran).”

**QS. al-An'ām [6] ayat 109 (makiyyah);**

وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لِّيُؤْمِنُوا بِهَا قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ

“Dan mereka bersumpah dengan nama Allah dengan segala kesungguhan, bahwa jika datang suatu mukjizat kepada mereka, pastilah mereka akan beriman kepadanya. Katakanlah, ‘Mukjizat-mukjizat itu hanya ada pada sisi Allah.’ Dan tahukah kamu, bahwa apabila mukjizat (ayat-ayat) datang, mereka tidak juga akan beriman.”

**QS. al-Nahl [16] ayat 38 (makiyyah);**

وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ بَلَىٰ وَغَدَا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

“Dan mereka bersumpah dengan (nama) Allah dengan sumpah yang sungguh-sungguh, ‘Allah tidak akan membangkitkan orang yang mati.’ Tidak demikian (pasti Allah akan membangkitkannya), sebagai suatu janji yang benar dari-Nya, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui.”

**QS. Nūr [24] ayat 53 (madaniyyah);**

وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن أَمَرْتَهُمْ لَيَخْرُجُنَّ قُلْ لَا تُقْسِمُوا طَاعَةٌ مَّعْرُوفَةٌ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ

“Dan mereka bersumpah dengan (nama) Allah dengan sumpah sungguh-sungguh, bahwa jika engkau suruh mereka berperang, pastilah mereka akan pergi. Katakanlah (Muhammad), ‘Janganlah kamu bersumpah, (karena yang diminta) adalah ketaatan yang baik. Sungguh, Allah Mahateliti terhadap apa yang kamu kerjakan.”

**QS. al-Mā'idah [5] ayat 53 (madaniyyah);**

وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا أَهْلَاءَ الَّذِينَ أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ أَنَّهُمْ لَمَعَكُمْ حَبِطَتِ أَعْمَالُهُمْ فَأَصْبَحُوا خَاسِرِينَ

“Dan orang-orang yang beriman akan berkata, ‘Inikah orang yang bersumpah secara sungguh-sungguh dengan (nama) Allah, bahwa mereka benar-benar beserta kamu?’ Segala amal mereka menjadi sia-sia, sehingga mereka menjadi orang yang rugi.”

**QS. al-Taubah [9] ayat 79 (*madaniyyah*);**

الَّذِينَ يَلْمُزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ  
فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

“(Orang munafik) yaitu mereka yang mencela orang-orang beriman yang memberikan sedekah dengan sukarela dan yang (mencela) orang-orang yang hanya memperoleh (untuk disedekahkan) sekedar kesanggupannya, maka orang-orang munafik itu menghina mereka, Allah akan membalas penghinaan mereka, dan mereka akan mendapat azab yang pedih.”

- c. Kata *jāhada*, terdapat pada:

**QS. al-Ankabūt [29] ayat 6 (*madaniyyah*);**

وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ

“Dan barangsiapa berjihad, maka sesungguhnya jihadnya itu untuk dirinya sendiri. Sungguh, Allah Maha Kaya (tidak memerlukan sesuatu) dari seluruh alam.”

**QS. al-Taubah [9] ayat 19 (*madaniyyah*);**

أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ أَمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ  
فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ

“Apakah (orang-orang) yang memberi minuman kepada orang-orang yang mengerjakan haji dan mengurus Masjidilharam, kamu samakan dengan orang yang beriman kepada Allah dan hari kemudian serta berjihad di jalan Allah? Mereka tidak sama di sisi Allah. Allah tidak memberikan petunjuk kepada orang-orang zalim.”

- f. Kata *jāhadā*, terdapat pada:

**QS. Luqmān [31] ayat 15 (*makiyyah*);**

وَإِنْ جَاهَدَكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي  
الدُّنْيَا مَعْرُوفًا وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

“Dan jika keduanya memaksamu untuk mempersekutukan Aku dengan sesuatu yang engkau tidak mempunyai ilmu tentang itu, maka janganlah engkau menaati keduanya, dan pergaulilah keduanya di dunia dengan baik, dan ikutilah jalan orang yang kembali kepada-Ku. Kemudian hanya kepada-Ku tempat kembalimu, maka akan Aku beritahukan kepadamu apa yang telah kamu kerjakan.”

**QS. al-Ankabūt [29] ayat 8 (madaniyyah);**

وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

“Dan Kami wajibkan kepada manusia agar (berbuat) kebaikan kepada kedua orang tuanya. Dan jika keduanya memaksamu untuk mempersekutukan Aku dengan sesuatu yang engkau tidak mempunyai ilmu tentang itu, maka janganlah engkau patuhi keduanya. Hanya kepada-Ku tempat kembalimu, dan akan Aku beritakan kepadamu apa yang telah kamu kerjakan.”

g. Kata *jāhadū*, terdapat dalam:

**QS. al-Nahl [16] ayat 110 (makiyyah);**

ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا قُتِلُوا ثُمَّ جَاهَدُوا وَصَبَرُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَعَفُورٌ رَحِيمٌ □

“Kemudian Tuhanmu (pelindung) bagi orang yang berhijrah setelah menderita cobaan, kemudian mereka berjihad dan bersabar, sungguh, Tuhanmu setelah itu benar-benar Maha Pengampun, Maha Penyayang.”

**QS. al-Ankabūt [29] ayat 69 (madaniyyah);**

□ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ □

“Dan orang-orang yang berjihad untuk (mencari keridaan) Kami, Kami akan tunjukkan kepada mereka jalan-jalan Kami. Dan sungguh, Allah beserta orang-orang yang berbuat baik.”

**QS. al-Baqarah [2] ayat 218 (madaniyyah);**

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَفُورٌ رَحِيمٌ

“Sesungguhnya orang-orang yang beriman, dan orang-orang yang berhijrah dan berjihad di jalan Allah, mereka itulah yang mengharapkan rahmat Allah. Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang.”

**QS. al-Anfāl [8] ayat 72 (madaniyyah);**

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ أَوْوَا وَتَصَرَّوْا أُولَٰئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ

وَلَا يَتَّبِعُهُم مِّن شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

“Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan berhijrah serta berjihad dengan harta dan jiwanya pada jalan Allah dan orang-orang yang memberikan tempat kediaman dan memberi pertolongan (kepada Muhajirin), mereka itu satu sama lain saling melindungi. Dan (terhadap) orang-orang yang beriman tetapi belum berhijrah, maka tidak ada kewajiban sedikit pun bagimu melindungi mereka, sampai mereka berhijrah. (Tetapi) jika mereka meminta pertolongan kepadamu dalam (urusan pembelaan) agama, maka kamu wajib memberikan pertolongan kecuali terhadap kaum yang telah terikat perjanjian antara kamu dengan mereka. Dan Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan.”

**QS. al-Anfāl [8] ayat 74 (madaniyyah):**

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوُوا وَنَصَرُوا أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ مَّغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ

“Dan orang-orang yang beriman dan berhijrah serta berjihad di jalan Allah, dan orang-orang yang memberi tempat kediaman dan memberi pertolongan (kepada orang Muhajirin), mereka itulah orang yang benar-benar beriman. Mereka memperoleh ampunan dan rezeki (nikmat) yang mulia.”

**QS. Āli ‘Imrān [3] ayat 142 (madaniyyah):**

أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمِ الصَّابِرِينَ

“Apakah kamu mengira bahwa kamu akan masuk surga, padahal belum nyata bagi Allah orang-orang yang berjihad di antara kamu, dan belum nyata orang-orang yang sabar.”

**QS. al-Hujurat [49] ayat 15 (madaniyyah):**

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ۗ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ

“Sesungguhnya orang-orang mukmin yang sebenarnya adalah mereka yang beriman kepada Allah dan Rasul-Nya kemudian mereka tidak ragu-ragu dan mereka berjihad

dengan harta dan jiwanya di jalan Allah. Mereka itulah orang-orang yang benar.”

**QS. al-Taubah [9] ayat 16 (*madaniyyah*);**

أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُتْرَكُوا وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَلَمْ يَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ  
وَلَا رَسُولِهِ وَلَا الْمُؤْمِنِينَ وَلِجَنَّةٍ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ □

“Apakah kamu mengira bahwa kamu akan dibiarkan (begitu saja), padahal Allah belum mengetahui orang-orang yang berjihad di antara kamu dan tidak mengambil teman yang setia selain Allah, Rasul-Nya dan orang-orang yang beriman, Allah Maha Teliti terhadap apa yang kamu kerjakan.”

**QS al-Taubah [9] ayat 20 (*madaniyyah*);**

الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَعْظَمَ دَرَجَةً عِنْدَ  
اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ

“Orang-orang yang beriman dan berhijrah serta berjihad di jalan Allah, dengan harta dan jiwa mereka, adalah lebih tinggi derajatnya di sisi Allah. Mereka itulah orang-orang yang memperoleh kemenangan.”

**QS. al-Taubah [9] ayat 88 (*madaniyyah*);**

لَكِنِ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ جَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ وَأُولَئِكَ لَهُمُ  
الْخَيْرُ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

“Tetapi Rasul dan orang-orang yang beriman bersama dia, (mereka) berjihad dengan harta dan jiwa. Mereka itu memperoleh kebaikan. Mereka itulah orang-orang yang beruntung.”

h. Kata *yujāhidu*, terdapat pada:

**QS. al-‘Ankabūt [29] ayat 6 (*madaniyyah*);**

وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ

“Dan barangsiapa berjihad, maka sesungguhnya jihadnya itu untuk dirinya sendiri. Sungguh, Allah Mahakaya (tidak memerlukan sesuatu) dari seluruh alam.”

- i. Kata *yujāhidūn*, terdapat pada:

**QS. al-Mā'idah [5]: 54 (*madaniyyah*):**

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ بَرَّتْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِيَ اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعْرَافَةٌ عَلَى الْكُفْرِينَ **يُجَاهِدُونَ** فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ تِلْكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

“Wahai orang-orang yang beriman! Barangsiapa di antara kamu yang murtad (keluar) dari agamanya, maka kelak Allah akan mendatangkan suatu kaum, Dia mencintai mereka dan mereka pun mencintai-Nya, dan bersikap lemah lembut terhadap orang-orang yang beriman, tetapi bersikap keras terhadap orang-orang kafir, yang berjihad di jalan Allah, dan yang tidak takut kepada celaan orang yang suka mencela. Itulah karunia Allah yang diberikan-Nya kepada siapa yang Dia kehendaki. Dan Allah Mahaluas (pemberian-Nya), Maha Mengetahui.”

**QS. al-Taubah [9] ayat 44 (*madaniyyah*):**

لَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ **يُجَاهِدُوا** بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ

“Orang-orang yang beriman kepada Allah dan hari kemudian, tidak akan meminta izin (tidak ikut) kepadamu untuk berjihad dengan harta dan jiwa mereka. Allah mengetahui orang-orang yang bertakwa.”

**QS. al-Taubah [9] ayat 81 (*madaniyyah*):**

فَرَحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خَلْفَ رَسُولِ اللَّهِ وَكَرَهُوا أَنْ **يُجَاهِدُوا** بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَالُوا لَا تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ

“Orang-orang yang ditinggalkan (tidak ikut berperang), merasa gembira dengan duduk-duduk diam sepeninggal Rasulullah. Mereka tidak suka berjihad dengan harta dan jiwa mereka di jalan Allah dan mereka berkata, ‘Janganlah kamu berangkat (pergi berperang) dalam panas terik ini.’ Katakanlah (Muhammad), ‘Api neraka Jahanam lebih panas,’ jika mereka mengetahui.”

- j. Kata *tujāhidūn*, terdapat pada:

**QS. al-Saff [61] ayat 11 (*madaniyyah*):**

تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ **وَتُجَاهِدُونَ** فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

“Yaitu kamu beriman kepada Allah dan Rasul-Nya dan berjihad di jalan Allah dengan harta dan jiwamu. Itulah yang lebih baik bagi kamu jika kamu mengetahui.”

k. Kata *mujāhidūn* dan *mujāhidīn*, terdapat pada:

**QS. al-Nisā’ [4] ayat 95 (*madaniyyah*) ada 3 kali;**

لَا يَسْتَوِي الْفَعْدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرَ أُولَى الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْفَعْدِينَ دَرَجَةً ۗ وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْفَعْدِينَ اجْرًا عَظِيمًا

“Tidaklah sama antara orang beriman yang duduk (yang tidak turut berperang) tanpa mempunyai uzur (halangan) dengan orang yang berjihad di jalan Allah dengan harta dan jiwanya. Allah melebihkan derajat orang-orang yang berjihad dengan harta dan jiwanya atas orang-orang yang duduk (tidak ikut berperang tanpa halangan). Kepada masing-masing, Allah menjanjikan (pahala) yang baik (surga) dan Allah melebihkan orang-orang yang berjihad atas orang yang duduk dengan pahala yang besar.”

**QS. Muḥammad [47] ayat 31 (*madaniyyah*):**

وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَتَبْلُوا أَمْوَالَكُمْ

“Dan sungguh, Kami benar-benar akan menguji kamu sehingga Kami mengetahui orang-orang yang benar-benar berjihad dan bersabar di antara kamu; dan akan Kami uji perihal kamu”.

2. Ayat-Ayat *Qitāl* dan Derivasinya dalam Al-Qur’an

Di dalam Al-Qur’an kata *qitāl* disebutkan sebanyak 12 kali yang tersebar di dalam 6 surah, yaitu pada surah al-Baqarah [2] ayat ke-216, 217 dan 246, Āli ‘Imrān [3] ayat ke-121, al-Nisā’ [4] ayat ke-77, al-Anfāl [8] ayat ke-16 dan 65, al-Aḥzāb [33] ayat ke-25 dan surah Muḥammad [47] ayat ke-20. Adapun redaksi ayat-ayat dimaksud adalah sebagai berikut:

**QS. al-Baqarah [2] ayat 216, 217, dan 246:**

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ. □ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ۗ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ۖ وَصَدٌّ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ ۗ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ ۗ وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا ۗ وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ ۗ وَهُوَ

كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا  
خَالِدُونَ

“Diwajibkan atas kamu berperang, padahal itu tidak menyenangkan bagimu. Tetapi boleh jadi kamu tidak menyenangi sesuatu, padahal itu baik bagimu, dan boleh jadi kamu menyukai sesuatu, padahal itu tidak baik bagimu. Allah mengetahui, sedang kamu tidak mengetahui.”

“Mereka bertanya kepadamu (Muhammad) tentang berperang pada bulan haram. Katakanlah, ‘Berperang dalam bulan itu adalah (dosa) besar. Tetapi menghalangi (orang) dari jalan Allah, ingkar kepada-Nya, (menghalangi orang masuk) Masjid al-Harām, dan mengusir penduduk dari sekitarnya, lebih besar (dosanya) dalam pandangan Allah. Sedangkan fitnah lebih kejam daripada pembunuhan. Mereka tidak akan berhenti memerangi kamu sampai kamu murtad (keluar) dari agamamu, jika mereka sanggup. Barangsiapa murtad di antara kamu dari agamanya, lalu dia mati dalam kekafiran, maka mereka itu sia-sia amalnya di dunia dan di akhirat, dan mereka itulah penghuni neraka, mereka kekal di dalamnya.”

أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَىٰ إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّ لَهُمْ ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا  
نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُنْتُمْ عَلَيكُمْ الْقِتَالُ إِلَّا تَقَاتِلُوا قَالُوا وَمَا نَنَا  
إِلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أَخْرَجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَاؤُنَا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ  
تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ

“Tidakkah kamu perhatikan para pemuka Bani Israil setelah Musa wafat, ketika mereka berkata kepada seorang nabi mereka, ‘Angkatlah seorang raja untuk kami, niscaya kami berperang di jalan Allah.’ Nabi mereka menjawab, ‘Jangan-jangan jika diwajibkan atasmu berperang, kamu tidak akan berperang juga?’ Mereka menjawab, ‘Mengapa kami tidak akan berperang di jalan Allah, sedangkan kami telah diusir dari kampung halaman kami dan (dipisahkan dari) anak-anak kami?’ Tetapi ketika perang itu diwajibkan atas mereka, mereka berpaling, kecuali sebagian kecil dari mereka. Dan Allah Maha Mengetahui orang-orang yang zalim.”

Adapun sebab turunya QS. al-Baqarah [2]: 217 di atas, Abī al-Qāsim al-Ṭabraniy di dalam *al-Muʿjam al-Kabīr*,<sup>29</sup> meriwayatkan dari Jundub bin Abdillah, bahwa Nabi saw. mengutus pasukan dibawah pimpinan ‘Abd al-lāh bin Jahsy untuk memata-matai kelompok musuh. Namun di tengah perjalanannya mereka bertemu dengan Ibnu al-Haḍramiy lalu membunuhnya bertepatan di bulan rajab, tetapi pada saat itu Jahsiy tidak mengetahui bahwa ia sedang berada di bulan yang diharamkan untuk membunuh dan berperang. Lalu berkatalah orang-orang musyrik kepada mereka. “Kalian telah membunuh pada bulan haram.” Maka kemudian turunlah ayat tersebut (QS. al-Baqarah [2] ayat ke-217. Lantas kemudian di antara mereka ada yang berkata, “jika mereka tidak memperoleh dosa sebab yang telah mereka lakukan, niscaya mereka akan mendapatkan pahala.” Hingga turunlah ayat berikutnya, ayat ke-218 dalam surah yang sama.<sup>30</sup>

#### QS. Āli ‘Imrān [3] ayat ke-121:

وَإِذْ عَدَوْتَ مِنْ أَهْلِكَ تُبَوِّئُ الْمُؤْمِنِينَ مَقَاعِدَ لِلْقِتَالِ ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

“Dan (ingatlah), ketika engkau (Muhammad) berangkat pada pagi hari meninggalkan keluargamu untuk mengatur orang-orang beriman pada pos-pos pertempuran. Allah Maha Mendengar, Maha Mengetahui.”

#### QS. al-Nisā’ [4] ayat 77:

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَلَمَّا كَتَبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالَ إِذَا فِرْقٌ مِنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً ۚ وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ لَوْلَا أَخَّرْتَنَا إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ ۗ قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ اتَّقَىٰ ۗ وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا

“Tidakkah engkau memperhatikan orang-orang yang dikatakan kepada mereka, ‘Tahanlah tanganmu (dari berperang), laksanakanlah salat dan tunaikanlah zakat!’ Ketika mereka diwajibkan berperang, tiba-tiba sebagian

<sup>29</sup> Abī al-Qāsim Sulaimān ibn Aḥmad al-Ṭabraniy, *al-Muʿjam al-Kabīr*, (Kairo: Maktabah Ibnu Taymiyah, tanpa tahun).

<sup>30</sup> Jalāl al-Dīn Abī ‘Abd al-Raḥmān al-Suyūṭiy, *Asbāb al-Nuzūl al-Musammā libāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl*, (T.tp: ‘Ālam al-Kutub, 2002), h. 88-89, diakses melalui <https://www.noor-book.com/book/review/> pada 24 Maret 2022.

mereka (golongan munafik) takut kepada manusia (musuh), seperti takutnya kepada Allah, bahkan lebih takut (dari itu). Mereka berkata, ‘Ya Tuhan kami, mengapa Engkau wajibkan berperang kepada kami? Mengapa tidak Engkau tunda (kewajiban berperang) kepada kami beberapa waktu lagi?’ Katakanlah, ‘Kesenangan di dunia ini hanya sedikit dan akhirat itu lebih baik bagi orang-orang yang bertakwa (mendapat pahala turut berperang) dan kamu tidak akan dizalimi sedikit pun.’”

**QS. al-Anfāl [8] ayat 16:**

وَمَنْ يُؤَلِّهْمْ يَوْمَئِذٍ نُّذْرَةً إِلَّا مَتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّرًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ

“Dan barangsiapa mundur pada waktu itu, kecuali berbelok untuk (siasat) perang atau hendak menggabungkan diri dengan pasukan yang lain, maka sungguh, orang itu kembali dengan membawa kemurkaan dari Allah, dan tempatnya ialah neraka Jahanam, seburuk-buruk tempat kembali.”

**QS. al-Anfāl [8] ayat 65:**

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ ۗ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ ۗ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ

“Wahai Nabi (Muhammad)! Kobarkanlah semangat para mukmin untuk berperang. Jika ada dua puluh orang yang sabar di antara kamu, niscaya mereka dapat mengalahkan dua ratus orang musuh. Dan jika ada seratus orang (yang sabar) di antara kamu, niscaya mereka dapat mengalahkan seribu orang kafir, karena orang-orang kafir itu adalah kaum yang tidak mengerti.”

**QS. al-Aḥzāb [33] ayat 25:**

وَرَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِغَيْظِهِمْ لَمْ يَنَالُوا خَيْرًا ۗ وَكَفَىٰ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ ۗ وَكَانَ اللَّهُ قَوِيًّا عَزِيزًا

“Dan Allah menghalau orang-orang kafir itu yang keadaan mereka penuh kejengkelan, karena mereka (juga) tidak memperoleh keuntungan apa pun. Cukuplah Allah (yang menolong) menghindarkan orang-orang mukmin dalam peperangan. Dan Allah Maha Kuat, Maha Perkasa.”

**QS. Muḥammad [47] ayat 20:**

وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا لَوْلَا نُزِّلَتْ سُورَةٌ قَدِيدًا أَنْزَلْتَ سُورَةَ مُحْكَمَةً وَذَكَرَ فِيهَا  
**الْقِتَالَ** رَأَيْتَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُنظُرُونَ إِلَيْكَ نَظَرَ الْمَغْشِيِّ عَلَيْهِ مِنْ  
الْمَوْتِ فَأُولَىٰ لَهُمْ

“Dan orang-orang yang beriman berkata, ‘Mengapa tidak ada suatu surah (tentang perintah jihad) yang diturunkan?’ Maka apabila ada suatu surah diturunkan yang jelas maksudnya dan di dalamnya tersebut (perintah) perang, engkau melihat orang-orang yang di dalam hatinya ada penyakit akan memandang kepadamu seperti pandangan orang yang pingsan karena takut mati. Tetapi itu lebih pantas bagi mereka.”

Jika ditelusuri dari aspek derivasi kata *qitāl*, maka sebarannya dapat ditelusuri berdasarkan klasifikasi sebagai berikut:

a. *Fi’l Māḍiy*

Jika ditelusuri berdasarkan *fi’l māḍiy*, maka diketahui bahwa derivasi kata *qitāl* terdapat 6 kata yang tersebar pada 5 ayat di 4 surah, yaitu surah ‘Alī ‘Imrān [3]: 146, dan 195, al-Taubah [9]: 30, al-Ḥadīd [57]: 10, al-Munāfiqūn [63]: 4. Dengan rincian redaksi sebagai berikut:

**QS. ‘Alī ‘Imrān [3] ayat 146:**

وَكَأَيِّنْ مِنْ نَبِيِّ قُتِلَ مَعَهُ رَبِّيُونَ كَثِيرًا فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا  
صَعَفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا<sup>١</sup> وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ

“Dan betapa banyak Nabi yang berperang didampingi sejumlah besar dari pengikutnya yang bertakwa. Mereka tidak (menjadi) lemah karena bencana yang menimpanya di jalan Allah, tidak patah semangat dan tidak (pula) menyerah (kepada musuh). Dan Allah mencintai orang-orang yang sabar.”

**QS. ‘Alī ‘Imrān [3] ayat 195:**

فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَىٰ ۖ بَعْضَكُمْ مِنْ  
بَعْضٍ ۖ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقُتِلُوا  
لَا كُفْرًا عَنْهُمْ سَيِّئِهِمْ وَلَا دُخْلَهُمْ جَنَّتِ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَابًا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ<sup>٢</sup>  
وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ

“Maka Tuhan mereka memperkenankan permohonannya (dengan berfirman), ‘Sesungguhnya Aku tidak menyia-

nyiakan amal orang yang beramal di antara kamu, baik laki-laki maupun perempuan, (karena) sebagian kamu adalah (keturunan) dari sebagian yang lain. Maka orang yang berhijrah, yang diusir dari kampung halamannya, yang disakiti pada jalan-Ku, yang berperang dan yang terbunuh, pasti akan Aku hapus kesalahan mereka dan pasti Aku masukkan mereka ke dalam surga-surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai, sebagai pahala dari Allah. Dan di sisi Allah ada pahala yang baik.”

**QS. al-Taubah [9] ayat 30:**

وَقَالَتِ الْيَهُودُ عَزَائِرُ ابْنِ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصْرَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ  
يُضَاهَوْنَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ ۗ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ ۗ أَنَّى يُؤْفَكُونَ

“Dan orang-orang Yahudi berkata, ‘Uzair putra Allah,’ dan orang-orang Nasrani berkata, ‘Al-Masih putra Allah.’ Itulah ucapan yang keluar dari mulut mereka. Mereka meniru ucapan orang-orang kafir yang terdahulu. Allah melaknat mereka; bagaimana mereka sampai berpaling?”

Diriwayatkan oleh Ibnu Abī Ḥātim dari Ibnu ‘Abbās bahwa sebab turunnya ayat ini, sebagaimana dikatakan oleh Ibnu ‘Abbās, “Rasulullah didatangi oleh Sallām bin Misykam, Nu’mān bin ‘Aufā, Syās bin Qays dan Mālik bin al-Sayf. Lalu bertanya, ‘Bagaiman mungkin kami mengikutimu sementara kamu telah meninggalkan kiblat kami dan engkau pun tidak mempercayai bahwa ‘Uzayr adalah putra Allah.’” Untuk merespons hal ini turunlah surah al-Taubah ayat ke-30 di atas.<sup>31</sup>

**QS. al-Ḥadīd [57] ayat 10:**

وَمَا لَكُمْ أَلَّا تُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ  
مَنْ اَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلٌ ۗ اُولٰٓئِكَ اَعْظَمُ دَرَجَةً مِنَ الَّذِيْنَ اَنْفَقُوْا مِنْۢ بَعْدِ وَقَاتَلُوْا  
وَكَلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنٰى ۗ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرٌ ۝۱۰

“Dan mengapa kamu tidak menginfakkan hartamu di jalan Allah, padahal milik Allah semua pusaka langit dan bumi? Tidak sama orang yang menginfakkan (hartanya di jalan Allah) di antara kamu dan berperang sebelum penaklukan (Mekah). Mereka lebih tinggi derajatnya daripada orang-

<sup>31</sup> al-Suyūṭiy, *Asbāb al-Nuzūl*....., h. 281.

orang yang menginfakkan (hartanya) dan berperang setelah itu. Dan Allah menjanjikan kepada masing-masing mereka (balasan) yang lebih baik. Dan Allah Maha Teliti apa yang kamu kerjakan.”

**QS. al-Munāfiqūn [63] ayat 4:**

وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ ۖ وَلِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ كَأَنَّهمْ خُشِبُ مُسْنَدَةٍ يَخْسِبُونَ كُلَّ صِيْحَةٍ عَلَيْهِمْ ۗ هُمُ الْعَدُوُّ فَاحْذَرْهُمْ ۗ فَاَنَّا لَهُمُ اللّٰهُ اَنۡى يُرۡفَكُوۡنَ

“Dan apabila engkau melihat mereka, tubuh mereka mengagumkanmu. Dan jika mereka berkata, engkau mendengarkan tutur-katanya. Mereka seakan-akan kayu yang tersandar. Mereka mengira bahwa setiap teriakan ditujukan kepada mereka. Mereka itulah musuh (yang sebenarnya), maka waspadalah terhadap mereka; Allah membinasakan mereka. Bagaimanakah mereka dapat dipalingkan (dari kebenaran).”

b. *Fi’l Muḍāri’*

Untuk derivasi kata *qitāl* dalam bentuk *fi’l muḍāri’* terdapat 10 kata yang tersebar di 7 surah pada 9 ayat yaitu surah al-Baqarah [2] ayat ke-190 dan 217, al-Nisa’ [4] ayat ke-76, al-Taubah [9] ayat ke-36 dan 111, al-Ḥajj [22] ayat ke-39, al-Ḥaysr [59] ayat ke-14, al-Ṣaff [61] ayat ke-4 dan surah al-Muzammil [73] ayat ke-20. Berikut ini adalah rincian ayat-ayat dimaksud:

**QS. al-Baqarah [2] ayat 190:**

وَقَاتِلُوۡا فِيۡ سَبِيْلِ اللّٰهِ الَّذِيۡنَ يَبۡغَاتُوۡنَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوۡا اِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْمُعۡتَدِيۡنَ

“Dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu, tetapi jangan melampaui batas. Sungguh, Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas.”

**QS. al-Baqarah [2] ayat 217:**

يَسۡئَلُوۡنَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيۡهِ ۗ قُلْ قِتَالٌ فِيۡهِ كَبِيۡرٌ ۖ وَصَدٌّ عَنۡ سَبِيۡلِ اللّٰهِ وَكُفۡرٌ بِهٖ وَالْمَسۡجِدِ الْحَرَامِ وَاِخۡرَاجُ اَهۡلِهٖ مِنْهُ اَكۡبَرُ عِنۡدَ اللّٰهِ ۗ وَالۡفِتۡنَةُ اَكۡبَرُ مِنَ الْقَتۡلِ ۗ وَلَا يَزَالُوۡنَ يَبۡغَاتُوۡنَكُمۡ حَتّٰى يَزُوۡدَكُمۡ عَنۡ دِيۡنِكُمۡ ۗ اِنۡ اسۡتَطَاعُوۡا ۗ وَمَنۡ يَزِدۡدِكُمۡ عَنۡ دِيۡنِهٖ فَيَمُتۡ وَهُوَ كَافِرٌ ۗ فَاُولٰٓئِكَ حَبِطَتۡ اَعۡمَالُهُمۡ فِي الدُّنْيَا وَالۡاٰخِرَةِ ۗ وَاُولٰٓئِكَ اَصۡحَابُ النَّارِ ۗ هُمۡ فِيۡهَا خٰلِدُوۡنَ

“Mereka bertanya kepadamu (Muhammad) tentang berperang pada bulan haram. Katakanlah, ‘Berperang dalam

bulan itu adalah (dosa) besar. Tetapi menghalangi (orang) dari jalan Allah, ingkar kepada-Nya, (menghalangi orang masuk) Masjidilharam, dan mengusir penduduk dari sekitarnya, lebih besar (dosanya) dalam pandangan Allah. Sedangkan fitnah lebih kejam daripada pembunuhan. Mereka tidak akan berhenti memerangi kamu sampai kamu murtad (keluar) dari agamamu, jika mereka sanggup. Barangsiapa murtad di antara kamu dari agamanya, lalu dia mati dalam kekafiran, maka mereka itu sia-sia amalnya di dunia dan di akhirat, dan mereka itulah penghuni neraka, mereka kekal di dalamnya.”

**QS. al-Nisā’ [4] ayat 76:**

الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا □

“Orang-orang yang beriman berperang di jalan Allah, dan orang-orang yang kafir berperang di jalan *ṭagūt*, maka perangilah kawan-kawan setan itu, (karena) sesungguhnya tipu daya setan itu lemah.”

**QS. al-Taubah [9] ayat 36:**

إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ۚ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ

“Sesungguhnya jumlah bulan menurut Allah ialah dua belas bulan, (sebagaimana) dalam ketetapan Allah pada waktu Dia menciptakan langit dan bumi, di antaranya ada empat bulan haram. Itulah (ketetapan) agama yang lurus, maka janganlah kamu menzalimi dirimu dalam (bulan yang empat) itu, dan perangilah kaum musyrikin semuanya sebagaimana mereka pun memerangi kamu semuanya. Dan ketahuilah bahwa Allah beserta orang-orang yang takwa.”

**QS. al-Taubah [9] ayat 111:**

إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ

“Sesungguhnya Allah membeli dari orang-orang mukmin, baik diri maupun harta mereka dengan memberikan surga

untuk mereka. Mereka berperang di jalan Allah; sehingga mereka membunuh atau terbunuh, (sebagai) janji yang benar dari Allah di dalam Taurat, Injil, dan Al-Qur'an. Dan siapakah yang lebih menepati janjinya selain Allah? Maka bergembiralah dengan jual beli yang telah kamu lakukan itu, dan demikian itulah kemenangan yang agung.”

**QS. al-Hajj [22] ayat 39:**

أَنْ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ

“Diizinkan (berperang) kepada orang-orang yang diperangi, karena sesungguhnya mereka dizalimi. Dan sungguh, Allah Maha Kuasa menolong mereka itu.”

**QS. al-Hasyr [59] ayat 14:**

لَا يُقَاتِلُونَكُمْ جَمِيعًا إِلَّا فِي قُرَىٰ مُّحَصَّنَةٍ أَوْ مِنْ وَرَاءِ حُدُودٍ بَاسْتِهِمْ بَيْنَهُمْ شَدِيدٌ تَحْسِبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّىٰ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ

“Mereka tidak akan memerangi kamu (secara) bersama-sama, kecuali di negeri-negeri yang berbenteng atau di balik tembok. Permusuhan antara sesama mereka sangat hebat. Kamu kira mereka itu bersatu padahal hati mereka terpecah belah. Yang demikian itu karena mereka orang-orang yang tidak mengerti.”

**QS. al-Saff [61] ayat 4:**

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَانَهُمْ بُنْيَانٌ مَّرْصُومٌ

“Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berperang di jalan-Nya dalam barisan yang teratur, mereka seakan-akan seperti suatu bangunan yang tersusun kokoh.”

**QS. al-Muzammil [73] 20:**

إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِنْ ثُلُثِي اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ وَطَافَتِ مِنَ الدِّينِ مَعَكَ وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضَىٰ وَآخَرُونَ بِضُرُبُونَ فِي الْأَرْضِ يَتَّبِعُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَأُخَرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَقَرُضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا وَاسْتَغْفِرُوا لِلَّهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ □

“Sesungguhnya Tuhanmu mengetahui bahwa engkau (Muhammad) berdiri (salat) kurang dari dua pertiga malam, atau seperdua malam atau sepertiganya dan (demikian pula)

segolongan dari orang-orang yang bersamamu. Allah menetapkan ukuran malam dan siang. Allah mengetahui bahwa kamu tidak dapat menentukan batas-batas waktu itu, maka Dia memberi keringanan kepadamu, karena itu bacalah apa yang mudah (bagimu) dari Al-Qur'an; Dia mengetahui bahwa akan ada di antara kamu orang-orang yang sakit, dan yang lain berjalan di bumi mencari sebagian karunia Allah; dan yang lain berperang di jalan Allah, maka bacalah apa yang mudah (bagimu) dari Al-Qur'an dan laksanakanlah salat, tunaikanlah zakat dan berikanlah pinjaman kepada Allah pinjaman yang baik. Kebaikan apa saja yang kamu perbuat untuk dirimu niscaya kamu memperoleh (balasan)nya di sisi Allah sebagai balasan yang paling baik dan yang paling besar pahalanya. Dan mohonlah ampunan kepada Allah; sungguh, Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang.”

c. *Fi'l 'Amr*

Adapun derivasi kata *qitāl* yang dalam bentuk *fi'l 'amr* disebutkan dalam Al-Qur'an sebanyak 6 kali, yang tersebar di 4 surah dan 6 ayat. Yaitu surah al-Baqarah [2] ayat 190 dan 244, al-Nisā' [4] ayat 76, al-Taubah [9] ayat 12 dan 36, serta surah al-Hujurat [49] ayat 9. Dapat dilihat dengan rincian redaksi sebagai berikut:

**QS. al-Baqarah [2] ayat 190:**

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

“Dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu, tetapi jangan melampaui batas. Sungguh, Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas.”

**QS. al-Baqarah [2] ayat 244:**

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

“Dan berperanglah kamu di jalan Allah, dan ketahuilah bahwa Allah Maha Mendengar, Maha Mengetahui.”

**QS. al-Nisā' [4]: 76;**

الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ  
فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا □

“Orang-orang yang beriman berperang di jalan Allah, dan orang-orang yang kafir berperang di jalan thaghut, maka perangilah kawan-kawan setan itu, (karena) sesungguhnya tipu daya setan itu lemah.”

**QS. al-Taubah [9] ayat 12:**

وَأِنْ تَكَفَّرُوا بِإِيمَانِهِمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعْنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا إِنَّ مِمَّا الْكُفْرَ إِنَّهُمْ لَا  
إِيمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ

“Dan jika mereka melanggar sumpah setelah ada perjanjian, dan mencerca agamamu, maka perangilah pemimpin-pemimpin kafir itu. Sesungguhnya mereka adalah orang-orang yang tidak dapat dipegang janjinya, mudah-mudahan mereka berhenti.”

**QS. al-Taubah [9] ayat 36:**

إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ  
وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ۗ فَلَا تَظْلُمُوا فِيهِمْ أَنْفُسَكُمْ وَقَاتِلُوا  
الْمُشْرِكِينَ كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَمَا فَعَلُوا أَنْ اللَّهُ مَعَ الْمُتَّقِينَ

“Sesungguhnya jumlah bulan menurut Allah ialah dua belas bulan, (sebagaimana) dalam ketetapan Allah pada waktu Dia menciptakan langit dan bumi, di antaranya ada empat bulan haram. Itulah (ketetapan) agama yang lurus, maka janganlah kamu menzalimi dirimu dalam (bulan yang empat) itu, dan perangilah kaum musyrikin semuanya sebagaimana mereka pun memerangi kamu semuanya. Dan ketahuilah bahwa Allah beserta orang-orang yang takwa”.

**QS. al-Hujurat [49] ayat 9:**

وَأِنْ طَافْتُمْ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنِ بَعَثَ إِحْدَاهُمَا عَلَى  
الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنِ فَاءَتْ فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا  
بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ

“Dan apabila ada dua golongan orang-orang mukmin berperang, maka damaikanlah antara keduanya. Jika salah satu dari keduanya berbuat zalim terhadap (golongan) yang lain, maka perangilah (golongan) yang berbuat zalim itu, sehingga golongan itu kembali kepada perintah Allah. Jika golongan itu telah kembali (kepada perintah Allah), maka damaikanlah antara keduanya dengan adil, dan berlakulah

adil. Sungguh, Allah mencintai orang-orang yang berlaku adil.”

Selain itu bahkan menurut al-Bāqiy kata *qitāl* dan derivasinya di dalam Al-Qur’an itu ada 170 kali disebutkan, dan khusus untuk kata *qitāl* saja terdapat di 7 surah dan hanya disebutkan sebanyak 12 kali saja.<sup>32</sup> Sementara jika dilakukan penelusuran berdasarkan bentuk kata, sebaran terma *qitāl* dengan berbagai derivasinya itu ada 49 bentuk kata, yaitu:

- 1) *Qātala*, berbentuk *fi’l māḍi mabniy li al-ma’lūm*, yang ada di surah Āli ‘Imrān [3] ayat ke-146, al-Ḥadīd [57] ayat ke-10, al-Fath [48] ayat ke-22, al-Taubah [9] ayat ke-30, dan surah al-Munāfiqūn [63] ayat ke-4.
- 2) *Qātālū*, berbentuk *fi’l māḍi mabniy li al-ma’lūm*, ada di surah Āli ‘Imrān [3] ayat ke-195, al-Aḥzāb [33] ayat ke-20, al-Ḥadīd [57] ayat ke-10, al-Baqarah [2] ayat ke-191, al-Nisā’ [4] ayat ke-90, dan surah al-Mumtahanah [60] ayat ke-9.
- 3) *Qūtiltum*, berbentuk *fi’l māḍi mabniy li al-majhūl*, ada di satu ayat yaitu surah al-Ḥasyr [59] ayat ke-11.
- 4) *Qūtilū*, berbentuk *fi’l māḍi mabni li al-majhūl*, ada dalam satu ayat surah al-Ḥasyr [59] ayat ke-12.
- 5) *Yuqātil*, berbentuk *fi’l muḍāri‘ mabniy li al-ma’lūm wa al-majzūm bi lām al-‘amr*, terdapat dalam surah al-Nisā’ [4] ayat ke-74.
- 6) *Yuqātilū*, berbentuk *fi’l muḍāri‘ mabniy li al-ma’lūm*, termuat dalam surah al-Nisā’ [4] ayat ke-90, al-Baqarah [2] ayat ke-191, Āli ‘Imrān [3] ayat ke-111, dan al-Mumtahanah [60] ayat ke-8.
- 7) *Yuqātilūn*, berbentuk *fi’l muḍāri‘ mabniy li al-ma’lūm*, yang terdapat dalam surah al-nisā’ [4] ayat ke-76, al-Taubah [9] ayat ke-36 dan 111, al-Ṣaff [61] ayat ke-4, al-Muzammil [73] ayat ke-20, al-Baqarah [2] ayat ke-190 dan 217, dan surah al-Ḥasyr [59] ayat ke-14.
- 8) *Tuqātil*, berbentuk *fi’l muḍāri‘ mabniy li al-ma’lūm*, yang terdapat dalam surah Āli ‘Imrān [3] ayat ke-13.
- 9) *Tuqātilū*, berbentuk *fi’l muḍāri‘ mabniy li al-ma’lūm*, yang terdapat di surah al-baqarah [2] ayat ke- 191 dan 246, serta al-Taubah [9] ayat ke-83.

---

<sup>32</sup> ‘Abd al-Bāqiy, *Mu’jam Mufahras...*, h. 533-536.

- 10) *Tuqātilūn*, berbentuk *fi'l muḍāri' mabniy li al-ma'lūm*, terdapat pada surah al-Nisā' [4] ayat ke-75, al-Taubah [9] ayat ke-13, dan al-Fath [48] ayat ke-16.
- 11) *Nuqātil*, berbentuk *fi'l muḍāri' mabniy li al-ma'lūm*, terdapat dalam surah al-Baqarah [2] ayat ke-246.
- 12) *Yuqātilūn*, berbentuk *fi'l muḍāri' mabniy li al-majhūl*, terdapat di surah al-Ḥajj [22] ayat ke-39.
- 13) *Qātil*, berbentuk *fi'l 'amr*, terdapat di satu surah yaitu al-Nisā' [4] ayat ke-84.
- 14) *Qātilā*, berbentuk *fi'l 'amr*, terdapat di satu surah, yaitu al-Mā'idah [5] ayat ke-24.
- 15) *Qātilū*, berbentuk *fi'l 'amr*, yang terdapat dalam surah al-Baqarah [2] ayat ke-190, 193 dan 244, Āli 'Imrān [3] ayat ke-164, al-nisā' [4] ayat ke-76, al-Taubah [9] ayat ke-12, 14, 29, 36 dan 123, al-Ḥujurāt [49] ayat ke-9, dan surah al-Anfāl [8] ayat ke-39.
- 16) *Iqtatala* dan *Iqtatalū*, berbentuk *fi'l māḍi mabniy li al-ma'lūm*, terdapat di surah al-baqarah [2] ayat ke-253, dan al-Ḥujurāt [49] ayat ke-9.
- 17) *Yaqtatilān*, berbentuk *fi'l muḍāri' mabniy li al-ma'lūm*, terdapat dalam surah al-Qaṣaṣ [28] ayat ke-15.
- 18) *Quttila*, berbentuk *fi'l māḍi mabniy li al-majhūl*, terdapat di satu surah yaitu al-Aḥzāb [33] ayat ke-61.
- 19) *Yuqattilūn*, *fi'l muḍāri' mabniy li al-ma'lūm*, QS. al-'A'rāf [7]: 141
- 20) *Nuqattilu*, berbentuk *fi'l muḍāri' mabniy li al-ma'lūm*, terdapat di satu surah juga yaitu al-'A'rāf [7] ayat ke-127.
- 21) *Yuqattalū*, berbentuk *fi'l muḍāri' mabniy li al-majhūl*, terdapat dalam surah al-Mā'idah [5] ayat ke-33.
- 22) *Taqtilān*, berbentuk *maṣḍar*, terdapat di surah al-Aḥzāb [33] ayat ke-61.
- 23) *Qatala*, berbentu *fi'l māḍi mabniy li al-ma'lūm*, terdapat dalam surah al-baqarah [2] ayat ke-251, al-Nisā' [4] ayat ke-92, al-mā'idah [5] ayat ke-30, 32 dan 95, al-Kahfi [18] ayat ke-74, dan surah al-Anfāl [8] ayat ke-17.
- 24) *Qatalta*, berbentuk *fi'l māḍi mabniy li al-ma'lūm*, termuat dalam surah al-kahfi [18] ayat ke-74, Ṭāhā [20] ayat ke-40, dan surah al-Qaṣaṣ [28] ayat ke-90.

- 25) *Qataltu*, berbentuk *fi'l māḍi mabniy li al-ma'lūm*, termuat dalam surah al-Qaṣaṣ [28] ayat ke-33.
- 26) *Qataltum*, berbentuk *fi'l māḍi mabni li al-ma'lūm*, terdapat dalam surah al-Baqarah [2] ayat ke-72.
- 27) *Qataltumū*, berbentuk *fi'l māḍi mabniy li al-ma'lūm*, ada di surah Āli 'Imrān [3] ayat ke-83.
- 28) *Qatalnā*, berbentuk *fi'l māḍi mabniy li al-ma'lūm*, terdapat dalam surah al-Nisā' [4] ayat ke-157.
- 29) *Qatalū*, berbentuk *fi'l māḍi mabniy li al-ma'lūm*, terdapat dalam surah al-'An'ām [6] ayat ke-140, Ṭāhā [20] ayat ke-40, al-Qaṣaṣ [28] ayat ke-90, dan surah al-Nisā' [4] ayat ke-157.
- 30) *Qutila*, berbentuk *fi'l māḍi mabniy li al-majhūl*, terdapat dalam surah Āli 'Imrān [3] ayat ke-144, al-Isrā' [17] ayat ke-33, al-Žariyāt [51] ayat ke-10, al-Mudassir [74] ayat ke-19-20, 'Abasa [80] ayat ke-17, dan al-Burūj [85] ayat ke-4.
- 31) *Qutilat*, berbentuk *fi'l māḍi mabnit li al-majhūl*, ada di satu surah yaitu al-Takwīr [81] ayat ke-9.
- 32) *Qultum*, berbentuk *fi'l māḍi mabniy li al-majhūl*, terdapat di satu surah yaitu Āli 'Imrān [3] ayat ke-157-158.
- 33) *Qutilnā*, berbentuk *fi'l māḍi mabniy li al-majhūl*, terdapat di surah Āli 'Imrān [3] ayat ke-154.
- 34) *Qutilū*, berbentuk *fi'l māḍi mabniy li al-majhūl*, terdapat di dalam surah Āli 'Imrān [3] ayat ke-156, 168, 168, 195, al-Ḥajj [22] ayat ke-58, dan Muḥammad [47] ayat ke-4.
- 35) *Yaqtulū*, berbentuk *fi'l muḍāri' mabniy li al-ma'lūm*, termuat dalam surah al-An'ām [6] ayat ke-151, dan al-Nisā' [4] ayat ke-92-93.
- 36) *Yaqtulnā*, berebntuk *fi'l muḍāri' mabnit li al-ma'lūm*, terdapat di surah al-Mumtahanah [60] ayat ke-12.
- 37) *Yaqtulū*, berbentuk *fi'l muḍāri' mabniy li al-ma'lūm*, ada di surah al-Anfāl [8] ayat ke-30, dan al-Qaṣaṣ [28] ayat ke-20.
- 38) *Yaqtulūn*, berbentuk *fi'l muḍāri' mabniy li al-ma'lūm*, al-Baqarah [2] ayat 61, Āli 'Imrān [3] ayat ke-21 dan 112, al-Mā'idah [5] ayat ke-70, al-Taubah [9] ayat ke-111, al-Furqān [25] ayat ke-68, al-Syu'arā' [26] ayat ke-14, al-Qaṣaṣ [28] ayat ke-33, dan al-A'rāf [7] ayat ke-150.

- 39) *Aqtulu*, berbentuk *fi'l muḍāri' mabniy li al-ma'lūm*, termuat dalam surah Gāfir [40] ayat ke-26 dan al-Mā'idah [5] ayat ke-28.
- 40) *Aqtulanna*, berbentuk *fi'l muḍāri' mabniy li al-ma'lūm*, terdapat di surah al-Mā'idah [5] ayat ke-27.
- 41) *Taqtulān*, berbentuk *fi'l muḍāri' mabniy li al-ma'lūm*, terdapat di surah al-Mā'idah [5] ayat ke-28, dan al-Qaṣaṣ [28] ayat ke-19.
- 42) *Taqtulū*, berbentuk *fi'l muḍāri' mabniy li al-ma'lūm*, terdapat dalam surah al-Nisā' [4] ayat ke-29, al-'An'ām [6] ayat ke-151 (ada 2 kata), Yūsuf [12] ayat ke-10, al-Isrā' [17] ayat ke-31 dan 33, al-Qaṣaṣ [28] ayat ke-9, dan al-Anfāl [8] ayat ke-17.
- 43) *Taqtulūn*, berbentuk *fi'l muḍāri' mabniy li al-ma'lūm*, termuat dalam surah al-Baqarah [2] ayat ke-85, 87 dan 91, al-Aḥzāb [33] ayat ke-26, dan Gāfir [40] ayat ke-28.
- 44) *Yuqṭalu*, berbentuk *fi'l muḍāri' mabniy li al-majhūl*, termuat dalam surah al-Baqarah [2] ayat ke-154 dan surah al-Nisā' [4] ayat ke-74.
- 45) *Yuqṭalūn*, berbentuk *fi'l muḍāri' mabniy li al-majhūl*, terdapat dalam surah al-Taubah [9] ayat ke-111.
- 46) *Uqtulū*, berbentuk *fi'l 'amr*, terdapat di surah al-Baqarah [2] ayat ke-54, al-Nisā' [4] ayat ke-66, 89 dan 91, al-Taubah [9] ayat ke-5, Yūsuf [12] ayat ke-9, Gāfir [40] ayat ke-25, dan al-Baqarah [2] ayat ke-191.
- 47) *Qitāl*, berbentuk *maṣḍar*, terdapat di al-Baqarah [2] ayat ke-216, 217 dan 246, Āli 'Imrān [3] ayat ke-121, al-Nisā' [4] ayat ke-77, al-Anfāl [8] ayat ke-16 dan 64, al-Aḥzāb [33] ayat ke-25, dan Muḥammad [47] ayat ke-20.
- 48) *Qatl*, berbentuk *maṣḍar*, terdapat di surah al-Baqarah [2] ayat ke-191, 217, 'Āli 'Imrān [3] ayat ke-154, al-Mā'idah [5] ayat ke-30, al-'An'ām [6] ahyat ke-137, al-Isrā' [17] ayat ke-33, al-Aḥzāb [33] ayat ke-16, 'Āli 'Imrān [3] ayat ke-181, al-Nisā' [4] ayat ke-155, dan al-Isrā' [17] ahyat ke-31.
- 49) *Qatlā*, berbentuk *maṣḍar*, terdapat di surah al-Baqarah [2] ayat ke-178.

Selain kata jihad dan *qitāl* yang berkaitan langsung serta sering dibicarakan terkait tema jihad, ada pula kata lain seperti *ḥarb* dan *gazwah*. Dari penelusuran diketahui terdapat 6 kali

penyebutan kata *ḥarb* yaitu dalam surah al-Baqarah [2] ayat ke-279, al-Mā'idah [5] ayat ke-33 dan 63, al-Anfāl [8] ayat ke-57. al-Taubah [9] ayat ke-107 dan Muḥammad [47] ayat ke-4. Berikutnya yaitu kata *ḥarb* disebutkan sebanyak 11 kali dan *gazwah* hanya disebutkan sebanyak 1 kali.<sup>33</sup>

### C. Berbagai Perspektif Tentang Pemahaman Ayat-ayat Jihad dan *Qitāl* dalam Al-Qur'an

#### 1. Jihad

Dari 36 ayat Al-Qur'an yang memuat kata jihad itu, hanya 6 ayat saja yang secara redaksional berbicara jihad yang mengandung potensi untuk dimaknai perang. Justru jihad dalam redaksi selain makna perang itu, jauh lebih banyak lagi jumlahnya.<sup>34</sup>

Ada 5 aspek dalam Al-Qur'an terkait tentang jihad:

- a. Jihad bertujuan untuk merealisasikan ide besar Islam untuk menegakkan ajaran Islam, sebagaimana yang terdapat dalam surah al-Baqarah [2] ayat ke-218, Āli 'Imrān [3] ayat ke-142, al-Anfāl [8] ayat ke-74, al-Ankabūt [29] ayat ke-62 dan surah al-Mumtaḥanah [60] ayat ke-1.
- b. Jihad dilaksanakan oleh Nabi dan Umat Islam, sebagaimana yang termuat dalam surah Āli 'Imrān [3] ayat 142, al-Mā'idah [5] ayat 54, al-Anfāl [8] ayat 75, al-Taubah [9] ayat 24, 44, 86, 88, dan surah Muḥammad [47] ayat 31.
- c. Jihad mengandung keuntungan yang luar biasa, kemuliaan di dunia dan kebahagiaan di akhirat, sebagaimana yang terdapat dalam surah al-Nisā' [4] ayat ke-95, al-Anfāl [8] ayat ke-74, dan al-Taubah [9] ayat ke-20 dan 41. Mereka yang tidak berjihad akan tergolong sebagai orang fasik, sebagaimana surah al-Taubah [9] ayat ke-24 dan 81.

---

<sup>33</sup> Muchlis. M. Hanafi (ed), *Jihad: Makna dan Implementasinya*, (Tafsir Al-Qur'an Tematik), (Jakarta: Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an, 2012), h. 164-165.

<sup>34</sup> Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam: Pesan-pesan Universal Islam untuk Kemanusiaan* (Bandung: Mizan, 2003), h. 313-314.

- d. Sasaran jihad, sebagaimana dalam surah al-Mā'idah [5] ayat ke-35, al-Anfāl [8] ayat ke-72, al-Taubah [9] ayat ke-41, 44 dan 73, kemudian ada juga di surah al-Furqān [25] ayat ke- 52, al-Ankabūt [29] ayat ke-5, dan al-Tahrīm [66] ayat ke-9.
- e. Jihad membutuhkan pengorbanan material dan immaterial, sebagaimana dalam surah al-Nisā' [4] ayat ke-95, al-Anfāl [8] ayat ke-72, al-Taubah [9] ayat ke-20, 41, 81 dan 88.<sup>35</sup>

Jika jihad itu dapat dikatakan hanya kewajiban dari migrasi Nabi saja, demi membatasi makna jihad agresif, maka persepsi ini telah menyebabkan penghapusan gambaran jihad dari banyak jenisnya. Padahal Rasulullah dan para sahabatnya dalam menghadapi orang-orang kafir dengan cara menyeru *'amr bi al-ma'rūf wa al-nahy 'an al-munkar* (mengajak pada kebaikan dan mencegah terhadap keburukan). Dalam upaya mencerahkan orang lain untuk mengikuti ajaran Al-Qur'an, tidak mesti selalu dihubungkan dengan pertempuran, justru esensi jihad adalah perkataan yang *ḥaq* (benar) terhadap penguasa yang tidak adil.<sup>36</sup>

Makna jihad yang lain tergambar dari keberadaan komunitas muslim pertama yang koheren dalam sistem negara yang diatur oleh konstitusi dan sistem negara yang berada dibawah kendali para pejabat dengan misi untuk melindungi masyarakat beserta sistemnya. Inilah kondisi yang merupakan makna lain dari jihad tersebut.<sup>37</sup>

Bahkan Ibnu al-Qayyim al-Jauziyyah membuat tahapan makna jihad hingga ke jihad yang diidentikkan dengan peperangan pembelaan atas ketertindasan diri dan kezaliman, yaitu:<sup>38</sup>

---

<sup>35</sup> Muhammad Chirzin, *Reaktualisasi Jihad fi Sabilillah dalam Konteks Kekinian dan Keindonesiaan*, dalam *Jurnal Utumuna* Volume X, Nomor 1, Januari-Juni (Mataram: IAIN Mataram, 2006), h. 61.

<sup>36</sup> Hadīṣ riwayat Abū Dā'ud, Trimīziy dan Ibnu Mājah.

<sup>37</sup> Muḥammad Sa'īd Ramaḍān, *al-Jihād fī al-Islām*, (Damaskus: Dār al-Fikr, 1993), h. 20.

<sup>38</sup> Syams al-Dīn ibn Abī 'Abd al-Lāh Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Ayyūb al-Masyhūr bi Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *Zād al-Mi'ād*,

- a. Allah mengilhaminya kepada Nabi Muhammad saw. untuk cukup membaca dengan menyebut nama Tuhannya yang menciptakan, inilah wajah periode pertama kenabiannya.
- b. Berdasarkan QS. al-Mudassir ayat ke-1 dan 2, perintah kepada Nabi Muhammad saw. untuk mengingatkan kaum terdekatnya, berlanjut ke kaumnya, kembali lagi ke orang-orang di sekitarnya dari orang-orang Arab dan seluruh umat manusia serta seluruh jagad raya dengan isinya.
- c. Selama sepuluh tahun setelah kenabiannya, yang dilakukan umat Islam adalah memperingatkan panggilan tanpa pertempuran atau upeti, dan beliau diperintahkan untuk menahan diri, bersabar, dan memaafkan. Lalu izinnya hijrah dan berperang, kemudian memerintahkannya untuk memerangi orang-orang yang memerangnya, dan menahan diri dari orang-orang yang tidak terlibat.

Kewajiban berjihad adalah kewajiban Islam yang dibedakan oleh hukum Islam, sebab merupakan pesan-pesan Tuhan yang mengharuskan untuk menjaga Islam dan umatnya dari agresi terhadapnya, sebagaimana QS. al-Baqarah [2] ayat ke-216 sebagai tindakan pembelaan diri dari tindakan agresi dan kezaliman atas hak-hak mereka yang dirampas. Kewajiban jihad dalam makna perang berpotensi ada dalam dua kategori hukum yaitu kewajiban kolektif dan individu. Kewajiban kolektif (*fard kifayah*) yang tidak mesti secara totalitas individu muslim dibebankan untuk melakukannya, namun cukup sebagian saja di antara mereka niscaya lepaslah kewajiban tersebut, sebab dibutuhkan juga peran individu muslim untuk aspek selain jihad dalam makna perang tersebut, sebagaimana QS. al-Taubah [9] ayat ke-122. Namun berbeda ketika jika posisi negara dirampas dan dikusai oleh negara atau kelompok lain maka jihad ini berubah menjadi kewajiban individu, sebagaimana QS. al-Taubah [9] ayat ke-12.<sup>39</sup>

---

(Bairut: Mu'assasah al-Risalah, 2009), h. 81, diakses melalui <https://www.kotobi.com>, pada 01 April 2022.

<sup>39</sup> Ahmad Abū Ishāq al-Ša'labiy, *al-Kasyf wa al-Bayān 'an tafsīr al-Qur'ān*, (Bairūt: Dār al-Kutub al'Ilmiyyah, 2004).

Di sisi lain, kesan adanya pembahasan yang banyak di dalam Al-Qur'an dan banyak pembicaraan serta upaya mewujudkannya di dalam Islam. Menjadikan posisi uniknya ini sebaliknya memperoleh tuduhan negatif dari luar terhadap hukum dan syari'ah Islam. Muncullah kesan Islam disebarkan dengan pedang, dan alasan klaim ini memunculkan kebingungan antara penggunaan pedang dalam mendirikan negara dari di satu sisi, dan antara penggunaan pedang dan kewajiban jihad dalam menyebarkan agama. Islam mengandalkan pedang dan sarana lain seperti rekonsiliasi adalah dalam pendirian negara dan bukan dalam penyebaran agama. Hal ini bisa dipahami bahwa iman dalam Islam adalah keyakinan mental untuk mencapai tingkat keyakinan, oleh karena itu pula tidak ada ruang untuk paksaan dalam seruan keimanan, sebagaimana umat Islam tetap menjadi minoritas numerik selama beberapa abad.<sup>40</sup>

Itu semua terbukti dalam sejarah kenabian Muhammad saw. umat Islam tidak menggunakan kekuatan kecuali hanya melawan kekuatan yang menghalangi, menindas dan mengintervensi mereka. Di sini tidak lagi menggunakan kekuatan berperang dengan argumentasi dan pernyataan. Sebagaimana kemenangan menguasai Abyssinia melalui perdamaian dan perang mereka melawan Persia yang disebabkan Khosrow mengirim orang-orangnya ke Yaman dan memerintahkan mereka untuk memberi pelajaran kepada Nabi, memukul dan bahkan menginginkan serta mengirimkan kepala Nabi kepadanya.<sup>41</sup>

Menurut Ibnu Taymiyah, perang yang dihentikan itu adalah perang yang dengan berbagai ketentuan yang tetap menjaga kemaslahatan, tidak membunuh mereka yang tidak terlibat dalam peperangan seperti wanita, anak-anak, biksu,

---

<sup>40</sup> Muḥammad 'Imārah, *Ma'rakah al-Muṣṭalahāt bayn Garb wa al-Islām*, (Kairo: Nahḍah Miṣr, 2004), h. 146, diakses melalui pada 01 April 2022.

<sup>41</sup> 'Abbās Maḥmūd al-'Aqqād, *Ḥaqā'iq al-Islām wa Abā'īl Khusūmih*, (Kairo: Nahḍah Miṣr, 2005), h. 130, diakses pada 01 April 2022, dari <https://www.ebook.univeyes.com>.

orang tua dan lain-lain, terkecuali jika mereka melibatkan diri di dalam perang baik dengan perkataan maupun perbuatan.<sup>42</sup>

Al-Qur'an, secara umum menjelaskan jihad dalam konteks pembahasan yang beragam, namun semuanya menjelaskan bahwa jihad menurut Al-Qur'an adalah perjuangan untuk merealisasikan *al-salām*, *al-salāmah*, *al-salāh* dan *al-ihsān*, yaitu suatu perjuangan yang dilakukan untuk mewujudkan keselamatan, perdamaian, kesejahteraan dan perbaikan kualitas hidup sesuai ajaran Al-Qur'an. Hingga perjuangan untuk mencapai itu semua dinamakan dengan jihad *fi sabil al-lāh*. Dalam surah al-Mā'idah [5] ayat 35, berjuang untuk mewujudkan kebahagiaan dalam kehidupan di dunia maupun di akhirat adalah hal yang wajib bagi setiap orang beriman yang harus diimplementasikan berdasarkan asas taqwa kepada Allah Swt. Selain itu, sebagai perwujudan sebagai khalifah yang mampu membawa pada kehidupan yang lebih sejahtera dan bagia dunia akhirat, lahir dan batin.<sup>43</sup>

*Hijrah* dengan mengubah pola pikir, keyakinan, emosi, persepsi, sikap dan perilaku negatif adalah langkah pertama yang harus dilakukan. Karena itu dalam Al-Qur'an setelah iman dan taqwa *hijrah* menempati posisi di atas jihad. *Hijrah* adalah pra-kondisi yang mesti dilalui terlebih dahulu sebelum jihad, di dalam QS. al-Baqarah [2] ayat 218 dan al-Anfāl [8] ayat 74 berbunyi:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

“Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan orang-orang yang berhijrah dan berjihad di jalan Allah, mereka itulah yang mengharapkan rahmat Allah, Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang.”

---

<sup>42</sup> Ibnu Taymiyah, *Fiqh al-Jihād...*, h. 74, diakses melalui <https://www.foulabook.com/ar/book>, pada 01 April 2022.

<sup>43</sup> Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Kementerian Agama, *Tafsir Al-Qur'an Tematik*, jilid 1, (Jakarta: Kamil Pustaka, 2014), 82-82.

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ أَوَّاءُ وَتَصَرُّوا أَوْلِيَّكَ  
هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ

“Dan orang-orang yang beriman dan berhijrah serta berjihad di jalan Allah, dan orang-orang yang memberi tempat kediaman dan memberi pertolongan (kepada orang Muhajirin), mereka itulah orang yang benar-benar beriman, mereka memperoleh ampunan dan rezeki (nikmat) yang mulia.”

Sering disebutkan di dalam Al-Qur’an bahwa kata jihad senantiasa bergandengan kata *amwāl* (harta atau material) dan *anfūs* (nyawa atau psikis) seperti yang terdapat dalam surah al-Nisā’ [4] ayat 95, al-Anfāl [8] ayat 72, al-Taubah [9] ayat 20, 44, 81 dan 88, al-Hujurāt [49] ayat 15 dan surah al-Şaffāt ayat ke 11.

Kedua unsur di atas sangat dibutuhkan untuk mengimplementasikan jihad, *amwāl* yang ditafsirkan dengan material dapat berbentuk apapun saja baik berupa uang, benda dan sebagainya yang sesuai dengan kemampuan individu dan kebutuhan penunjang finansial jihad.<sup>44</sup>

Sedangkan *anfūs* ditafsirkan sebagai sesuatu yang bersifat non material yang ada pada diri seseorang. *Anfūs* ini tidak hanya dipahami sebagai pengorbanan nyawa, tetapi bisa berupa mental, perasaan, tenaga, pengetahuan, dan segala aspek terdapat dalam diri manusia, yang bukan hanya berupa material benda yang dibutuhkan untuk mendukung perjuangan.<sup>45</sup>

Quraish Shihab, berpandangan bahwa terjadinya kesalah-pahaman dalam memaknai jihad dengan pemakaian yang lebih cenderung dipahami sebagai perjuangan fisik (nyawa), bisa disebabkan karena fokus perspektif yang digunakan lebih berorientasi aspek leksikal yang kering dari aspek kajian linguistik yang lebih luas apalagi aspek-aspek teoritis keilmuan pendukung lainnya. Selain itu juga bisa dikarenakan keterbatasan kata terjemahan

---

15. <sup>44</sup> Nawaf H.T., *al-Jihād wa al-Māl*, (Suria: Bayt ‘Ilm, 2005), h.

<sup>45</sup> Mazahiriyy, *Jihād al-Nafs*, (Bairut: Dār al-Maḥajj, 2009), h. 33.

yang mampu mewakili bahasa asal atas ide yang universal dimaksudkan oleh Al-Qur'an, karena itu sangat niscaya jika kemudian *anfus* hanya diterjemahkan dengan nyawa.<sup>46</sup>

Ayat-ayat yang bertemakan jihad telah ada sejak di periode Mekkah, yang dapat dipahami berarti ayat-ayat jihad itu telah lebih dahulu ada sebelum ayat-ayat *qitāl*, serta terbitnya persetujuan melakukan pertempuran dan perlawanan fisik demi alasan pembelaan diri yang teraniaya. Sebagaimana QS. al-Furqan [25]: 52 yang diakui oleh kalangan mayoritas ulama sebagai ayat jihad dan turun di Mekah.

Jika ditelusuri secara umum, pada dasarnya ayat Al-Qur'an yang beredaksi tema jihad tersebut tidaklah menyebutkan objek jihadnya, terkecuali secara leterlek teks menyebutkan istilah *al-Kuffār* dan *al-Munāfiqūn*, menghadapi orang-arang kafir dan orang-orang munafik, yang antara lain seperti yang termuat dalam QS. al-Taubah [9] ayat 73, al-Taḥrīm [66] ayat 9 dan al-Furqān [25] ayat 52.

Jihad dalam pandangan mayoritas ulama merupakan totalitas dari seluruh aktivitas kehidupan umat Islam. Karena itu tidak terkecuali, segala apapun upaya kebaikan yang dilakukan oleh umat Islam tergolong sebagai jihad yang akan mendapat kelipatan pahala yang berlipat-lipat dari Allah Swt. oleh sebab dari itu menahan dan mengontrol diri hal-hal negatif adalah bagian dari jihad itu sendiri. Dengan pemahaman ini tentunya menjadikan setiap seorang mukmin pastilah tergolong sebagai *mujāhid* (orang yang berjihad), yang memiliki identitas muslim sejati yang selalu berusaha dengan sekuatnya untuk mewujudkan kepribadian yang lebih baik dalam semua aktivitas, ini juga terungkap dalam QS. al-'Ankabūt [29] ayat 6 tersebut di atas.<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> Shihab, *Wawasan al-Qur'an...*, h. 506.

<sup>47</sup> Asma Afsaruddin, *Jihad in Islamic Thought*, Part IV, 2020, diakses dari <https://www.cambridge.org/core/books/abs/>, pada 16 Juli 2022.

Konsepsi tentang jihad yang dimaknai secara luas tersebut menjadikan ajaran Islam *powerful symbol* bagi ketekunan, semangat kerja keras dan keberhasilan dalam sejarah Islam. Dengan pemahaman jihad yang luas tersebut tentu dapat mengantarkan umat Islam menjadi khalifah Allah yang mampu mengisi seluruh aspek kehidupannya dengan peradaban yang mulia. Dengan demikian, menunjukkan bahwa lahirnya peradaban Islam dari waktu ke waktu adalah merupakan bagian dari perwujudan semangat jihad. Melalui pemaknaan jihad seperti itu pula, umat Islam akan menggapai puncak kejayaan dalam segala bidang, sekaligus implementasinya dalam kehidupan umat di semua jalur sejarah kehidupan mereka.

Meskipun demikian idealnya, tetapi di tengah perjalanan kesejarahan umat Islam, konsepsi jihad juga berhubungan dengan realitas tertentu yang menuntut untuk sedikit bergeser ke pemaknaan jihad kecil sebagai bentuk pertahanan dan pembelaan diri dari ketertindasan dan kezaliman. Sebab ini terkait dengan kondisi umat Islam di masa pra-Islam, wilayah Arab tergolong sebagai wilayah negara dengan kebiasaan berperang sebagai bagian dari identitas politik dunia pra-abad modern yang diperlambangkan dengan kekuatan militer. Realitas ini pula yang menjadikan umat Islam perlu mempertahankan dan membela diri melalui jalan militer, berperangan dengan kontak fisik bersenjata. Hingga saat Islam hadir di tanah gurun Arab, realitas kehidupan yang seperti ini tidak terkecuali masih tetap mewarnai masyarakat Arab. Hingga ketika Rasulullah beserta kaum muslimin berpindah menuju Madinah, barulah jihad dalam artian membela dan mempertahankan diri dalam bentuk mengangkat senjata diizinkan, lagi-lagi itupun hanya merupakan kebolehan, bukan perintah yang mewajibkan.<sup>48</sup>

Jihad menurut pandangan Esack, adalah segala bentuk upaya yang dilakukan oleh umat Islam untuk

---

<sup>48</sup> Muḥmūd Syaltūt, *al-Qur'ān wa al-Qitāl*, (Kairo: Dār al-Kitāb al-'Arabiy, 1951), h. 30, diakses dari <https://www.faulbook.com/ar/book/> pada 02 April 2022.

mentransformasi diri pada kehidupan yang jauh lebih baik, lebih berbudaya dan maju daripada kehidupan sebelumnya, baik dalam ruang lingkup individu maupun sosial. Serupa dengan Farid Esack, terdapat Ahmad Anis yang berpandangan bahwa jihad itu merupakan bentuk usaha yang berlangsung dan dilakukan secara kontinuitas oleh individu maupun kolektif menuju kehidupan yang lebih meningkat berdasarkan syariat dan tujuan-tujuan ideal yang berdasarkan pada Al-Qur'an dan Hadis. Itu semua merupakan bagian dari konsep holistik untuk rekonstruksi sosial yang lebih melibatkan anggota masyarakat dalam memperbaiki kehidupan mereka.<sup>49</sup>

Dalam pemahaman yang lebih spesifik bahwa *jihād fi sabīl al-lāh* itu mengandung makna yang jauh sangat luas, yang tidak hanya terbatas dalam makna perang kontak fisik dan militer. Namun jihad dapat pula dipahami dengan:

- a. Upaya melindungi kelompok yang lemah dari kemungkinan untuk terjerumus dalam tindak keterbelakangan, kemiskinan, dan kekufuran.
- b. Upaya untuk senantiasa tanpa henti dalam mengamalkan seluruh ajaran agama Islam.
- c. Upaya membangun sarana dan prasaran dakwah, ekonomi, pendidikan, kesehatan, sains, teknologi dan sebagainya demi menunjang kemajuan umat.
- d. Upaya memotivasi masyarakat muslim agar dapat menjadi umat yang lebih perhatian pada persoalan sosial yang muncul di tengah masyarakat.
- e. Upaya membuat umat Islam agar mereka sadar akan pentingnya menjaga kesehatan demi membangun komunitas yang lebih sehat dan berkembang.<sup>50</sup>

---

<sup>49</sup> Farid Esack, *Quran, Liberation dan Pluralism: an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, (Oxford: Oneworld, 1997), h. 107.

<sup>50</sup> Lajnah Pertashinan Mushaf Al-Qur'an Kemenang RI, *Tafsir Al-Qur'an Tematik*, (Jakarta: Kamil Pustaka, 2014), h. 83-84.

## 2. *Qitāl*

Sejak Allah menciptakan bumi dan mulai mengutus para Nabi dan Rasul untuk membimbing umat manusia, tidak satu pun dari mereka ini yang diperintahkan untuk pergi berperang dalam menyampaikan dakwahnya. Tidak ada seruan perang sejak Adam turun ke bumi, kecuali kasus Bani Israil yang meminta izin untuk memerangi orang-orang yang mengusir mereka, lalu Allah memberikan izin perang kepada mereka, namun justru mereka malah memilih untuk tetap bertahan di tanah pengungsian, hanya sebagian kecil saja dari mereka yang patuh.

Berbeda untuk kasus Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw.—yang tidak menyimpang dari aturan ini—tidak ada perang pada periode awal Islam (Mekkah), meski seberat apapun derita, intimidasi dan penyiksaan bahkan embargo ekonomi yang dialami umat Islam. Ini karena Allah tidak memberi wewenang kepada Rasulullah untuk berperang, justru sebaliknya malah ajakan untuk selalu berdamai karena berkah Allah besertanya, inilah yang lebih dikedepankan dalam Islam. Barulah umat Islam boleh berperang setelah mereka hijrah dari Mekah ke Madinah, dan umat Islam pun mulai mendirikan negara pertama mereka. Sebagaimana yang termuat dalam QS. al-Baqarah [2]: 216.<sup>51</sup>

Ada perbedaan konteks dalam penggunaan kata *qitāl* dalam Al-Qur'an menjadikan ditemukan adanya beberapa perbedaan makna dan penafsiran ulama atas teks tersebut. Sebagian ulama berpandangan bahwa secara leksikal kata *qitāl* dalam Al-Qur'an diartikan perang atau membunuh dalam konteks yang berbeda-beda. Terkecuali pada surah al-Munāfiqūn [63] ayat ke-4 dan al-Taubah [9] ayat ke-30, yang dimaknai membinasakan, mengutuk atau menjauhkan dari kasih sayang Allah Swt. serta pada surah al-Qaṣaṣ ayat ke-15 yang bermakna bertengkar.<sup>52</sup>

---

<sup>51</sup> Ibnu Taymiyah, *Fiqh al-Jihād*, (Bairut: Dār al-Fikr al-‘Arabiy, 1992), diakses melalui <https://www.Foulabook.com/ar/book/> pada 01 April 2022.

<sup>52</sup> Syihāb al-Dīn Aḥmad bin Muḥammad al-ālim al-Miṣriy, *al-Tibyān fī Tafsīr Garīb al-Qur’ān*, (Kairo: Dār al-Ṣaḥābah alTurās, 1992) Jilid 1, h. 126.

Quraish Shihab berpandangan bahwa manusia pada hakikatnya tidak menyukai peperangan, bahkan ia katakan manusia normal tidak menghendaknya. Sebab peperangan dapat memberikan efek menghilangkan nyawa, efek cedera, bahkan efek kekurangan ataupun kehilangan harta benda dan sebagainya. Sementara kecenderungan manusia umumnya akan lebih memilih mempertahankan harta dan segala yang menjadi miliknya. Terlebih jika menelisik kepada zaman Islam awal, para sahabat Nabi saw. telah tertanam baik rasa cinta dan kasih sayang pada diri mereka hingga rahmat dan kasih sayang menjadi semakin terus tumbuh di dada mereka. Allah Maha Mengetahui bahwa perang itu tidaklah mereka sukai, namun berjuang demi menegakkan keadilanlah yang mengharuskannya. Dapat dimisalkan bahwa peperangan itu bagaikan pil pahit, yang cenderung tidak disenangi namun harus diminum demi tujuan kesembuhan dan menjaga kesehatan. Dengan demikian begitu pula ayat tentang kewajiban perang tersebut menjadikan niscaya perang jika kondisi yang mengharuskannya. Perintah yang kewajiban perang dipahami dari redaksi ayat yang menggunakan term *kutiba* yang dihubungkan langsung dengan term *qitāl*. Inilah kemudian dipahami mengisyaratkan perang dalam kasus ini adalah kewajiban, meskipun disadari perang adalah bukanlah jalan terbaik yang patut dipilih.<sup>53</sup>

Hal tersebut dapat diperkuat secara eksplisit meskipun peperangan suatu kewajiban QS. al-Baqarah [2]: 216, namun pada waktu bulan tertentu justru sebaliknya perang itu malah diharamkan. Peperangan yang dilakukan pada bulan-bulan haram tersebut dinyatakan Al-Qur'an termasuk kategori dosa besar. Sebagaimana yang termuat secara urut dalam ayat berikutnya yaitu QS. al-Baqarah ayat 217. Quraish Sihab menjelaskan bahwa perintah perang ayat ini menggunakan redaksi umum, hingga bisa saja dipahami bahwa perang di bulan haram tersebut boleh dan bukan wajib. Sebab menjadi suatu keniscayaan di mana sebelumnya telah ada perintah

---

<sup>53</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, (Jakarta: Lentera Hati, 2008), Cet.X , Vol. 1, h. 460.

membunuh orang-orang musyrik di mana saja mereka berada terkecuali di area Masjid al-Ḥarām, sesuai yang termuat dalam QS. al-Baqarah [2]: 191.<sup>54</sup>

Sebagai contoh adalah peristiwa di mana posisi sebagian pasukan muslim yang ditugaskan untuk memata-matai musuh di bawah pimpinan ‘Abd al-Lāh bin Jahsy terancam oleh orang-orang musyrik Mekkah. Ini terjadi pada akhir bulan Rajab—ada pula yang meriwayatkan awal Rajab—yang keduanya merupakan bagian dari bulan Haram. Namun ada pula yang meriwayatkan hal tersebut terjadi pada penghujung bulan Jumadil Akhir. Hingga akhirnya pasukan ‘Abd al-Lāh bin Jahsy lalu memutuskan untuk membunuh dan menumpas kafilah orang-orang musyrik tersebut. Diriwayatkan salah seorang dari anggota kafilah tersebut terbunuh, seorang di antaranya dapat berhasil melarikan diri, namun sisanya dijadikan tawanan. Kafilah yang menjadi tawanan itupun lantas dihadapkan menemui Nabi Muhammad saw. dan yang terjadi justru sebaliknya Nabi mengecam kekeliruan mereka yang telah membunuh pada bulan haram. Bahkan Rasulullah memperingatkan, *“Saya tidak memerintahkan kalian berperang di bulan ḥarām.”*

Hal ini tentu memunculkan banyak pertanyaan baik dari kalangan orang-orang musyrik maupun orang-orang Islam, bagi orang-orang musyrik jadi mempertanyakan, *“Apakah Muhammad telah membolehkan peperangan di bulan ḥarām?”* Sementara di kalangan umat Islam juga mempertanyakan apakah hukum perang yang telah dilakukan oleh pasukan muslim yang berada di bawah pimpinan ‘Abdullah ibn Jahsy itu. Hingga turunlah surah al-Baqarah ayat ke-217 tersebut *“Mereka bertanya kepadamu (Muhammad) tentang berperang di bulan ḥarām, katakanlah berperang di bulan itu adalah dosa besar”*.

Dalam konteks ini yang menjadi pertanyaan di kalangan umat Islam adalah hukum perang yang dilakukan pada bulan kelima Hijriyah ini—perang yang dilakukan Abd al-Lāh bin jahsy. Teks menjawab lebih dari itu tidak hanya pada kasus satu bulan itu saja namun juga termasuk bulan-bulan lain yang

---

<sup>54</sup> Shihab, *Tafsir al-Misbah...*, h. 461.

dikategorikan sebagai bulan *ḥarām* bahkan segala bentuk peperangan dan pembunuhan, yang tergambarkan dari redaksi pilihan kata yang berbentuk umum (*nakirah*).

Menurut pandangan umum ahli tafsir Al-Qur'an, jika terdapat dua kata yang sama-sama *nakirah* misalnya dalam satu redaksi ayat Al-Qur'an, maka kedua kata yang sama tersebut adalah berbeda pemaknaannya. Sebagaimana termuat dalam surah al-Baqarah [2] ayat ke-217, kata *qitālin* (yang pertama) dimaksudkan adalah kasus perang pasukan muslim di bawah pimpinan Abd al-Lāh bin Jahsy, sementara justru teks memberikan jawaban yang lebih umum berdasarkan kata *qitālun* (yang kedua) sekaligus merupakan tanggapan atas pertanyaan untuk kasus Abdullah tersebut. Teks ini secara eksplisit merupakan pengakuan Islam atas adat lokal masyarakat menyangkut larangan berperang pada 4 bulan *ḥarām*. Namun jika dipahami terputus, tentu masih belum ditemukan jawaban kasus hukum yang belaku pada kasus serupa tersebut, hingga diperlukan pemahaman lanjutan dari teks.

Untuk itu jawabannya dimuat dalam lanjutan teks yaitu tergolong perbuatan dosa sebab Rasulullah telah melarang melakukan peperangan, terlebih itu dilakukan pada bulan-bulan yang diharamkan untuk berperang. Namun meskipun apa yang dilakukan oleh 'Abd al-Lāh bin Jahsy dan pasukannya sangat beralasan, sebab pasukan musyrik telah menghalangi pelaksanaan umrah dan masuk ke masjid *al-Ḥarām* dan bahkan melakukan tindakan pengusiran penduduk di sekitar masjid, itu sebenarnya jauh lebih besar dosanya daripada pembunuhan yang dilakukan oleh pasukan Ibn Jahsiy.

Kemudian yang menjadi pertanyaan adalah kenapa demikian, terkesan tidak seimbang? Ini terjawabkan dalam lanjutan ayat, bahwa orang-orang musyrik selain kesalahan di atas, mereka juga telah berbuat fitnah yang justru ini jauh lebih berat dosanya dibandingkan membunuh sebagaimana yang telah dilakukan oleh Jahsiy dan pasukannya.

Jika dikaji kata *fitnah* yang berakar kata *fi'l sulāsiy mujarrad (fatana)* itu memiliki makna dasar melebur dengan cara membakar emas untuk mengetahui nilai kualitas kadar emasnya. Kata *fitnah* di dalam Al-Qur'an terulang sebanyak

30 kali, namun tidak satupun dari 30 kata tersebut yang bermakna membuat berita palsu atau menjelek-jelekan seseorang. Oleh sebab itu tentu sangat keliru jika mengartikan lafaz “*al-fitnatu asyaddu min al-qatl*” serta “*al-finatu akbaru min al-qatl*” yang termuat di surah al-Baqarah [2] ayat ke-217 dengan artian membuat berita dusta atau sebagaimana yang sering terdengar menyebarkan berita dusta kejelekan orang lain yang padahal orang tersebut tidak melakukannya. Kesalahan ini hadir di tengah bahasa masyarakat salah satunya akibat dari kekeliruan dalam memahami kata dasar apalagi diperparah dengan tidak melakukan analisis mendalam terhadap teks baik dari analisis linguistik maupun berbagai perspektif penunjang lainnya yang terkait.

Quraish Shihab, menjelaskan bahwa kata *fitnah* pada ayat Al-Qur’an dimaksud adalah segala bentuk penyiksaan yang telah dilakukan oleh orang musyrik Mekkah terhadap umat Islam. Inilah makna *fitnah* itu, suatu tindakan yang teramat keji yang telah mereka lakukan daripada pendosa besar, dan lebih teramat kejam daripada tindakan perang dan pembunuhan yang telah dilakukan oleh ‘Abd al-Lāh bin Jahsy dan pasukannya meskipun di bulan yang diharamkan untuk berperang. Hal tersebut dikarenakan ketika itu mereka dalam posisi belum mengetahui secara pasti apakah bulan kelima Hijriyah yang diistimewakan ini telah tiba atau belum. Dari sini dapat pula dipahami bahwa kata *fitnah* dalam ayat tersebut dalam artian siksaan yang akan dialami kemudian oleh orang-orang musyrik tersebut lebih berat daripada apa yang telah diperbuat oleh ‘Abd al-Lāh bin Jahsy dan pasukannya, maupun orang-orang musyrik terhadap umat Islam.

Selain itu Quraish Shihab juga menjelaskan bahwa orang-orang musyrik itu senantiasa akan terus dan tidak henti memerangi dan menindas umat Islam, kecuali setelah mereka mendapatkan umat Islam kembali dalam keimanan mereka semula bersama orang-orang musyrik tersebut. Segala upaya dan cara apapun mereka lakukan secara gencar agar tujuan pemurtadan umat Islam tersebut dapat tercapaian. Namun selama iman masih tertanam baik di dalam diri umat Islam, niscaya upaya tersebut tidak akan membuahkan hasil. Karena

itu, upaya mereka untuk mengembalikan umat Islam pada kekafiran merupakan hal yang amat diragukan, dan ini tertuang dalam ayat tersebut yang digambarkan pada potongan kalimat (إن استطاعوا) yang dapat dimaknai seandainya dengan makna apabila mereka mampu. Kemudian kata *in* pada awalan kata *istatā'ū* mengandung makna ungkapan penyangsian atau meragukan akan hal dimaksud lebih tidak mungkin terjadi, tidak mungkin mampu dilaksanakan.

Sementara dalam surah al-Baqarah ayat ke-246, term *qitāl* dimaksudkan tertuju kepada Bani Israil yang enggan untuk berperang padahal perang itu diwajibkan kepada mereka. Sedangkan kata *qitāl* dalam surah Āli 'Imrān ayat ke-167, al-Nisā' ayat ke-77 dan Muḥammad ayat ke-20 dipergunakan untuk mendeskripsikan watak dan sikap orang munafiq di saat perang Uhud.

Secara detail Al-Qur'an membuat klasifikasi kategori mengenai perang, mulai dari aspek waktu boleh tidaknya berperang, etika dalam peperangan, pembagian dan penggunaan hasil rampasan perang dan juga waktu mulai dan berakhirnya peperangan. Ada pun aspek boleh tidaknya berperang dapat dipahami dari beberapa klasifikasi berikut:

- a. Perang dibolehkan sebagai upaya pertahanan diri dari serangan dan penguasaan musuh atas tanah negeri sebagaimana yang tertulis di surah al-Baqarah ayat ke-190.
- b. Perang dibolehkan sebagai bentuk serangan balasan atas apa yang telah dilakukan oleh pihak musuh, ini terdapat di surah al-Ḥajj ayat ke-39.
- c. Perang dibolehkan untuk tujuan menentang aksi-aksi penindasan, ini termuat dalam QS. al-Nisā' ayat ke-75.
- d. Perang dibolehkan untuk tujuan menjaga hak kebebasan beragama sebagaimana termuat dalam surah al-Baqarah ayat ke-191.
- e. Perang dibolehkan untuk tujuan menghilangkan tindakan penganiayaan, ini termuat dalam QS. al-Baqarah ayat ke-193.
- f. Perang dibolehkan untuk tujuan menegakkan kebenaran, ini termuat dalam QS. al-Taubah ayat ke-12.

Dari beberapa kelompok ayat-ayat di atas, menunjukkan pada prinsipnya perang yang dibenarkan itu pada dasarnya

adalah sebagai tindakan defensif, demi mempertahankan diri. Dalam artian umat Islam tidak diperbolehkan berinisiatif melakukan peperangan terlebih dahulu. Sebaliknya, jika terjadi perang, atau umat Islam diserang, maka umat Islam pantang mundur sebab ketakutan atas serangan yang dilakukan pihak musuh. Umat Islam melawan demi mempertahankan diri dan membuat agar lawan tidak lagi memusuhi umat Islam.

Begitu pula ketika umat Islam berada pada posisi sebagai pemenang dalam peperangan, Islam mengajarkan umatnya untuk tidak berlaku semena-mena, berlaku zalim terhadap musuh yang dikalahkan. Sebagaimana yang tertuang dalam surah al-Mumtahanah [60] ayat ke-7-8;

عَسَى اللَّهُ أَنْ يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِينَ عَادَيْتُمْ مِنْهُمْ مَوْدَّةً وَاللَّهُ قَدِيرٌ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ . لَا يَنْهَى اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُفَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ

“Mudah-mudahan Allah menimbulkan kasih sayang di antara kamu dengan orang-orang yang pernah kamu musuhi di antara mereka, Allah Maha Kuasa, dan Allah Maha Pengampun, lagi Maha Penyayang. Allah tidak melarang kamu berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tidak memerangimu dalam urusan agama dan tidak mengusir kamu dari kampung halamanmu. Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berlaku adil.”

Maka ketika perang terjadi, tidak ada pertempuran bagi siapa pun selain para pejuang, meskipun dia dari negara musuh. Abu Bakr al-Şiddīq, dalam sebuah pesannya kepada para pajuang muslim “*Jangan berkhianat, jangan durhaka, jangan mutilasi, dan jangan bunuh anak kecil atau orang tua.*”<sup>55</sup>

Tidak ada satu bukti pun ayat Al-Qur’an yang mengandung perintah alasan perang yang disebabkan perbedaan keimanan. Justru Al-Qur’an menjamin kebebasan berkeyakinan dalam banyak ayat-ayatnya, seperti dalam QS. al-Baqarah [2] ayat ke-256, yang menyatakan tidak ada paksaan dalam beragama, sebab antara mana yang benar dan yang salah, antara yang baik dan yang jelek itu mudah untuk

---

<sup>55</sup> al-‘Aqqād, *Ḥaqā’iq...*, h. 172.

ditelusuri perbedaannya. Begitu pula dalam QS. al-Kahfi [18] ayat ke-29 yang mengandung makna kebebasan untuk memilih beriman kepada Allah atau tetap dalam kekafiran.

Namun, memang benar bahwa beberapa ayat Al-Qur'an mungkin tampak bagi sebagian orang sebagaimana contoh yang disebutkan dalam Al-Qur'an surat al-Taubah ayat 73 dan surat al-Tahrim ayat 9, yang berpotensi untuk dipahami sebagai bentuk perintah kepada Nabi saw. beserta umatnya untuk memerangi orang-orang kafir dan munafiq.

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جُهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ

“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.”

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جُهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ 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.”

Menurut al-Syaukāniy<sup>56</sup> dan al'Alūsīy<sup>57</sup>, *jāhid al-kuffār wa al-munāfiqīn* sebagai perintah perang kepada orang-orang kafir hingga mereka menyerah, sedangkan kepada orang-orang munafiq adalah dengan jalan berdebat beradu argumentasi hingga mereka beriman. Hal ini disebabkan sikap mereka yang tergambar dalam lanjutan ayat, yaitu sikap mereka yang selalu memutarbalikkan perkataan dan selalu mengingkari janji, inilah sikap keterlaluhan yang tidak mau menerima kebenaran dan sebaliknya justru membangkan melalukan perlawanan.

---

<sup>56</sup> Al-Syaukāniy....., <https://tafsir.app/fath-alqadecr/9/73>, diakses pada 22 Agustus 2022.

<sup>57</sup> Al-'Alūsīy....., dalam <https://tafsir.app/alaloosi/9/73>, diakses pada 22 Agustus 2022.

Oleh sebab itulah sikap tegas ini harus diimplemetasikan kepada mereka, termasuk memeranginya jika dipandang perlu.

Kedua ayat di atas bukanlah pula berarti perintah memaksa orang lain untuk harus mengikuti keyakinan yang dianut, malah Islam memberi melarang menghina keyakinan dan tradisi keagamaan orang lain, apalagi sampai memaksakan untuk megikuti agama Islam. Hal ini dipertegas dalam QS. al-An'ām [6]: 108;

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا  
لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

“Dan janganlah kamu memaki sembah-sembahan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan. Demikianlah Kami jadikan setiap umat menganggap baik pekerjaan mereka. Kemudian kepada Tuhan merekalah kembali mereka, lalu Dia memberitakan kepada mereka apa yang dahulu mereka kerjakan.”

Justru sebaliknya, oleh sebab itu ketegasan di sini lebih bermakna perintah tegas dalam penerapan hukum dan aturan yang berlaku, bukan untuk pemaksaan teologis agar orang di luar Islam mengikuti teologi Islam.

Kemudian seperti hadis Ibnu ‘Umar yang menyebutkan bahwa Rasulullah saw. bersabda:

“Saya telah diperintahkan untuk memerangi orang-orang hingga mereka bersaksi tiada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah rasul Allah, mendirikan shalat dan juga mengeluarkan zakat. Jika mereka melaksanakan itu, maka darah dan harta mereka saya jamin aman bersama saya, terkecuali yang sesuai dengan ketentuan hukum Islam.”

Bagaimana mungkin Hadis ini dapat dipahami sebagai perintah berjihad dengan makna perang atau mengangkat senjata hanya karena alasan kekafiran. Padahal seruan untuk menuju Islam itu harus dilakukan dengan kebebasan memilih dan tidak ada paksaan untuknya. Ayat-ayat yang menunjukkan seruan Islam tanpa paksaan sudah jelas dan Hadis sebelumnya

tidak bertentangan dengan prinsip kebebasan berkeyakinan yang dijaminnya Al-Qur'an, karena seruan masuk Islam tidak boleh disertai dengan paksaan apapun. Sementara perintah untuk membunuh orang-orang musyrik dalam QS. al-Taubah [9]: 5, "*Maka bunuhlah orang-orang musyrik di mana pun kalian jumpai*" dimaksudkan untuk menggambarkan kejahatan mereka, bukan karena kekafirannya.

Tidak ada dalil yang menjadi dasar peperangan itu karena kekafiran dan tidak lain dari padanya. Hal ini disebabkan para penyembah berhala tersebut telah menggabungkan kekafiran dan perang terhadap satu sama lain. Tidak ada bukti yang menjadi penyebab membunuh mereka adalah kekafiran saja. Begitu damainya Islam, sehingga di lain ayat jika salah satu dari orang-orang musyrik itu meminta perlindungan, maka berilah dia perlindungan sampai dia mengikuti Al-Qur'an, lalu bawa dia ke tempat yang aman, karena mereka adalah kaum yang tidak mengetahui, QS. al-Taubah [9]: 9.

Permusuhan terhadap umat Islam masa awal yang dibangun oleh orang-orang musyrik adalah bukti penyebab alasan untuk memerangi orang-orang musyrik, bukan disebabkan alasan kekafiran mereka, karena tujuan memerangi itu sebenarnya adalah pertaubatan dari kekeliruan mereka.<sup>58</sup>

Peperangan bukanlah hal yang tidak bertentangan dengan hati nurani normal, kecenderungan jiwa kasih sayang manusia tentu tidak menginginkan itu semua. Peperangan terjadi dan jika pun dikehendaki tentu dengan berbagai pertimbangan, termasuk Al-Qur'an ketika lalu memerintahkan kewajiban untuk ikut serta dalam peperangan dan sebaliknya juga melarang untuk melakukan peperangan. Hal tersebut dapat dipetakan dengan dua klasifikasi berikut:

a. Perintah Perang dalam Al-Qur'an

Ada beberapa faktor yang dapat diklasifikasikan sebagai alasan perintah Al-Qur'an untuk melakukan peperangan, antara lain yaitu:

---

<sup>58</sup> al-Ṭabariy, *Jāmi' al-Bayān...*, h. 689.

- 1) Perang bertujuan untuk pembelaan diri dan serangan balik atas serangan musuh, ini termuat dalam surah al-Baqarah ayat ke-90;

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

“Dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu, tetapi jangan melampaui batas. Sungguh, Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas.”

Sebab turun ayat ini adalah di saat Rasulullah saw. hendak melaksanakan umroh bersama dengan para sahabatnya menuju Makkah. Namun dalam perjalanan, tepatnya di salah satu daerah yang bernama Hudaibiyah, tiba-tiba saja rombongan Rasulullah dihadang oleh orang-orang musyrik dan bahkan menghalangi mereka untuk memasuki kota Makkah. Hingga mencapai sebulan lamanya Rasulullah saw. bersama rombongan hanya berdiam dan tidak melakukan perlawanan apa pun terhadap orang-orang musyrik Makkah tersebut. Hingga akhirnya diadakan seperti ikatan perjanjian dengan kesepakatan memberikan izin Nabi saw. dan rombongan untuk boleh kembali lagi ke kota Makkah di tahun depan. Perjanjian ini pun kemudian dikenal dalam sejarah Islam dengan istilah *sulh hudaibiyah* (Perdamaian Hudaibiyah). Dalam perjanjian ini orang-orang musyrik akan memberikan kebebasan kepada Rasulullah saw. beserta rombongan untuk melaksanakan ibadah umrah dan sebagainya selama dalam masa tiga hari. Perjanjian ini disetujui oleh Rasulullah saw. meski di lain pihak para sahabat Nabi saw. masih menyimpan keraguan pada orang-orang musyrik tersebut, apakah mereka akan bisa dipercaya berkomitmen pada perjanjian itu untuk tidak lagi menghalangi dan menghadang umat Islam menuju Makkah, meskipun mereka juga sadar bahwa mereka juga tidak akan melakukan perang di wilayah haram dan di bulan-bulan haram. Oleh sebab itu turunlah surah al-Baqarah ayat ke-190.<sup>59</sup>

---

<sup>59</sup> Abū ‘abd al-Lāh Muḥammad bin ‘Umar al-Rāziy, *Mafātiḥ al-Gayb*, (Bairut: Dār Iḥyā’ al-Turās al-‘Arabiy, 1990), Jilid 5, h. 287; al-Anṣāriy al-Qurṭubiy, *al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qur’ān...*, Jilid 2, h. 347.

Menurut al-Khāzin dalam *Lubāb al-Ta'wīl fi ma'ān al-Tanzīl* bahwa QS. al-Baqarah ayat ke-190 di atas termasuk dalam ayat-ayat *muḥkamat*, yang tidak ada hukum *naskh* serta berlaku selamanya.<sup>60</sup> Begitu pula menurut al-Jaṣṣāṣ yang berpandangan bahwa perintah perang pada ayat tersebut merupakan tindakan perlawanan atas tekanan yang diberikan oleh orang-orang musyrik terhadap umat Islam, bukan inisiatif perang yang muncul tanpa sebab yang hanya untuk tujuan penyerangan semata.<sup>61</sup> Dan ketentuan ini dalam pandangan al-Jaṣṣāṣ dan al-Khāzin dipahami sebagai sebuah aturan yang wajib ditaati dan dilaksanakan oleh umat Islam.<sup>62</sup>

Kemudian walaupun ada kewajiban dengan perintah untuk berperang sebagaimana dimaksud dalam ayat-ayat di atas, tetapi bukanlah perang yang membabi buta tanpa batas dan prikemanusiaan. Al-Qur'an tetap memberi peringatan seiring dengan perintah tersebut, dengan akhiran ayat yang tegas agar umat Islam tidaklah bertindak melampaui batas, berlebih-lebihan, melebihi batas kewajaran, apalagi membabi buta dengan melakukan peperangan yang membantai segalanya.

Itulah yang harus diperhatikan, ketika kewajiban berperang dalam keterbatasan waktu dan tempat serta berbagai ketentuan aturan lainnya, menunjukkan secara eksplisit bahwa Islam ingin mewariskan dan melakukan pembaharuan tentang perang yang selama ini berlaku. Islam ingin menghapus penjajahan atas negeri taklukan, Islam ingin menghapuskan peperangan yang tidak terbatas dan membabi-butu, Islam ingin menghapus segala bentuk kezaliman perang dan penindasan atas

---

<sup>60</sup> 'Ala' al-Dīn 'Alīy bin Ibrāhīm al-Khāzin, *Lubāb al-Ta'wīl fi Ma'ān al-Tanzīl*, (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), Jilid 1, h. 121.

<sup>61</sup> Aḥmad bin 'Alīy Abī bakr al-Rāziy al-Jaṣṣāṣ, *Aḥkām al-Qur'ān*, (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1987), Jilid 1, h. 320-321.

<sup>62</sup> al-Jaṣṣāṣ, *Aḥkām al-Qur'ān...*, h. 320-321; Lilik Ummu Kaltsum, *Tafsir Ayat-Ayat...*, h. 162

nama penguasaan wilayah.<sup>63</sup> Begitu pula dengan al-Ṭabariy menjelaskan selain itu dengan menambahkan orang tua renta, sementara Ibnu ‘Abbās sebagaimana dinyatakan oleh al-Khazin selain kesemua itu, ia menambahkan tentang orang-orang yang tidak boleh diperangi dan dibunuh adalah mereka yang telah menyatakan damai dengan umat Islam dan para rahib.<sup>64</sup>

Namun ada pandangan yang lebih menarik, berbeda dengan pandangan-pandangan di atas yang cenderung memahami teks *qitāl* dengan pandangan perintah perang secara defensive. Justru ada pandangan lain yang memahami bahwa kata *qitāl* di dalam Al-Qur’an mengandung perintah perang secara *defense* juga ofensif. Sebagaimana Imam al-Rāzi misalnya, menurutnya QS. al-Baqarah [2]: 190 di atas merupakan ayat yang mengandung perintah perang defensif adalah yang lebih dahulu turun.<sup>65</sup> Karena itulah setelah ayat ini Rasulullah saw. hanya memerangi orang-orang musyrik saja demi tujuan pembelaan diri dan serangan balik atas tindakan mereka, dan perang defensif ini menurut al-Rāzi terus dilakukan oleh Nabi saw. hingga kemudian turunlah QS. al-Taubah [9]: 5, sebagai berikut:

فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوا  
وَأَخْضِرُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا  
الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

“Apabila telah habis bulan-bulan haram, maka perangilah orang-orang musyrik di mana saja kamu temui, tangkaplah dan kepunglah mereka, dan awasilah di tempat pengintaian. Jika mereka bertobat dan melaksanakan salat serta menunaikan zakat,

---

<sup>63</sup> Abū al-Ḥasan ‘Aliy ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn Ḥabīb al-Baṣri al-Bagḍādiy al-Mawardi, *al-Nuqāt wa al-‘Uyūn*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.), Jilid I, h. 251.

<sup>64</sup> Al-Bagḍādiy al-Mawardi, *al-Nuqāt wa al-‘Uyūn*..., h. 251; dan lihat, Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabariy, *Jāmi’ al-Bayān fi Tawīl Āyi al-Qur’ān*, (Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 2000), Jilid III, h. 563.

<sup>65</sup> Al-Rāziy, *Mafātih al-Gayb*..., h. 288.

maka berilah kebebasan kepada mereka. Sungguh, Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang.”

Ayat ke-5 surah al-Taubah ini menurut al-Rāziy menjadi *nāsikh* terhadap ayat ke-190 surah al-Baqarah di atas. al-Rāziy memahami dengan ini berarti Allah Swt. memerintahkan memerangi orang musyrik baik untuk tujuan defensif ataupun ofensif. Bahkan al-Rāziy menambahkan argumentasinya bahwa suatu kewajiban turunnya QS. al-Baqarah ayat ke-190 tersebut disebabkan kondisi umat Islam yang masih terbilang minoritas sehingga upaya jalur diplomasi damai menjadi pilihan utama disertai cara-cara yang santun.<sup>66</sup>

Senada dengan al-Rāziy di atas, al-Qurṭubiy<sup>67</sup> juga menyetujui pandangan pembolehan perang terhadap orang-orang musyrik Makkah secara ofensif. Dengan demikian peperangan itu tidak harus menunggu diserang namun juga sebaliknya umat Islam dapat melakukan peperangan terhadap orang-orang musyrik para penyembah berhala itu terlebih dahulu. Hal ini dilandasi al-Qurṭubiy dengan QS. al-'Anfāl [8]: 39;

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ  
بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

“Dan perangilah mereka itu sampai tidak ada lagi fitnah, dan agama hanya bagi Allah semata. Jika mereka berhenti (dari kekafiran), maka sesungguhnya Allah Maha Melihat apa yang mereka kerjakan.”

Ayat ini menurut al-Qurṭubiy merupakan perintah perang kepada umat Islam terhadap orang-orang musyrik, kelompok paganis, penyembah berhala di tanah Makkah. Ini sebagai upaya untuk menghapus segala bentuk kekufuran di tanah suci, Makkah al-Mukarramah. Sebagaimana al-Rāziy, al-Qurṭubiy juga memahami adanya konsep *nāsikh* dan *mansūkh* yang berlaku pada QS. al-Baqarah [2]: 190, namun perbedaannya terletak pada ayat yang menjadi *nāsikh*, al-Rāziy dengan QS. al-Taubah ayat

---

<sup>66</sup> Al-Rāziy, *Mafātiḥ al-Gayb...*, h. 287-288.

<sup>67</sup> al-Anṣāriy al-Qurṭubiy, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an...*, h. 354.

ke-5 sementara al-Qurṭubiy dengan QS. al-‘Anfāl ayat ke-39. Meskipun kedua ulama ini berbeda dalam mempergunakan ayat-ayat *nāsikh* namun tetap sama keduanya memahami adanya perintah perang secara ofensif dan tidak hanya secara defensif sebagaimana dimaksud dalam QS. al-Baqarah ayat ke-190 tersebut. Hal ini dipertegas dengan sebuah Hadis yang termuat dalam ṣaḥīḥ al-Bukhāriy yaitu “*Aku diperintahkan untuk memerangi manusia sampai mereka mengatakan, tiada Tuhan selain Allah*”. Dengan dasar hadis inilah mereka berpandangan adanya praktek perang ofensif pada masa Nabi Muhammad saw.

- 2) Perang untuk tujuan demi menjaga eksistensi keimanan umat Islam, sebagaimana ini termuat pada surah al-Ḥajj [22] ayat ke-39-40;

أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ تَصَرُّهِمْ لَقَدِيرٌ. الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَهْجَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ

“Diizinkan (berperang) kepada orang-orang yang diperangi, karena sesungguhnya mereka dizalimi. Dan sungguh, Allah Maha Kuasa menolong mereka itu. (Yaitu) orang-orang yang diusir dari kampung halamannya tanpa alasan yang benar, hanya karena mereka berkata, ‘Tuhan kami ialah Allah’. Seandainya Allah tidak menolak (keganasan) sebagian manusia dengan sebagian yang lain, tentu telah dirobohkan biara-biara Nasrani, gereja-gereja, rumah-rumah ibadah orang Yahudi dan masjid-masjid, yang di dalamnya banyak disebut nama Allah, Allah pasti akan menolong orang yang menolong (agama)-Nya, sungguh, Allah Maha Kuat, Maha Perkasa.”

Menurut al-Sam‘āniy dan al-Syaukāniy, ayat ini merupakan ayat pertama di periode Madinah yang dipahami sebagai perizinan perang bagi umat Islam. Pada periode Mekkah perang tidak diperbolehkan oleh Nabi dan merasa tidak adanya izin berperang langsung dari Allah Swt. Perizinan ini diberikan sebab umat Islam telah cukup lama teraniaya, dizalimi, disiksa, ditahan dan dihalangi

dalam banyak hak mereka termasuk kebebasan untuk melaksanakan ajaran agama Allah Swt. Hal tersebut telah banyak dikisahkan dalam sejarah Islam tentang perlakuan tidak adil dan kezaliman oleh orang-orang musyrik terhadap umat Islam, hingga kemudian ayat inipun turun sebagai respons atas ketimpangan tersebut.<sup>68</sup>

Al-Qurtubiy<sup>69</sup> dalam kitabnya *Jāmi‘ al-Baya.n fi Ta’wīl al-Qur’ān* menafsirkan bahwa yang dimaksud QS. al-Hajj ayat ke-39-40 tersebut menunjukkan adanya izin perang bagi Nabi Muhammad saw. dan umat Islam yang telah pantas untuk melakukan peperangan setelah sekian lama mengalami penindasan dan kezaliman dari orang-orang musyrik Mekkah. Menurut al-Khāzin, izin yang Allah berikan ini karena umat Islam telah sekian lama mengalami kezaliman dan pemberangusan hak-hak keberagamaan dari orang-orang musyrik terhadap umat Islam, termasuk telah menghalang-halangi mereka untuk berhijrah dan melaksanakan umroh dan haji.<sup>70</sup>

Begitu pula al-Zamakhshariy menambah, bahwa jika umat Islam tidak melakukan perlawanan maka kezaliman dan penindasan yang dilakukan oleh orang-orang musyrik terhadap mereka akan terus berkuasa hingga ke generasi berikutnya. Bahkan lebih dari itu tempat-tempat ibadah umat Islam pun mungkin tidak hanya sekedar dikuasai tetapi malah dihancurkan.<sup>71</sup>

- 3) Perang untuk tujuan memerdekakan umat Islam dari kezaliman, dan ini termuat dalam QS. al-Nisā’ [4]: 75;

---

<sup>68</sup> Abū al-Muẓaffar Maṣṣūr ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-Jabbār ibn Aḥmad al-Marūziy al-Sam’āniy, *Tafsīr al-Qur’ān*, (Riyād: Dār al-Waṭan, 1997), Jilid III, h. 441; dan lihat Muḥammad ibn ‘Aliy ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-lāh al-Syaukaniy, *Fath al-Qādir*, (Bairut: Dār Ibn Kašīr, 1414 H), Juz III, h. 540.

<sup>69</sup> al-Anṣāriy al-Qurtubiy, *al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur’ān...*, Juz XII, h. 68.

<sup>70</sup> Ibrāhīm al-Khāzin, *Lubāb al-Ta’wīl fi ma‘ān al-Tanzīl...*, h. 258.

<sup>71</sup> Al-Zamakhshariy, *al-Kasasyāf ‘an Haqā’iq...*, Jilid 1, h. 697.

وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ  
الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا  
وَاجْعَل لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا

“Dan mengapa kamu tidak mau berperang di jalan Allah dan (membela) orang yang lemah, baik laki-laki, perempuan maupun anak-anak yang berdoa, “Ya Tuhan kami, keluarkanlah kami dari negeri ini (Mekkah) yang penduduknya zalim. Berilah kami pelindung dari sisi-Mu, dan berilah kami penolong dari sisi-Mu.”

Al-Nasafiy, berpandangan bahwa ayat ini menjelaskan tentang berperang di sini termasuk bagian dari perang di jalan Allah sebab perang di sini dimaksudkan sebagai bentuk upaya pembebasan kaum lemah dan tertindas. Mereka itu ialah orang-orang Islam Mekkah yang dihalangi oleh orang-orang musyrik untuk berhijrah ke Madinah sementara di Mekkah mereka mendapat perlakuan yang tidak wajar, penindasan dan penyiksaan yang kejam.<sup>72</sup>

Sementara Ibnu 'Asyūr menambahkan penjelasan bahwa yang dimaksud dengan kata *al-Rijāl* di sini ialah umat Islam yang dihalangi untuk berhijrah oleh orang-orang musyrik, sementara kata *al-Nisā'* dalam ayat tersebut dimaksudkan yaitu istri-istri dari orang-orang musyrik. Adapun kata *wildān* dimaksudkan adalah kategori usia kanak-kanak yang belum beranjak dewasa dari kalangan orang-orang musyrik. Oleh sebab itu, Ibnu 'Asyūr melanjutkan penjelasannya, bahwa perintah perang dengan tidak memerangi anak-anak dimaksudkan juga demi menyelamatkan mereka dari *fitnah* serta menyelamatkan mereka dari kemungkinan tetap berada dalam kesesatan dan kekafiran sebagaimana yang telah dilakukan oleh orang tua mereka.<sup>73</sup>

---

<sup>72</sup> Ibnu Maḥmūd al-Nasafiy, *Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqā'iq Ta'wīl*, (Bairut: Dār al-Kālim al-Ṭayyib, 1998), Jilid 1, h. 374.

<sup>73</sup> Muḥammad al-Ṭāhir ibn Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Asyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, (Tunis: ad-Dār al-Tunisiyyah li al-Nasyr, 1984), Jilid. V, h. 122-123.

Sedangkan menurut al-Qurtūbiy dan Ibnu Kasir, ayat di atas merupakan anjuran berjihad demi memerdekakan masyarakat Islam dari penindasan kaum musyrikin. Jalan perang Allah perintahkan kepada umat Islam sebagai langkah yang harus ditempuh meskipun berakibat pada memakan korban jiwa yang tidak diinginkan oleh hati nurani. Namun ini dilakukan demi penyelamatan hamba-hamba Allah yang lemah. Karena itu pula bagi al-Qurtūbiy, bahwa membebaskan tahanan pun adalah merupakan kewajiban umat Islam baik dengan jalan peperangan ataupun dengan cara tebusan harta kekayaan, dan itu semua adalah bagian *jihād fī sabīl al-lāh*.<sup>74</sup>

- 4) Perang yang bertujuan demi menjaga eksistensi dan kemurnian keimanan umat Islam, ini termuat pada surah al-Baqarah ayat ke- 191 dan 217;

وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ وَآخَرُجُوهُمْ مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ ۗ وَلَا تُقْبَلُ لَهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُبْغِلُواكُمْ فِيهِ فَإِنِ قَتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكُفْرِينَ

“Dan bunuhlah mereka di mana kamu temui mereka, dan usirlah mereka dari mana mereka telah mengusir kamu. Dan fitnah itu lebih kejam daripada pembunuhan. Dan janganlah kamu perangi mereka di Masjid al-ḥarām, kecuali jika mereka memerangi kamu di tempat itu. Jika mereka memerangi kamu, maka perangilah mereka. Demikianlah balasan bagi orang kafir”.

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ۖ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ ۗ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ ۗ وَلَا يَرَالُونَ بِقَاتِلُوَكُمْ حَتَّى يَبْرُذُوكُمْ عَن دِيَارِكُمْ إِنِ اسْتِطَاعُوا ۗ وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَن دِينِهِ فَمَا يُمَتِّمْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ۗ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ۗ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

“Mereka bertanya kepadamu (Muhammad) tentang berperang pada bulan haram. Katakanlah, ‘Berperang dalam bulan itu adalah (dosa) besar. Tetapi

<sup>74</sup> Ismā‘il al-Ḥaqqi ibn Mustafā Maula Abū Fidā’ ibn Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1999), Jilid II, h.3 57-358; dan lihat juga al-Anṣāriy al-Qurtūbiy, *al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur’ān...*, Juz V, h. 279.

menghalangi (orang) dari jalan Allah, ingkar kepada-Nya, (menghalangi orang masuk) Masjidilharam, dan mengusir penduduk dari sekitarnya, lebih besar (dosanya) dalam pandangan Allah Swt. Sedangkan fitnah lebih kejam daripada pembunuhan. Mereka tidak akan berhenti memerangi kamu sampai kamu murtad (keluar) dari agamamu, jika mereka sanggup. Barangsiapa murtad di antara kamu dari agamanya, lalu dia mati dalam kekafiran, maka mereka itu sia-sia amalnya di dunia dan di akhirat, dan mereka itulah penghuni neraka, mereka kekal di dalamnya”.

Ayat ini secara ekplisit mengisyaratkan secara tegas kepada umat Islam untuk tidak melakukan peperangan di wilayah tanah haram, namun di lain sisi di ayat ini juga terdapat perintah untuk memerangi orang-orang musyrik jika telah melakukan penyerangan dan penindasan terlebih dahulu meski di tanah *ḥarām*.

Al-Jaṣṣāṣ<sup>75</sup> dan al-Ṭabariy<sup>76</sup> menjelaskan bahwa orang-orang musyrik telah bertindak semena-mena dengan mengusir umat Islam dari tanah kelahiran mereka, selain itu juga mereka telah mengubah fungsi dan mengotori masjid al-Ḥarām, mereka menempatkan patung-patung berhala sesembahan, suatu penyelewengan yang luar biasa terhadap Allah yang selayaknya sebagai tempat ibadah warisan peradaban para Nabi pembawa ajaran tauhid terdahulu untuk menyembah Allah Swt. justru ini malah diselewengkan oleh orang-orang musyrik Mekkah, karena itulah sangat wajar Allah kemudian memerintahkan untuk memerangi mereka. Pandangan al-Jaṣṣāṣ ini didasarkan pada QS. al-Baqarah [2] ayat 217, jika tidak dilawan justru yang dilakukan oleh mereka tidak hanya menindas dan menghalangi umat Islam untuk beribadah di masjid al-Ḥarām namun mereka juga bermaksud untuk memurtadkan umat Islam pada agama semula.

---

<sup>75</sup> Al-Jaṣṣāṣ, *Aḥkām al-Qur’ān...*, h. 402.

<sup>76</sup> Al-Ṭabariy, *Jāmi’ al-Bayān...*, Jilid 4, h. 316.

Perbedaan pandangan dalam memahami ayat-ayat di atas menurut al-Qurtubiy adalah disebabkan beberapa alasan:

- a) Karena ayat tersebut merupakan ayat *muḥkam* dan tidak berlaku hukum *naskh* padanya. Oleh sebab itu sebagaimana yang termuat dalam teks secara leterlek yaitu tidak boleh seorang pun berperang di area sekitar masjid al-Ḥarām terkecuali karena sebab khusus seperti sebab membendung dan mempertahankan diri dari serangan. Pandangan ini lebih disetujui oleh al-Qurtubiy demikian juga dengan imam Abū Ḥanīfah<sup>77</sup> yang berdasarkan sebuah Hadis yang berbunyi, “Sesungguhnya ini adalah negeri yang telah dihormati Allah sejak Ia menciptakan langit dan bumi, negeri ini tanah ḥarām, sebab Allah menghormatinya hingga hari kiamat, karena itu, tidak seorangpun sebelumku diperbolehkan berperang di dalamnya.” (HR. Muslim).
  - b) Pandangan yang diinisiasi oleh imam Qatādah dan Muqātil yang berpandangan bahwa ayat di atas telah di-*naskh* oleh ayat ke-5 dari surah al-Taubah. Dengan demikian berdasarkan itu, umat Islam boleh melakukan penyerangan secara ofensif terhadap orang-orang musyrik meskipun mereka tidak diserang terlebih dahulu, bahkan tambah Qatādah dan Muqātil, ini berlaku tidak hanya di luar wilayah ḥarām bahkan di tanah ḥarām sekalipun boleh melakukan perang ofensif. Argumentasi ini diperkuat dengan mendasarkan kepada ayat ke-193 surah al-Baqarah dan ayat ke-5 surah al-Taubah.<sup>78</sup>
- 5) Perang untuk tujuan menegakkan kebenaran, ini termuat dalam QS. al-Taubah [9]: 12;

---

<sup>77</sup> al-Anṣāriy al-Qurtubiy, *al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur’ān...*, Juz II, h. 351.

<sup>78</sup> al-Anṣāriy al-Qurtubiy, *al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur’ān...*, juz II, h. 352.

وَأِنْ تَكَفُّوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعْنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا  
أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ

“Dan jika mereka melanggar sumpah setelah ada perjanjian, dan mencerca agamamu, maka perangilah pemimpin-pemimpin kafir itu. Sesungguhnya mereka adalah orang-orang yang tidak dapat dipegang janjinya, mudah-mudahan mereka berhenti.”

Al-Taubah ayat ke-12 ini dapat dipahami sebagai bentuk perintah Allah kepada umat Islam untuk memerangi para pimpinan orang-orang musyrik yang telah tidak mengindahkan perjanjian damai yang pernah dibuat bersama umat Islam (*sulh hudaibiyah*). Karena itu kewajiban dengan perintah untuk berperang di sini merupakan respons dengan sikap tegas atas keingkaran para pimpinan orang-orang musyrik terhadap janji mereka, mereka yang membuat inisiatif perjanjian, namun mereka pula yang menginkarnya. Bahkan berbagai peristiwa peperangan antara umat Islam dengan orang-orang kafir, juga dilatarbelakangi ketidak taatan pada berbagai kontrak perjanjian serta aturan yang ada. Seperti Piagam Madinah sebuah aturan kesepakatan kerjasama untuk kemajuan Negara yang dibuat bersama antara umat Islam, orang-orang Yahudi dan orang-orang musyrik Madinah. Setelah beberapa bulan berjalan justru yang terjadi bukan kerjasama untuk kemajuan yang dilakukan, namun malah orang-orang Yahudi dan orang-orang musyrik Madinah bekerjasama membuat aliansi perlawanan terhadap umat Islam. Inilah pula salah satu penyebab keterusiran orang-orang Yahudi dan Musyrik dari Madinah.

b. Larangan Perang di dalam Al-Qur'an

Sebagaimana perintah perang, ada pula ayat-ayat Al-Qur'an sebaliknya, melarang peperangan. Ayat-ayat dalam pemahaman ahli tafsir Al-Qur'an termasuk dalam kategori ayat-ayat Madaniyyah (pasca Hijrah). Sebagaimana QS. al-Nisā' [4]: 77 yang menyuruh umat Islam untuk menahan diri dari keinginan berperang, yang tadinya sempat dibolehkan dan diperintahkan pada periode Madinah. Namun justru ketika mereka kembali menguasai Mekah

mereka malah lebih diperintahkan untuk melakukan kemuliaan sosial dengan memperbanyak zakat dan menghentikan peperangan:<sup>79</sup>

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ لَوْلَا أَخَّرْتَنَا إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ لَقُلْنَا مَا تَشَاءُ مِنَ الدُّنْيَا قَلِيلًا وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ اتَّقَى وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا

“Tidakkah engkau memperhatikan orang-orang yang dikatakan kepada mereka, Tahanlah tanganmu (dari berperang), laksanakanlah salat dan tunaikanlah zakat! Ketika mereka diwajibkan berperang, tiba-tiba sebagian mereka (golongan munafik) takut kepada manusia (musuh), seperti takutnya kepada Allah, bahkan lebih takut (dari itu). Mereka berkata, Ya Tuhan kami, mengapa Engkau wajibkan berperang kepada kami? Mengapa tidak Engkau tunda (kewajiban berperang) kepada kami beberapa waktu lagi? Katakanlah, kesenangan di dunia ini hanya sedikit dan akhirat itu lebih baik bagi orang-orang yang bertakwa (mendapat pahala turut berperang) dan kamu tidak akan dizalimi sedikit pun.”

Hal ini menurut al-Ṣābūniy dapat dipahami dengan didasarkan pada beberapa alasan, karena:

- 1) Jumlah kuantitas umat Islam pada periode Mekkah yang masih sangat minim dan terbatas. Bisa jadi jika diwajibkan perang, justru mereka malah enggan untuk masuk Islam sebab posisi mereka yang di minoritas dan kecenderungan manusia yang lebih memilih untuk hidup damai.
- 2) Untuk menguji ketabahan dan keikhlasan umat Islam atas penindasan dan kesewenangan yang dilakukan oleh orang-orang musyrik terhadap mereka.
- 3) Sebagai ujian ketaatan umat Islam kepada Rasulullah saw. dan Allah Swt. meski mereka sendiri pada dasarnya telah geram dengan perlakuan yang tidak layak dari orang-orang

---

<sup>79</sup> Ṣādiq ibn Ḥasan ibn ‘Aliy al-Ḥusayn al-Fatūjīy al-Bukhārīy, *Faḥ al-Bayān fī Maqāṣid al-Qur’ān*, (Bairūt: al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, 1992).

musyrik. Tetap taat menunggu perintah hingga perintah itu ada.<sup>80</sup>

Baik al-Futūjīy maupun al-Ṣābūniy, keduanya berpandangan sama yaitu adanya perlakuan hukum larangan perang pada masa umat Islam telah berada pada posisi yang menguntungkan dari segi kekuatan. Tetapi secara eksplisit ini juga merupakan harapan lain dari strategi dakwah yang tidak menginginkan Islam hanya menggunakan satu-satunya jalur kekuatan fisik.

Kemudian jika ditelusuri maka ayat-ayat Al-Qur'an yang melarang perang tersebut sangat terkait pada aspek-aspek seperti kelompok atau komunitas tertentu serta tempat atau kondisi tertentu.

- 1) Larangan memerangi kelompok yang tidak memerangi Islam dan mereka taat pada penjanjian damai, ini termuat di QS. al-Anfāl [8]: 61 dan al-Nisā [4]: 90;

وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْتَنِحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ

“Dan jika mereka condong kepada perdamaian, maka condonglah kepadanya dan bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Dialah Yang Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.”

إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتَلُوكُمْ فَإِنْ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَالْقَوْمَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَيِّئًا

“Kecuali orang-orang yang meminta perlindungan kepada suatu kaum, yang antara kamu dan kaum itu telah ada perjanjian (damai) atau orang yang datang kepadamu sedang hati mereka merasa keberatan untuk memerangi kamu atau memerangi kaumnya. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya diberikan-Nya kekuasaan kepada mereka (dalam) menghadapi kamu, maka pastilah mereka memerangimu. Tetapi jika mereka membiarkan kamu, dan tidak memerangimu serta menawarkan perdamaian kepadamu (menyerah), maka

---

<sup>80</sup> Muḥammad Aliy al-Ṣābūniy, *Rawā'ī al-Bayān: Tafṣīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān*, (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), Jilid 1, h. 212-213.

Allah tidak memberi jalan bagimu (untuk menawan dan membunuh) mereka.”

Al-Mawardi menjelaskan bahwa *ta'tadū* (tindakan melampaui batas) pada ayat bisa berupa tindakan penyerangan terhadap orang-orang yang sama sekali tidak terlibat dalam pertempuran baik langsung maupun tidak, seperti para wanita dan anak-anak, lansia, orang-orang cacat dan sebagainya.<sup>81</sup> Serupa dengan al-Mawardi adalah Ibnu Abbās, berdasarkan kutipan al-Khāzin, bahwa yang juga membatasi kelompok yang dikategorikan sebagai orang-orang yang dilarang untuk diperangi apalagi dibunuh dalam pertempuran.<sup>82</sup> Begitu pula dengan al-Ṭabariy yang berpandangan bahwa ada beberapa golongan yang tidak dibolehkan untuk diperangi antara lain ialah perempuan, anak-anak, lansia, dan menambahkan termasuk juga orang yang berpasrah dan menyetujui perjanjian perdamaian dengan umat Islam. Karena itu tambah al-Ṭabariy jika kemudian larangan tidak ditaati oleh umat Islam, maka tindakan itu termasuk sebagai pelanggaran dan termasuk tindakan yang melampaui batas sebagaimana yang ditunjukkan oleh ayat di atas.<sup>83</sup> Begitu pula senada dengan itu semua al-Zamakhshariy dan al-Rāziy, kecuali al-Rāziy dengan menambahkan larangan menyerang dengan tipu daya dan memerangi mereka yang sama sekali dakwah jalur damai belum sampai kepada mereka.<sup>84</sup>

- 2) Larangan memerangi kelompok yang meminta suaka kepada umat Islam, ini terdapat dalam al-Taubah [9]: 6;  
وَأِنْ أَحَدُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ ابْلِغْهُ أَمْنَهُ  
ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ.

“Dan jika di antara kaum musyrikin ada yang meminta perlindungan kepadamu, maka lindungilah agar dia

---

<sup>81</sup> Abū al-Ḥasan Aliy bin Muḥammad bin Muḥammad bin Habīb al-Baṣriy al-Bagḍādiy al-Mawardiyy, *al-Nukāt wa al-'Uyūn*, (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, T.th), Jilid 1, h. 251.

<sup>82</sup> Ibrāhīm al-Khāzin, *Lubāb al-Ta'wīl fī ma'ān al-Tanzīl...*, h. 121.

<sup>83</sup> Al-Ṭabariy, *Jāmi' al-Bayān...*, Jilid 3, h. 563.

<sup>84</sup> Al-Zamakhshariy, *al-Kasasyāf 'an Ḥaqā'iq...*, h. 235.

dapat mendengar firman Allah, kemudian antarkanlah dia ke tempat yang aman baginya. (Demikian) itu karena sesungguhnya mereka kaum yang tidak mengetahui.”

Berdasarkan ini pula al-Rāziy memahami bahwa terdapat dua kelompok yang tidak boleh diperangi oleh umat Islam yaitu mereka yang menjalin dan menjaga perjanjian perdamaian dengan umat Islam dengan baik dan mereka yang meminta suaka perlindungan keamanan kepada umat Islam.<sup>85</sup>

- 3) Larangan membunuh apalagi berperang di Masjid al-Harām, ini termuat dalam QS. al-Baqarah [2]: 191;

وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْبَلُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ ۗ وَلَا تَقْتُلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقْتَلُوا فِيهِ فَإِن قَتَلْتُمُوهُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكٰفِرِينَ

“Dan bunuhlah mereka di mana kamu temui mereka, dan usirlah mereka dari mana mereka telah mengusir kamu. Dan fitnah itu lebih kejam daripada pembunuhan. Dan janganlah kamu perangi mereka di Masjid *al-Harām*, kecuali jika mereka memerangi kamu di tempat itu. Jika mereka memerangi kamu, maka perangilah mereka. Demikianlah balasan bagi orang kafir”.

Jihad dalam Al-Qur’an kini telah seakan-akan menjadi salah satu kata resmi paling menonjol yang telah dicapai oleh tangan pelaku, kelompok yang ‘berlebihan’ dalam memahaminya. Mereka mendasarkan ‘interpretasi miring’ dari ayat-ayat jihad dan *qitāl* dalam Al-Qur’an, yang menyebabkan semangat jihad itu menggoda beberapa mimpi palsu di antara anak-anak bangsa ini. Pengetahuan mereka tentang yurisprudensi agama dan hukum-hukumnya serta pendidikan ditempatkan pada makna iman dan premis syariah. Orang-orang awam dari absurditas dan teror telah melekatkan diri pada Islam, mereka membawanya dengan dalih jihad dalam Islam. Jihad menjadi suatu yang sangat istimewa di mata mereka, terlebih jihad yang berkonotasi pada *qitāl* (perang) dengan cara membunuh dan memerangi kelompok

---

<sup>85</sup> Al-Rāziy, *Mafātih al-Gayb...*, Jilid 10, h. 172.

bahkan negara yang dipandang telah keluar dari koridor syariat Islam.

Di beberapa artikel dunia Barat terminologi jihad senantiasa diidentikkan dengan diterjemahkan sebagai “perang suci”, padahal istilah perang suci itu sama sekali tidak pernah dipergunakan dalam tradisi Islam. Justru istilah perang yang dikenal hanya ada perang yang sah dan perang yang tidak sah, oleh sebab itu pula jihad diklasifikasikan menjadi dua bagian, yaitu yang pertama adalah jihad melawan atau mengontrol diri, dan yang kedua adalah jihad dalam arti perang yang sah, yang dibenarkan berdasarkan ketentuan perang dalam syariat Islam. Adapun yang sangat diketahui tergolong sebagai jenis yang pertama dan utama disebut jihad, adalah yang pertama, jihad jenis inilah yang berfokus pada perang seseorang melawan dirinya sendiri, yang memerintahkan kejahatan dan keinginan jahatnya, membersihkan dirinya dari semua kualitas kebencian. Sementara pada jenis yang kedua dikategorikan sebagai jihad kecil. Oleh karena itu, jihad memiliki jenis dan tingkatan, dan tidak dapat dibatasi dengan cara apa pun.<sup>86</sup>

Jihad tidak bisa dibatasi hanya dalam makna perang saja, karena fase jihad tidak terbatas pada syariat perang tersebut. Sebagaimana yang berlaku pada hukum syariat yang mengatasi masalah perbudakan dan yang serupanya, yang teraplikasi dalam beberapa tahapan pembentukan syariat, yang masing-masing dalam implementasinya akan menyesuaikan pada beberapa keragaman dan dinamika kasus yang dihadapi.<sup>87</sup>

Untuk mencapai tujuan tertinggi dari *risālah nubuwwah* Nabi Muhammad saw., Islam sebagai agama yang memiliki misi penyebaran kebenaran dakwah serta misi kemaslahatan bagi seluruh alam, berhak bergerak untuk menyebarkan dan

---

<sup>86</sup> Muḥammad Mutawallī al-Sya’rawiy, *Jihād al-Rasūl al-Lāh Ṣalla al-Lāh ‘Alaih wa Sallam*, (Damaskus: Maktabah Dār al-Muṣṭafā, tth.), h. 50.

<sup>87</sup> Munīr Hāsīm Ḥuḍair al-‘Abidī, *Jihād al-Ṭalab bayn al-Aqdamīn wa al-Mu‘āṣrah*, 2020, <https://www.iasj.net/iasj/download/5b63863b58224ca0>, diakses pada 17 Juli 2022; Muḥammad Sa’īd Ramaḍān, *al-Jihād fī al-Islām: Kaifa Nafhamuhu? Wa Kaifa Numarisuhu?*, (Damaskus: Dār al-Fikr, 1993), h. 26.

menghimpun lebih banyak pengikut. Berbeda dengan agama-agama lain yang mendahuluinya, Islam bukanlah agama untuk suatu umat tertentu, melainkan suatu sistem global yang ditetapkan oleh Tuhan Yang Maha Esa untuk seluruh umat manusia, sehingga kemudian Islam harus bergerak untuk mendobrak segala rintangan yang membatasi kebebasan manusia untuk memilih.

Sementara jihad itu bukanlah seruan kepada Islam, melainkan merupakan sarana dakwah, sebagaimana jihad bukan hanya sekedar berperang, melainkan juga mengandalkan unsur-unsur selain berperang, pendidikan menurut kurikulum Al-Qur'an baik yang dilaksanakan di rumah maupun sekolah maupun di fasilitas lainnya adalah jihad, dan bahkan setiap perbuatan yang dilakukan semata-mata karena Allah, untuk mendukung dakwah Islam dan kemaslahatan umat manusia adalah termasuk jihad.<sup>88</sup>

Dari itu semua, perang bukanlah identitas dari seruan jihad tersebut, jihad bukanlah perang suci tetapi jihad lebih merupakan seruan perjuangan untuk mempersatukan umat demi mencapai hidayah tauhid dan untuk mencapai kemaslahatan hidup. *Qitāl* yang dimaknai perang bukanlah satu-satunya metode dakwah, ia hanya merupakan bentuk pertahanan umat atas segala upaya perampasan dan penjajahan serta pembebasan diri dari segala bentuk kezaliman yang telah melampaui batas yang tidak dapat dilepaskan kecuali hanya melalui jalan peperangan.

Oleh sebab itu jika dianalisis dari aspek korelasi penempatan kata jihad dan *qitāl* di dalam Al-Qur'an, maka tidak ditemukan kedua terma tersebut yang ditempatkan secara bersamaan dalam satu ayat Al-Qur'an bahkan tidak juga terdapat secara bergandengan dalam ayat sebelum dan sesudahnya. Kedua terma tersebut hadir dan disebutkan di dalam Al-Qur'an secara terpisah-pisah ayatnya. Ini mengindikasikan bahwa perang bukanlah makna dari perintah jihad, tetapi perang hanyalah bagian terkecil dari jihad yang bukan satu-satunya dan paling utama dalam dakwah Islam dan implementasi dari nilai dan makna *jihad* itu sendiri. Sebagaimana sabda nabi Muhammad saw. "Kalian telah kembali dari jihad kecil menuju jihad besar, lalu

---

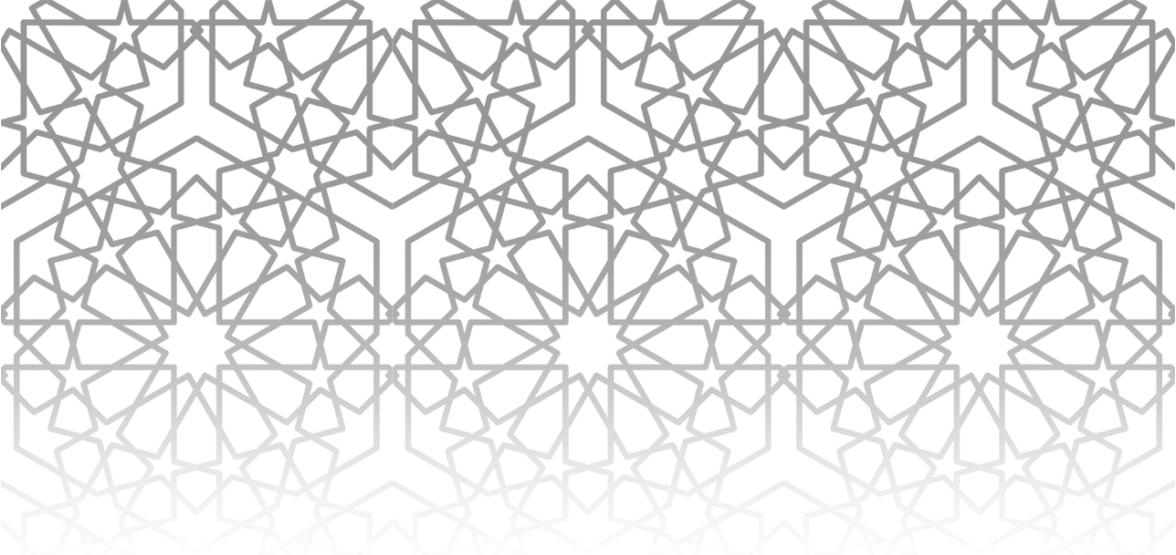
<sup>88</sup> Hasan Husnī Idham, *al-Jihād al-Islāmī al-Mu'āṣrah: Fikruhu, Harakātuahu, A'lāmuhu*, (Ammān: Dār al-Basyar, 1993), h. 11.

mereka bertanya apakah jihad besar itu? Yaitu jihad seseorang dalam mengendalikan hawa nafsu.”<sup>89</sup> Sangat jelas sekali di dalam hadis ini pernyataan Rasulullah saw. bahwa perang itu hanya hal terkecil dari makna jihad itu sendiri.

---

<sup>89</sup> Hadis ini tergolong hadis lemah (*ḍaʿīf*), namun ada banyak perawi yang telah meriwayatkan hadis ini dengan redaksi yang nyaris serupa dan dengan makna tekstual yang sama, dengan jumlah hadis mencapai 22 redaksi. Ibnu Taymiyah, *al-Mustadrak ʿalā al-Majmūʿ*, Jilid I, h. 221; Ibnu Taymiyah, *Majmūʿ al-Fatāwā*, Jilid 11, h. 197; Bin Bāz, *al-Tuḥfah al-karīmah*, h. 19; Bin Bāz, *Majmūʿ Fatāwā Bin Bāz*, Jilid 26, h. 386; al-Bāniy, *al-Silsilah al-Ḍaʿīfah*, 246; Ibnu ʿUsaymīn, *Majmūʿ Fatāwā Ibnu ʿUsaymīn*, Jilid 27, h. 498; al-Suyūṭī, *al-Jāmiʿ al-Ṣagīr*, 6089; Ibnu Rajab, *Jāmiʿ al-ʿUlūm wa al-Ḥikam*, Jilid 1, h. 489; dan masih banyak lagi sumber lainnya.





**BAB V**  
**PEMAHAMAN EKS NARAPIDANA**  
**TEROSIS<sup>1</sup> ATAS AYAT-AYAT JIHAD DAN**  
***QITĀL* SERTA FAKTOR YANG**  
**MELATARBELAKANGI**

**A. Profil Singkat Eks Narapidana Teroris**

Berdasarkan penelusuran peneliti melalui wawancara dan observasi lapangan, peneliti memperoleh beberapa hal terkait profil nara sumber yang dapat dinarasi sebagai berikut:

**1. Profil Muhammad Sofyan Tsauri**

Nama lengkapnya adalah Muhammad Sofyan Tsauri, namun selain itu ia juga memiliki nama lain sebagaimana umumnya yang berlaku pada mayoritas para teroris. Hal ini dibuat dengan tujuan utama untuk menyamarkan identitas dan memperlancar pergerakan. Sofyan mempunyai nama samaran yang tidak kurang dari tiga nama yaitu Marwan, Abu Ayas, Abu Jihad dan Abu Fatih Jaulani.<sup>2</sup> Pada nama samaran yang

---

<sup>1</sup> Dalam narasi disertasi penulis telah memperoleh izin via WhatsApp untuk tidak menyamarkan nama-nama para narasumber (eks narapidana teroris), oleh sebab itu nama yang dicantumkan di sini adalah nama asli.

<sup>2</sup> Ini merupakan kebiasaan para teroris yang menyandang lebih dari satu nama, sebab ingin menyembunyikan identitas demi kemudahan untuk melakukan aksi secara tersembunyi, sebagaimana dinyatakan oleh

terakhir, hingga kini masih melekat kuat pada identitas Sofyan, ini dapat diketahui dari identitas nama pengarang buku *Konspirasi Gerakan Jihad* yang dikarang oleh Sofyan dengan memakai nama pengarang Abu Fatih Jaulani tersebut.

Sofyan, yang terlahir di Kelapa Dua Depok Jawa Barat ini kini telah berusia 48 tahun, di sinilah ia dibesarkan oleh kedua orang tua hingga kini ia masih sering mengunjungi tempat kelahirannya meskipun kini ia sekarang berdiam di sebuah rumah kontrakan di salah satu permukiman kelurahan Pasir Gunung Selatan Cimanggis, kota Depok, pinggiran Ibu Kota Jakarta. Sebagaimana yang dinyatakan Sofyan kepada peneliti:

Kalo berbicara di akta lahir namanya Muhammad Sofyan, kalo nama kerennya itu Sofyan Tsauri. Ada lagi nama di jaringan teroris yaitu Marwan, Abu Ayyas, Abu Jihad dan Abu Fatih. Lahir di kelapa dua, Depok. Orang tua di kelapa dua, ibu dah meninggal. Dari lahir pak sampe usia 43 tahun tinggal di Depok.<sup>3</sup>

Sofyan adalah seorang eks anggota Kepolisian Republik Indonesia (Polri), kurang lebih selama 13 tahun profesi sebagai polisi ia geluti, terhitung sejak ia berusia 21 hingga 33 tahun perkiraannya. Dengan status gandanya tersebut, termasuk Aman Abdurrahman mencurigainya sebagai mata-mata polisi. Di usia 33 tahun ia diberhenti dengan tidak hormat sebab keterlibatannya dalam kegiatan kelompok teroris. Namun dalam pengakuannya, selama ia berstatus aktif sebagai anggota Polri, ia masih belum terlalu terlibat jauh dalam berbagai aksi-aksi teror, meskipun di tahun 2008 ketika ia masih berdinasi di bagian serse, ia sudah terlibat berbagai kegiatan-kegiatan pergerakan. Atas dasar inilah ia kemudian diadili sebab keterlibatannya dalam berbagai aksi-aksi teror,

---

Agus Supriyanto yang memiliki lima nama samaran “karena biar satu sama lain tidak langsung tau siapa saya sebenarnya. Artinya, ketika ditanya aslinya kan, oh berarti akan cepatlah. Oh sini namanya sama, sana namanya sama, jadi, harus berbeda.” Wawancara pribadi dengan Agus Supriyanto, Depok, 01 Maret 2022.

<sup>3</sup> Wawancara pribadi dengan Muhammad Sofyan Tsauri, Depok Jawa Barat pada 07 Agustus 2021.

dengan putusan penjara 15 tahun dan diberhentikan dari keanggotaan Polri secara tidak hormat.<sup>4</sup>

Sofyan bergabung dengan kelompok teroris ini sejak usia 27 tahun, terhitung berarti sekitar 6 tahun kemudian setelah ia diangkat sebagai anggota kepolisian Republik Indonesia. Ini juga menunjukkan bahwa ia telah terlibat dalam aksi-aksi terorisme semasa ia masih sebagai anggota polisi, lebih kurang 6 tahun menjalani dua profesi yang saling bertentangan. Bahkan jika mengamati penjelasan tambahan dari Sofyan, bahwa ia telah cukup aktif dalam berbagai kegiatan kelompok-kelompok Tarbiyah yang militan, jauh sebelum ia menjadi anggota polisi.

Jiwa militansi ini ia warisi dari ayahnya yang juga merupakan anggota polisi, ia hidup di lingkungan kepolisian (asrama polisi) sejak ia masih kecil. Hingga menurutnya baik orang tua maupun lingkungan tempat ia tinggal telah sangat mengakrabkannya dengan mental disiplin dan militansi tersebut, termasuk ibunya yang juga ikut andil menanamkan rasa disiplin dan militansi tersebut, sebab ibunya adalah seorang aktivis partai Keadilan. Bahkan tidak hanya kedua orang tua, termasuk abang (saudara lelaki) Sofyan, juga seorang anggota Polri dari bagian brimob, yang sekarang dipindahtugaskan pada bagian satlantas Polda Metro Jaya.

Jiwa militansi dan sikap disiplin yang ia miliki, telah menjadi warna awal kehidupannya, meski kemudian keterlibatannya dengan kelompok teroris menjadikannya harus dipecah sebagai anggota Polri serta menikmati kehidupan penjara selama lebih kurang 15 tahun penjara. Namun dengan kebaikan sikapnya selama di penjara serta keinginannya untuk berubah dan niat tidak akan terlibat kembali dalam kegiatan aksi-aksi kelompok teroris, membuatnya memperoleh pengurangan masa penjara yang terus berkurang hingga menjadi hanya lebih kurang 7 tahun lebih lamanya.

Sofyan kini memiliki dua orang istri dan lima orang anak. Namun sebelumnya ia memiliki seorang istri saat sebelum dan masih awal bergabung dengan kelompok

---

<sup>4</sup> Wawancara pribadi dengan Muhammad Sofyan Tsauri, Depok Jawa Barat pada 07 Agustus 2021.

pergerakan. Terlebih sebagai seorang aparat kepolisian tentu aturan tidak memiliki istri lebih dari satu akan melekat pada dirinya. Namun setelah bergabung dengan kelompok inilah kemudian ia memutuskan untuk beristri dua.

Bersama istri pertama, sang istri sangat mendukung keputusannya untuk bergabung dengan kelompok pergerakan ini. Hal itu menurutnya sebab istrinya termasuk istri yang sangat patuh pada suami. Dalam tuturannya, bahwa istrinya berpandangan apa yang menjadi keputusan suami dan apa yang dikerjakan oleh suami adalah suatu kebaikan, dan itu juga kebaikan buat keluarga. Kebaikan di sini dimaknai sebagai kebaikan atas nama agama, sebab menurut Sofyan istrinya sangat mengenalnya sebagai aktivis dakwah dan itulah suaminya. Ia selalu beranggapan semua hal yang dilakukan oleh suaminya itu adalah demi dakwah dan untuk syiar agama, ia tidak pernah berpikiran lebih jauh dari itu. Bahkan dalam tuturannya Sofyan bercerita, istrinya tidak pernah membayangkan bahwa suaminya akan berhubungan dengan pihak kepolisian. Termasuk bahkan setelah ia menikahi seorang wanita untuk kedua kalinya, istri kedua inipun tidak mengetahui secara detail bahwa suaminya terlibat dalam pergerakan teroris tersebut.

Namun sebab penanaman pada diri kedua istri tersebut yang kuat, ditambah jiwa kepasrahan dan kepatuhan yang kuat terhadap suami, sehingga ketika kemudian terungkap keterlibatan Muhammad Sofyan Tsauri dalam aksi terorisme oleh aparat kepolisian, kedua istri hanya berpasrah dan tetap bertawakkal serta menerima itu semua dengan lapang dada sebagai bentuk ketaatan dan kepatuhan terhadap suami.

Hingga kini terbukti, bahwa kedua istri Sofyan tetap hidup bersamanya dan tidak pernah meninggalkannya. Meskipun secara ekonomi keluarga kehidupan sebelumnya, saat ia masih menjadi anggota polisi jauh lebih baik daripada sekarang, yang beralih profesi sebagai penjual bubur ayam di pinggir jalan gang, tidak jauh dari permukiman tempat ia tinggal. Suatu sikap mental yang tertanam baik, dari kedua orang istri eks narapidana teroris.

Namun berjalan waktu dengan ketaatan yang kuat tersebut, bahkan sebelum Sofyan menjadi tahanan teroris,

kedua istrinya juga telah mengetahui bahwa suaminya juga menjadi salah satu bagian dari anggota kelompok pergerakan tersebut. Menurutnya, bahkan kedua istrinya juga telah mengetahui bahwa ia memiliki senjata api yang dilengkapi dengan peluru. Termasuk juga mengetahui jika suami mereka juga terlibat dalam tindakan aksi perampokan di beberapa tempat seperti toko emas, bank dan lain-lain. Hal ini, ia pertajam dengan alasan sebagai bentuk perjuangan, untuk modal perjuangan para mujahid.

Apa yang ia dan teman seperjuangannya lakukan, termasuk hal merampok ini, bukanlah semata untuk memenuhi modal perjuangan saja. Namun baginya ini adalah bagian dari perjuangan membebaskan orang-orang dari jalur kekufuran, yang telah dibangun oleh pemerintah Indonesia melalui sistem dan peraturan yang kufr, tidak sesuai dengan syariat Islam.

Menurut Sofyan, pemahaman seperti itu adalah sebab kedangkalan dan ketidakjujuran dalam proses pemahaman pandangan para ulama. Seperti yang berlaku pada pemikiran teman-teman pejuangannya yang mengutip pendapat Ibnu taimiyah, namun itu hanya untuk kepentingan pembenaran atas tindakan yang mereka pilih dan lakukan saja. Inilah yang menurut Sofyan ketidakjujuran yang bersifat fatal.

## **2. Profil Omar Khaeri (Omar)**

Omar Khaeri, yang merupakan orang Jawa Tengah ini bergabung dengan kelompok teroris berdasarkan pengakuannya sejak awal tahun 2009, namun hanya dalam waktu lebih kurang setahun ia pun tertangkap karena keterlibatannya bersama kelompok teroris melakukan pelatihan militer di gunung Jantho Aceh. Hingga ia divonis penjara selama 8 tahun, dengan masa waktu yang ia jalani lebih kurang 5 tahun 2 bulan.

Omar Khaeri, merupakan alumni Diploma 3 Universitas Islam Negeri (UIN) Jakarta, dan alumni S.1 Universitas Muhammadiyah Jakarta (UMJ) namun tidak dapat menyelesaikan serjananya sebab terkendala permasalahan biaya. Namun saat masih dalam proses penulisan skripsi di UMJ Omar sempat mengikuti program belajar bahasa Arab di Ma'had al-Nu'aimiy Jakarta, yang merupakan lembaga pendidikan di bawah bantuan pemerintah Kuwaet, yang

pimpinan saat itu ialah Dr. Muhammad Taufiq al-Hulaimiy, yang merupakan alumni Pondok Pesantren Darussalam Gontor. Di sini Omar memperoleh pendidikan gratis dengan sistem pengasramaan.<sup>5</sup>

Materi-materi kuliah yang diperoleh sangat memikat hati Omar, termasuk kepiawaian dan kharismatik dosen-dosen yang merupakan alumni Timur Tengah dan berkebangsaan Arab. Keinginan Omar untuk mahir berbahasa Arab terjawab di sini, sebab di asrama ini semua mahasiswanya diharuskan berbahasa Arab dalam keseharian mereka. Selain mendalami bahasa Arab, Ma'had al-Nu'aimiy ini juga mengajarkan pengetahuan lain seperti *fiqh*, *sīrah nabawiyyah*, *tauḥīd*, dan materi-materi keagamaan lainnya termasuk akhlaq.

Sebelum di Ma'had al-Nu'aimiy, Omar mengaku bahwa ia sebelumnya sudah memiliki minat ketertarikan pada literature-literatur yang berbau radikalisme. Hal ini dipengaruhi oleh saudara kandungnya sendiri yang bernama Hilman Muzakki. Bersama Muzakki, Omar mengikuti banyak kegiatan kajian-kajian yang diselenggarakan oleh kelompok-kelompok kajian termasuk partai politik.

Sebelum melibatkan diri secara langsung, oleh Muzakki terlebih dahulu Omar ditanya tentang keseriusan untuk mengikuti kajian, meski pada dasarnya Muzakki juga berusaha untuk membujuk Omar untuk ikut. Hingga setelah lebih kurang 2 bulan lamanya, setelah merasa yakin barulah kemudian ia diperkenankan untuk mengikuti secara mendalam kegiatan-kegiatan *ḥalaqah* (kelompok kajian yang berlangsung secara khusus dan eksklusif) tersebut.<sup>6</sup>

Setelah mulai ikut dalam *ḥalaqah* secara khusus ini, Omar memperoleh pengetahuan yang tidak hanya seputar pengetahuan keagamaan saja, seperti materi syahadat, syahadatain dan tarbiyah, namun juga terselip tentang kritik atas kondisi politik Indonesia, yang dipandang sudah mengancam stabilitas negara. Hampir dalam setiap materi

---

<sup>5</sup> Wawancara pribadi dengan Omar Khaeri, Depok Jawa Barat, pada 01 Maret 2022.

<sup>6</sup> Wawancara pribadi dengan Omar Khaeri, Depok Jawa Barat, pada 01 Maret 2022.

kajian selalu saja diakhiri dengan kritik politik. Isu-isu kemiskinan dan ketidakadilan sangat mewarnai dalam ceramah-ceramah *halaqah*. Hingga merasa bagian dari orang-orang yang teraniaya. Dari sinilah diakui oleh Omar mulai tertarik dan terpacu semangat juangnya. Ini pula yang membuatnya merasa makin tertarik untuk mengetahui dan mendalaminya, termasuk mencari berbagai referensi terkait pada aksi-aksi pergerakan.<sup>7</sup>

Di antara buku yang menarik Omar adalah buku karya-karya Hasan al-Banna, seperti “Risalah Dakwah” dan Abdullah Azam seperti “Masa Depan Islam”.<sup>8</sup> Dari sini Omar merasa mengetahui tanggung jawab sebagai umat Islam yang harus senantiasa memberi rahmat pada seluruh alam (*rahmah li al-‘ālamīn*), dan dakwah adalah salah satu upaya untuk menyebarkan pesan ini sekaligus menebarkan rahmat tersebut. Suatu pengalaman psikologis yang dialami Omar setelah membaca buku, pengalaman yang membawanya bertualang mencari yang ia belum banyak ketahui namun sangat ingin diketahui, terlebih dari aspek-aspek pesan perjuangan yang telah mampu menggugah pikirannya.

Dari situ Omar merasa sangat tertarik dan semakin terus mengikuti, dan dari ini pula ia mengakui mulai dan semakin tertarik pada dunia pergerakan—selain juga diawali dengan berbagai pengetahuan sebelumnya. Selanjutnya, Omar pun mengakui ia makin terus tertarik dan mulai mengkaji berbagai literatur buku atau artikel dan mendengarkan dan menyaksikan beberapa video dokumenter tentang jihad, seperti jihad di Bosnia dan di Afganistan. Video-video tersebut sangat mampu membuat dirinya semakin tertarik, bagaimana tidak ia melihat para pemuda yang begitu luar biasa keberaniannya mengorbankan nyawa sendiri untuk membela dan membantu saudara-saudara muslim yang teraniaya di Afganistan dan Bosnia. Bahkan hal itu juga memotivasi dirinya untuk terus mencari dan menyaksikan berbagai video serupa termasuk

---

<sup>7</sup> Wawancara pribadi dengan Omar Khaeri, Depok Jawa Barat, pada 01 Maret 2022.

<sup>8</sup> Syaikh Abdullah Azzam, *Masa Depan Islam*, (Bandung: Pustaka Lingkar Studi Islam ad-Difaa’, 1428 H).

perjuangan para *mujāhid* di Palestina, yang bahkan membuatnya sempat tergugah untuk bersedia berangkat ke Palestina, akui Omar.<sup>9</sup>

Untuk memenuhi keingintahuannya tentang jihad, ia pun berinisiatif ke pasar Senen Jakarta, berdasarkan informasi dari teman-teman di satu *ḥalaqah*. Dari buku-buku literatur yang paling menarik baginya adalah buku karangan Sykeh Abdullah Azzam.<sup>10</sup> Dari buku ini ia mengetahui banyak tentang *tarbiyah jihādiyyah* (pendidikan jihad), termasuk jihad terhadap yang non muslim. Dari buku Abdullah Azzam, Omar menjelaskan bahwa kafir yang diperangi itu ialah kafir *ḥarbiy*. Sementara yang bukan kafir *ḥarbiy* itu bisa dilakukan dengan cara perang media, perang lisan dan semisalnya. Namun jika mereka berbuat aniaya dan membuat kerusakan, maka boleh diperangi dengan mengangkat senjata terhadap orang kafir tersebut dan itu tergolong sebagai kafir *ḥarbiy*. Hal ini bertujuan agar kerusakan yang mereka perbuat tidak semakin meluas di muka bumi. Namun disadari Omar Khaeri, ia mengakui saat itu mungkin karena keterbatasan daya kritis, dengan berbekal pengetahuan yang sebelum-sebelumnya, menjadikannya berpikiran bahwa semua negara termasuk Indonesia sedang dalam kondisi kritis, banyak umat Islam yang teraniaya. Hingga pada kesimpulan bahwa kafir yang sekarang ada, merupakan kafir yang harus diperangi dengan senjata. Sebagaimana Omar katakan:

Saat ini, ini bagi siapa, bagi non muslim, bagi kafir *zimmiy*, kafir *mu'ahhad*, ya kan, kafir yang kita lindungi, kafir yang ada perjanjian, nah saat ini, kita doktrinnya gitu, saat ini gak ada lagi kafir *zimmi*, kafir *mu'ahhad*, gak ada, kenapa? Keyakinan kita dulu begitu, gak ada lagi kafir *zimmi*, kafir

---

<sup>9</sup> Wawancara pribadi dengan Omar Khaeri, Depok Jawa Barat, pada 01 Maret 2022.

<sup>10</sup> Muthoifin dan Muzakkir, *Konsepsi Jihad Perspektif Abdullah Azzam*, dalam Profetika, Jurnal Studi Islam, Vol. 18, No. 2, Desember 2017; Karam al-Hafyān, *al-Jihād al-Ma'āsr bayn 'Abd al-Lāh 'Azzām wa Usāmah bin Lādin*, (Mesir: al-Ma'had al-Miṣriy li al-Dirāsah, 2019), <https://eipss-eg.org/wp-content/uploads/2019/03/>, diakses pada 20 Juli 2022.

*mu'ahhad*, adanya kafir satu, kafir *harbiy*, makanya kita selalu gak nyaman hidup itu.<sup>11</sup>

Menurut Omar, hal itu disebabkan pemahaman *fiṭrah jihādiyyah* yang begitu kuat dalam pikirannya dan teman-teman *halaqah*-nya. Jadi dengan kecintaan yang begitu kuat, menjadikan kita ingin merealisasikan jihad tersebut dalam dunia nyata. Hingga kita pun berpandangan bahwa non muslim telah merebut tanah kita, mereka telah menguasai hampir di banyak aspek, dengan hukum jihad yang *farḍ 'ain* menjadikan setiap kita bertanggung jawab untuk melaksanakannya. Bahkan demi merealisasikan jihad tersebut kita juga menciptakan jihad di negeri sendiri meskipun kondisi yang tampak tadinya terkesan aman, tambah Omar.

Menciptakan jihad di negeri sendiri ini, menurut Omar ia peroleh dari buku karya Imam Samudra, yang berjudul *Sekuntum Rosela Pelipur Lara*. Dari sini banyak sekali ajaran dan motivasi jihad yang Omar peroleh. Bagaimana jihad itu mungkin saja diciptakan bukan lagi menunggu kondisi itu hadir dengan sendirinya. Terlebih jihad itu dipahami di sini merupakan ajaran yang bukan temporal apalagi telah tiada dan berhenti. Justru malah harus dihadirkan dalam kehidupan, bahkan memungkinkan diri sendiri dapat menciptakan jihad di negeri yang relatif aman namun dikuasi oleh kekufuran (*ṭāgūt*).<sup>12</sup>

Saat awal aktif dalam pergerakan ini Omar berstatus lajang. Sampai setelah menikah pun istri sama sekali tidak mengetahui keterlibatan Omar dengan kelompok teroris ini. Kecuali setelah tertangkap oleh pihak kepolisian dengan tuduhan keterlibatan kelompok teroris, “saat itu saya sudah menikah dan memiliki seorang anak berusia 3 bulan” dari sinilah istri Omar baru mengetahui tentang keterlibatannya, cerita Omar.

---

<sup>11</sup> Wawancara pribadi dengan Omar Khaeri, Depok Jawa Barat pada 01 Maret 2022.

<sup>12</sup> Rijal Mumazziq, *Peta Gerakan Islam Radikal Kontemporer di Indonesia*, Falasifa, Vol. 11, No. 2, September 2020, h. 35, diakses melalui <https://ejournal.inaifas.ac.id/index.php/>; Wawancara pribadi dengan Omar Khaeri, Depok Jawa Barat, pada 01 Maret 2022.

Omar termasuk salah seorang anggota kelompok teroris yang memiliki antusias dan semangat yang tinggi, hal ini bisa dipahami dari ekspresinya yang meskipun telah lama tidak bergabung dengan kelompok teroris, ia tetap begitu bersemangat dan menggebu-gebu dalam menceritakan pegalamannya, sesekali terlihat wajah kebanggaan akan sejarah masa lalunya. Dahulu ia pernah berkeinginan untuk diberangkatkan ke Palestina, dan keinginan untuk berjihad ini mulai sedikit terjawabkan setelah pada suatu waktu Omar mengikuti kajian terbuka yang menghadirkan ustaz Abu Bakar Ba'asyir dan Abu Jibril sebagai pembicaranya. Pada kesempatan yang sama ini, Omar bertemu kelompok *halaqah* kecil yang berjumlah 10 orang, yang kemudian membuat Omar menjadi lebih tertarik ikut dan bergabung dalam *halaqah* tersebut. Di *halaqah* ini Omar berkenalan dekat dengan salah satu anggota yang juga memiliki keinginan yang sama kuat untuk berjihad ke Palestina. Berlanjut dengan saling bertukaran nomor handphone dan terus berdiskusi tentang hal-hal yang sama, yaitu tema jihad.

### 3. Profil Amir Abdillah

Amir Abdillah adalah nama yang tersemat sesuai identitas resminya, namun sebagaimana kebiasaan mereka yang tergabung dalam kelompok aksi terorisme ini, mereka juga mengantongi banyak nama dan panggilan selain dari nama resmi tersebut. Hal ini dengan alasan agar mereka dapat lebih leluasa untuk berdomisili dan bergerak dalam keramaian masyarakat, dengan mudah tanpa diketahui identitas sebenarnya. Selain ini juga demi keamanan diri dari kejaran kepolisian yang senantiasa melacak dan mencari keberadaan mereka, semikian sebagaimana yang disampaikan oleh Amir tentang alasan nama dan panggilan yang lebih dari satu itu. Untuk Amir Abdillah sendiri, ia akui mengantongi nama lain yaitu Jali, Awan dan Ahmad Heri Ramdhani.<sup>13</sup>

Amir adalah seorang pegawai Hotel Mulia Jakarta. Ia lahir dan menjalani masa kecilnya Jakarta tepatnya di daerah Cempaka Baru Kemayoran, bahkan hingga dewasa ia masih

---

<sup>13</sup> Wawancara pribadi dengan Amir Abdillah, Depok Jawa Barat pada 01 Maret 2022.

tinggal di Cempaka ini bersama orang tua. Baru kemudian setelah bergabung dengan kelompok aksi terorisme ia pindah dari Cempaka dan mengontrak rumah di daerah Parung, Bogor. Bahkan setelah di Bogor ini ia juga berpindah ke Bekasi, dan beberapa tempat di sekitar Jabodetabek, berdasarkan rekomendasi dari pimpinan saat itu, yaitu Nurdin M. Top.<sup>14</sup>

Amir masa kecilnya hidup di lingkungan masyarakat yang tidak terlalu religious, terlebih di sekelilingnya pemukim yang berstatus musiman, mayoritas bukan penduduk tetap. Terkecuali di salah satu RW yang tidak jauh dari tempat tinggalnya, terdapat masjid terdapat sekelompok pemuda yang lebih religious. Inilah yang lebih ia sukai yang tidak ia temukan di sekitar pemukimannya, dari pertemuan yang membuatnya simpatik inilah akhirnya ia menjadi bertambah rutin mengikuti kajian-kajian keagamaan.

Ustaz Cecep, demikian Amir menyapa ustaz yang rutin mengisi materi kajian tersebut. Memalui kajian inilah ia semakin tertarik mengikuti dan mendalami. Terutama yang akui paling suka adalah tentang tauhid yang disertai klaim *syirk* dan *bid'ah* serta tentang demokrasi yang dalam pernyataan ustaz “demokrasi Indonesia adalah demokrasi yang bukan berasal dari Islam”, menjadikannya semakin penasaran dan tertarik untuk terus mengikuti dan mendalami, terlebih yang ia dengar ustaz tersebut menyertakan beberapa *dalil* sebagai penguat argumentasinya.

Semakin jauh, semakin membuat Amir menjadi bertambah hasrat keingintahuannya. Dari kajian-kajian ini pula ia mengetahui bahwa undang-undang yang diterapkan di negara Indonesia ini adalah undang-undang produk warisan Belanda. Karena undang-undang tersebut tidak didasari dengan Al-Qur'an dan Hadis, tentunya itu tergolong tindakan kefasikan, kezaliman bahkan tergolong kafir. Inilah awal mula cikal bakal yang ia rasakan, perubahan pemikiran dalam memahami beberapa ayat Al-Qur'an.<sup>15</sup> Amir adalah eks

---

<sup>14</sup> Wawancara pribadi dengan Amir Abdillah, Depok Jawa Barat pada 01 Maret 2022.

<sup>15</sup> Wawancara pribadi dengan Amir Abdillah, di Depok Jawa Barat pada 01 Maret 2022.

narapidana teroris yang divonis bersalah atas keterlibatannya dalam peristiwa pengeboman hotel JW Marriott, dan ini diakui sendiri oleh amir dalam wawancara pribadinya bersama penulis, bahwa ia memang betul terlibat dan ikut andil dalam merencanakan dan melakukan eksekusi di lapangan meski bukan ia sebagai ‘pengantin’ dimaksud dalam aksi tersebut.

#### 4. Profil Agus Supriyanto

Farel, demikian nama sapaan yang hingga kini melakat di diri Agus Supriyanto, merupakan eks narapidana teroris yang divonis bersalah dengan vonis 4 tahun penjara karena terlibat bekerjasama dengan kelompok teroris dengan mengikuti pelatihan militer di gunung Jantho Aceh dan Poso. Selain Farel ia juga memiliki nama lain yang begitu banyak, sebagaimana prinsip penyamaran identitas yang selalu dipraktikkan oleh para anggota kelompok teroris ini. Adapun nama lain Agus Supriyanto adalah Agus Saifuddin, Farel, Ferry, Fahri, dan Abu Badi’, dan secara khusus di Boso-Aceh ia mendapat tambahan nama lagi yaitu Ahyar.

Farel lahir dan menghabiskan masa kecilnya di Palembang, Desa Banyurip, Tanjung Laboh, Kabupaten Banyu Asin. Dengan aktivitas sebagaimana umumnya anak-anak di Indonesia, termasuk keikutsertaannya dalam membantu orang tua. Sekarang bermukim di Depok Desa Waci Cilodong, bersama 3 orang anak dan istrinya. Farel, sejak tahun 2000 telah bergabung bersama kelompok Mujahidin hingga tahun 2011. Lebih menariknya lagi saat itu usia Farel baru memasuki 17 tahun.<sup>16</sup>

Farel termasuk mereka yang terpelajar, berpendidikan hingga pernah mengenyap perguruan tinggi di salah satu perguruan tinggi Islam kota Solo. Begitu pula sebelum melanjutkan studi ke perguruan tinggi ini, Farel juga mengenyam pendidikan di salah satu Pesantren yang tidak jauh dari kota Solo yaitu Jogjakarta. Di masa dan di usia menempuh pendidikan Pesantren ini pula Farel sudah mulai diam-diam ikut melibatkan diri bergabung dengan kelompok Laskar Mujahidin tersebut.

---

<sup>16</sup> Wawancara pribadi dengan Agus Supriyanto, Depok Jawa Barat, pada 01 Maret 2022.

## 5. Profil Zein Efendi

Zein Efendi, memiliki nama lain dalam kelompok aksi yang dikenal dengan sebutan Muhammad Zakaria, Jack dan bang Tampan. Saat awal mula bergabung dengan kelompok teroris Zein telah beristri dengan dikaruniai seorang anak. Bertempat tinggal di Pasar Manggis Depok Jawa Barat, dan hingga kini masih di wilayah yang sama. Besar di lingkungan masyarakat yang relatif kompleks namun terdapat kecendrungan masyarakat yang relatif dapat dikatakan minim interaksi dan komunikasi, dibesarkan di keluarga muslim sejak lahirnya, namun ia merasa sangat sedikit sekali memperoleh pengajaran dan pengetahuan keislaman dari keluarga yang membesarkannya.<sup>17</sup>

Hingga kemudian ia bertemu dengan Muhammad Sofyan Tsauri yang sebelumnya sebagai teman berniaga senjata ringan (*softgun*) yang ia peroleh langsung dari Sofyan yang saat itu juga berstatus sebagai seorang anggota Polri, kemudian ia jual kepada orang-orang tertentu yang ingin memilikinya. Melalui Sofyan ini juga akhirnya Zein mengenal majelis-majelis dan *halaqah-halaqah* kajian keislaman, yang membuat rasa keingintahuannya kemudian bertambah besar. Dari *halaqah* terbuka hingga *halaqah* tertutup ia ikuti dan kemudian tergabung menjadi salah satu anggota aksi terorisme, meskipun dalam pengakuannya ia sama sekali belum pernah terlibat langsung dalam berbagai aksi teror bom sebagaimana teman-teman lainnya seperti Amir, Sofyan, Farel dan lain-lain. Namun secara keinginan saat itu, ia mengakui sangat menginginkan untuk dapat terpilih terlibat langsung dalam berbagai aksi, tetapi sayang ia akui telah terdahului oleh kepolisian yang menangkapnya.<sup>18</sup> Hingga vonis kesalahan yang ditimpakan kepada Zein adalah kepemilikan senjata api dan penjualan senjata secara tidak resmi serta keterlibatan dengan beberapa orang yang telah divonis sebagai anggota kelompok teroris.

---

<sup>17</sup> Wawancara pribadi dengan Zein Efendi, Depok Jawa Barat, pada 01 Maret 2022.

<sup>18</sup> Wawancara pribadi dengan Zein Efendi, Depok Jawa Barat, pada 01 Maret 2022.

## B. Pemahaman eks Narapidana Teroris atas Ayat-ayat Jihad dan *Qitāl*<sup>19</sup>

Suatu hal yang harus dibedakan secara jelas antara jihad dan *qitāl* di sini adalah kedua konsep ini merupakan konsep yang berbeda secara mendasar meskipun dalam prakteknya ada yang membuatnya menyatu tetapi pada dasarnya tetap berbeda. Ada pula yang telah menggabungkan kedua konsep tersebut menjadi satu konsep, dengan menjadikan praktek jihad itu dalam makna *qitāl* (perang). Karena itu tentunya kewajiban jihad akan hilang ketika mereka hanya menghubungkannya dengan konsep *qitāl* (perang). Inilah yang juga menyebabkan hilangnya tujuan utama antara kedua konsep tersebut. Di sini terlihat bagaimana para eks narapidana teroris dalam pemahaman mereka dulu antara kedua konsep ini selalu menyatu dan menjadikan mereka berupaya mencari objek jihad dalam *frame qitāl* semata.

*Erwartungshorizont* (cakrawala harapan) yang diistilahkan oleh Jauss dalam teori resepsinya, inilah yang menjadi faktor yang melatarbelakangi semua perspektif eks narapidana teroris tersebut. Tidak terkecuali teks Al-Qur'an juga niscaya akan mengalami variasi produk makna yang sesuai dengan resepsi pembacanya. Termasuk eks narapidana teroris yang tentu juga memiliki resepsi yang berbeda dalam merespon teks Al-Qur'an. Kompleksitas dan perubahan *erwartungshorizont* tentu ikut menjadi faktor yang melatarbelakangi produk pemahaman yang mereka hasilkan, yang niscaya pula akan memunculkan keragaman dan perbedaan pemahaman atas teks ayat-ayat jihad dan *qitāl* dalam Al-Qur'an tersebut. Perbedaan ini adalah suatu

---

<sup>19</sup> Pemahaman yang disampaikan oleh para eks narapidana teroris ini merupakan pemahaman yang dijelaskan berdasarkan persepsi mereka pada masa masih bergabung dalam kelompok aksi terorisme, hal ini sengaja penulis batasi mengingat riset ini bukan merupakan riset yang dilakukan untuk mendalami transformasi pemikiran eks narapidana teroris mulai dari sebelum mereka bergabung, saat mereka bergabung dan setelah mereka tidak lagi bergabung. Hal ini dibatasi dengan maksud untuk mengkaji secara fokus terkait langsung tentang pemahaman mereka secara detail tentang ayat-ayat jihad dan *qitāl*, yang telah memberikan dampak pemahaman kepada keputusan mereka untuk kemudian dengan berani dan tanpa ragu melakukan berbagai aksi terorisme.

keniscayaan, bahkan dalam tradisi Islam sejak periode awal pasca Nabi Muhammad saw. juga sudah terjadi perbedaan perspektif dalam memaknai teks Al-Qur'an, yang berimplikasi pada penafsirannya, begitu pula pada eks narapidana teroris yang sangat mungkin terjadi berbagai implikasi pemahaman atasnya.<sup>20</sup> Adapun implikasi pemahaman eks narapidana teroris atas ayat-ayat jihad dan *qitāl* dalam Al-Qur'an ini dapat diklasifikasikan menjadi empat, yaitu teologis, politis, sosiologis dan psikologis. Keempat implikasi inilah yang merupakan deskripsi produk pemahaman eks narapidana teroris atas ayat-ayat jihad dan *qitāl* dalam Al-Qur'an.<sup>21</sup>

### 1. Implikasi Teologis

Implikasi teologis dalam pemahaman teks Al-Qur'an telah terjadi lebih awal sejak masa awal kesejarahan Islam, bahkan implikasi ini berdampak pada tindakan kekerasan pembuhuan kepada para sahabat terdekat Nabi saw. perbedaan tersebut tidak lagi berdampak pada *rahmah li al-'ālamīn* (sebagai rahmat bagi seluruh semesta) dan suatu keniscayaan yang memang sangat mungkin terjadi sebagai *sunnah al-Lāh* sebagaimana QS. Yūnus [10]: 99, bahwa keimanan yang satu saja bukan tidak mungkin Allah jadikan, namun bukan itu hakikat yang dikehendaki Allah;

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا  
مُؤْمِنِينَ

“Dan jikalau Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang yang di muka bumi seluruhnya. Maka apakah kamu (hendak) memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman semuanya?”

---

<sup>20</sup> Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman...*, h. 275; Mohammad Aristo Sadewa, *Penafsiran Masa Sahabat: Di Antara Perbedaan Pemahaman dan Perpecahan Umat*, dalam Jurnal al-Dzikra, Vol. 15, No. 2, Desember 2021, diakses melalui <http://dx.doi.org/10.24042/al-dzikra.v15i1.7011> pada 25 Agustus 2022.

<sup>21</sup> Nasaruddin Umar, dalam *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis*, juga membuat empat klasifikasi implikasi pemahaman teks Al-Qur'an. Hanya saja pada Nasaruddin Umar tidak melakukan riset lapangan langsung kepada para pelaku aksi terorisme, terkecuali melakukan telaah dari berbagai pustakan yang dirujuk. Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman...*, h. 275-338.

Pada kasus eks narapidana teroris, Muhammad Sofyan Tsauri, misalnya yang berpandangan bahwa melalui ayat-ayat jihad itulah menjadi motivator yang luar biasa baginya ketika itu, membuatnya menjadi bersikap untuk tidak tamak kepada dunia yang bisa membuat semakin tidak mau meninggalkan dunia.

Jika kasus ini dan yang serupa dianalisis berdasarkan teori resepsi hermeneutik Al-Qur'an, maka kasus yang seperti ini dapat terjadi oleh sebab latarbelakang faktor interaksi sosial eks narapidana teroris dengan beberapa orang yang mampu membuatnya bersimpati dan menyetujui pandangan mereka dalam memahami teks. Sebagaimana ia katakan "Kita semakin sibuk dengan obsesi duniawi yang terus menggiring kita kepada *hubb al-dunyā wa karāhiyah al-maut* (cinta dunia dan benci pada kematian/akhirat)." Bahkan sambil mengutip sebuah hadis yang ia sendiri tidak mengetahui asal dan kualitasnya, ia sebutkan yaitu "dan aku jadikan rezeki kalian itu di bawah naungan pedang".<sup>22</sup> Ini dipahami Muhammad Sofyan Tsauri bahwa aktivitas jihad itu merupakan sarana untuk mencari rizki yang halal, bahkan tambahanya "jadi ketika kita merampok itu semua merupakan bagian dari melepaskan diri dari jalur kufr," dengan nada yakinnya. Dari sini terlihat bagaimana faktor tersebut telah membangun pemahaman teologis yang berbeda pada diri Muhammaad Sofyan Tsauri bahkan implikasi teologis itu berdampak pada keputusan untuk melakukan aksi-aksi terorisme. Suatu dampak negatif yang muncul dari implikasi teologis yang dipahaminya atas teks agama.

Selain itu Sofyan juga mengutip pandangan yang ia peroleh dari buku Aman Abdurrahman, yang mengatakan bahwa "*hendaklah kalian berjihad, sesungguhnya jihad itu bagian dari pintu-pintu surga dan dengan jihad itu Allah hendak membersihkan kalian dari rasa sedih dan duka lara*". Dengan demikian bagi Muhammad Sofyan Tsauri ketika itu, bahwa jalan jihad ini merupakan bagian dari upaya untuk menghilangkan rasa sedih dan duka, dan itu ia akui memang dengan jihad itu ia merasakan hadirnya ketenangan dan kekuatan serta keberanian

---

<sup>22</sup> Hadis ini digolongkan oleh Ibnu Hajar al-‘Asqalānī ke dalam hadis yang lemah (*ḍa‘īf*). Ibnu Hajar al-‘Asqalānī, *Fatḥh al-Bārī*, Jilid 6, h. 116, diakses dari <https://sunnah.one/>

jiwa, termasuk merasakan kebanggaan tersendiri jika telah melakukannya, membunuh orang yang dianggap *kufir* tersebut, sebagaimana ia katakan “jadi kita menikmati kayak jadi psikopat, bangga di atas darah orang yang kita bunuh.”<sup>23</sup>

Narasi-narasi provokatif dan inspiratif seperti di atas itulah yang menurut Sofyan senantiasa menyelubungi pikiran mereka. Mereka merasa tidak pernah ada rasa takut tertangkap atau disiksa oleh Densus 88 kepolisian RI, jika pun menghindari atau bersembunyi dari pengejaran kepolisian itu hanyalah bagian dari upaya penyelamatan diri demi memperpanjang perjuangan. Bahkan mereka juga tidak begitu hirau pada masa depan dan kehidupan keluarga kecilnya (istri dan anak-anak), termasuk jika mati sekalipun mereka sangat yakin Allah-lah yang akan menjaga mereka semua. Inilah doktrin yang selalu didapatkan dalam berbagai kajian *halaqah* kelompok pergerakan ini.<sup>24</sup>

Demikian pula dengan pemahaman ayat jihad pada QS. al-Taubah [9]: 111;

إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمْ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِنَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ

“Sesungguhnya Allah telah membeli dari orang-orang mukmin diri dan harta mereka dengan memberikan surga untuk mereka. Mereka berperang pada jalan Allah; lalu mereka membunuh atau terbunuh. (Itu telah menjadi) janji yang benar dari Allah di dalam Taurat, Injil dan Al Quran. Dan siapakah yang lebih menepati janjinya (selain) daripada Allah? Maka bergembiralah dengan jual beli yang telah kamu lakukan itu, dan itulah kemenangan yang besar.”

Secara tekstual ayat ke-111 surah al-Taubah ini menyebutkan janji surga sebagai ganjaran yang pasti akan Allah bayarkan kepada mukmin yang telah berperang di jalan Allah, dengan perumpamaan laksana transaksi jual beli antar penjual dan

---

<sup>23</sup> Wawancara pribadi dengan Muhammad Sofyan Tsauri, di Depok Jawa Barat pada 07 Agustus 2021.

<sup>24</sup> Wawancara pribadi dengan Muhammad Sofyan Tsauri, di Depok Jawa Barat pada 07 Agustus 2021.

pembeli. Menurut Muhammad Sofyan Tsauri, ayat di atas menjelaskan bahwa dunia ini pada dasarnya untuk berniaga dengan Allah. Allah sebagai pembeli dan kita yang menjualnya, namun bayaran yang Allah bayarkan ke kita nanti jauh lebih menguntungkan dan lebih berharga dari segala yang ada di dunia ini, dan bayaran itu adalah surga. Jual beli dengan Allah tidaklah akan merugikan kita, sebab yang akan Allah bayarkan kepada kita jauh daripada segala bayaran keuntungan jual beli apapun, dan di sini yang dimaksud jual beli tersebut adalah dengan jalan jihad tersebut.<sup>25</sup>

Memang ada yang sejalan dengan perspektif Muhammad Sofyan Tsauri ini, seperti Hasan al-Baṣriy dan Qatādah yang berpandangan bahwa mereka yang berjuang di jalan Allah itu sama dengan mereka telah bertransaksi jual beli bersama Allah Swt. Syamr bin ‘Atiyyah juga berpandangan sama bahwa setiap orang itu telah terkalungkan janji di lehernya yang harus ditunaikan kapan pun ia diminta. Begitu pula Ibnu Kaṣīr sendiri selain mengutip pendapat tersebut, ia menafsirkan ayat ini sebagai bentuk janji yang ditransaksikan Allah bersama hamba-Nya yang telah menunaikan perintah, mereka yang berjuang dipastikan akan memperoleh bayaran surga, baik yang mati dalam pertempuran maupun yang tidak. Sebagaimana sebab turun ayat ini yang dilatarbelakangi pernyataan yang diajukan oleh Muḥammad bin Ka’b al-Quraziy bersama teman-temannya kepada Nabi Muhammad saw. yang menuntut perjanjian bersyarat atas apa yang akan Allah berikan apabila mereka memenuhi syarat yang dibebankan Allah dan Rasul-Nya, dan itu adalah surga, hingga kemudian turunlah ayat 111 dari surah al-Taubah ini.<sup>26</sup>

Maka sangat mungkin pilihan bom bunuh diri, adalah bagian dari bentuk jual beli dimaksud—meskipun ini tidak masuk nalar kebanyakan orang. Mereka mengorbankan jiwa sebagai jalan bertransaksi jual beli kepada Allah, kata Muhammad Sofyan Tsauri:

---

<sup>25</sup> Wawancara pribadi dengan Muhammad Sofyan Tsauri di Depok Jawa Barat pada 07 Agustus 2021.

<sup>26</sup> Ismāil Ḥaqqi Ibn Muṣṭafā Maulā Abū Fidā Ibn Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, (Bairūt: Dār al-Fikr, 1999).

“Jika lah kemudian mereka harus mati, berarti mereka telah mati sebagai *syahid*, dan mereka sudah yakin bahwa transaksi jual-beli, sudah dibeli Allah, dan Allah pasti akan membayarnya dengan surga, dan inilah yang lebih mereka harapkan dan rindukan dari pada tetap hidup di dunia yang penuh fitnah.”<sup>27</sup>

Sebuah pernyataan yang menunjukkan bahwa faktor personal yang disebabkan oleh motif teologis di dirinya sangat menentukan perilaku dan sikapnya dalam menyikapi pemahaman teks tersebut.<sup>28</sup>

Kemudian ada lagi ayat lain seperti QS. Muhammad [47]: 31 yang berbunyi;

وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجْهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَتَبْلُواْ أَخْبَارَكُمْ

“Dan sungguh, Kami benar-benar akan menguji kalian sehingga Kami mengetahui orang-orang yang benar-benar berjihad dan bersabar di antara kalian, dan akan Kami uji perihal kalian.”

Pada ayat ini para eks narapidana teroris, terutama Muhammad Sofyan Tsauri memahami bahwa dengan ujian tersebut akan diketahui siapa imannya yang benar-benar jujur, iman yang sesungguhnya sepenuh hati tanpa keraguan pada kebenaran Allah. Artinya jihad itu merupakan bentuk pengujian iman, siapa yang imannya betul-betul kuat tentu akan berani dan mau berjihad, bukan sekedar beriman dengan lisan dan hati, namun harus dibuktikan dengan tindakan dalam bentuk berjihad di jalan Allah. Bahkan jika menurut al-Syaukani, mengutip Qatadah, bahwa ayat ini mempertegas hukum wajib berjihad (*muhakkamah*), karena itu bagi al-Syaukani ayat ini juga merupakan bentuk pengujian keimanan seseorang yang betul-betul beriman dengan sepenuh hati atau tidak. Jika iman yang kuat ada di diri menjadikan tidak ada rasa takut pada kematian

---

<sup>27</sup> Wawancara pribadi dengan Muhammad Sofyan Tsauri, Depok Jawa Barat, pada 07 Agustus 2021.

<sup>28</sup> William McDougall, *An Introduction to Social Psychology*, (Ontario: Batoche Books, 2001), diakses pada 23 Juli 2022, melalui <https://books.google.nc/books>.

untuk ikut serta berjihad dengan jalan berperang meskipun harus mengorbankan nyawa sebagai taruhannya.<sup>29</sup>

Hal ini senada dengan ayat lain yang Muhammad Sofyan Tsauri sangat akrab, yaitu QS. al-Baqarah [2]: 216;

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

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

Ayat ini dipahaminya berisikan tentang kewajiban berperang, meskipun pada dasarnya peperangan itu tidak menyenangkan. Bagi Muhammad Sofyan Tsauri dan lainnya, ayat ini merupakan motivasi dalam berjihad, agar setiap orang Islam sadar meskipun jihad itu sendiri terasa tidak menyenangkan secara lahiriyah. Inilah juga jawaban atas kekuatan iman sebagaimana dimaksud dalam Al-Qur’an surah Muhammad ayat ke-31 di atas. Oleh karena itu, jika iman kuat, maka sangat mudah bagi setiap muslim untuk melakukan jihad tanpa beban sedikitpun di dalam hati mereka.<sup>30</sup>

Dan berjihad itu lanjut Muhammad Sofyan Tsauri,<sup>31</sup> adalah memerangi non muslim di mana pun mereka kita jumpai, ini sesuai dengan QS. al-Baqarah [2]: 191, membunuh orang-orang kafir di mana pun mereka berada, dan QS. al-Taubah [9]: 5 juga sama menyerukan membunuh orang-orang musyrik di mana pun mereka berada.

---

<sup>29</sup> Muḥammad ibn ‘Ali ibn Muḥammad al-Syaukāniy, *Fatḥh al-Qadīr*, (Bairut: Dār al-Ma‘rifah, 2007), Jilid 26, h. 1378.

<sup>30</sup> Wawancara pribadi dengan Muhammad Sofyan Tsauri, Depok Jawa Barat pada 07 Agustus 2021.

<sup>31</sup> Perspektif Sofyan ini dapat ditelusuri mengarah kepada apa yang diajarkan oleh Aman Abdurrahman dalam kumpulan kutipan pendapat ulama yang diterjemahkannya dan ditambahkan beberapa komentar di dalamnya. Lihat, Aman Abdurrahman, *Kumpulan Risalah Ulama Dakwah Tauhid Nejed*, Mimbar Tauhid dan Jihad, diakses melalui <https://archive.org/details/>, h. 16 pada 23 Juli 2022.

وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ  
وَلَا تُقْبَلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقْبَلُوكُمْ فِيهِ فَإِن قَتَلْتُمُوهُمْ فَاتَّكَلْتُمْ كَذَلِكَ  
جَزَاءَ الْكُفْرِينَ

“Dan bunuhlah mereka di mana saja kamu jumpai mereka, dan usirlah mereka dari tempat mereka telah mengusir kamu (Mekah); dan fitnah itu lebih besar bahayanya dari pembunuhan, dan janganlah kamu memerangi mereka di Masjidil Haram, kecuali jika mereka memerangi kamu di tempat itu. Jika mereka memerangi kamu (di tempat itu), maka bunuhlah mereka. Demikianlah balasan bagi orang-orang kafir.”

فَإِذَا أَسْلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرُمَ فَاتَّقَاتُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخَذُوهُمْ  
وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ  
فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

“Apabila sudah habis bulan-bulan Haram itu, maka bunuhlah orang-orang musyrikin itu di mana saja kamu jumpai mereka, dan tangkaplah mereka. Kepunglah mereka dan intailah ditempat pengintaian. Jika mereka bertaubat dan mendirikan sholat dan menunaikan zakat, maka berilah kebebasan kepada mereka untuk berjalan. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi maha Penyayang.”

Bahkan menurut Muhammad Sofyan Tsauri, Rasulullah saw. telah meneladankan dengan lebih banyak melakukan jihad di medan perang daripada berhaji. Suatu analogi menarik yang didasarkannya pada pertimbangan usia kerasulan dan peristiwa perang yang terjadi di masa kerasulan. Menurutnya pada masa 23 tahun kerasulan telah terjadi peperangan sebanyak 77 kali. Ini jika dirasiokan berarti tidak kurang dari 2 bulan sekali jihad dengan cara perang itu terjadi di masa kerasulan, meski Muhammad Sofyan Tsauri juga menggaris bawahi hanya 27 kali saja yang Rasulullah ikut terjun langsung ke medan perang.<sup>32</sup> Menurut Sofyan, perbandingan jumlah pelaksanaan jihad yang lebih banyak daripada ibadah haji yang pernah dilakukan oleh Rasulullah tersebut, menunjukkan sepantasnya kita juga harus

<sup>32</sup> Lubābah Sulṭān al-Tamīmīy, *Kam ‘Adad al-Gazawāt wa al-Sariyyā fī al-Islām*, al-Sīrah al-Nabawīyyah, Juli 2021, <https://alserahalnabaweyah.com>.

demikian, harus lebih banyak jihadnya daripada lainnya, sebab Rasulullah adalah teladan bagi umat Islam.

“Nah, dalam sejarah Rasulullah setidaknya ada 77 kali peperangan, 27 di antaranya dia pimpin sendiri dan 43 dipimpin orang. Jadi kalo kita lihat setelah diutus menjadi Rasul umur 40 tahun sampe 63, berarti setiap 2 bulan sekali Rasulullah itu perang.”<sup>33</sup>

Sebuah analogi yang mudah diterima Muhammad Sofyan Tsauri dan anggota kelompok teroris lainnya dalam menyikapi perintah jihad yang didorong oleh para tokohnya. Di sinilah kreatifitas pembaca yang berperan dalam menyikapi teks sebagai objek yang ia baca, pemahaman teks digiring oleh pembaca ke nalar dan perspektif yang telah berada dan merasa nyaman dengan harapan dan keyakinan teologis yang tertanam dalam pikiran mereka.<sup>34</sup>

Dengan dasar ini pula menjadikan Muhammad Sofyan Tsauri dan teman-temannya semakin berani ‘menghajar’ orang-orang non muslim tanpa pilih. Meskipun saat ‘menghajar’ itu terdapat orang-orang muslim yang menjadi korban luka bahkan meninggal. Tetapi meskipun beresiko akan memakan korban sesama muslim, tetap saja hal ini dipandanginya bukan suatu masalah. Sebab dalam pandangannya, di mana pun dan kapan pun pasti kematian itu akan menghampiri, hanya soal waktu saja. Katanya: “ya kita bukan ngincar orang muslimnya, kita mikirnya ajalnya ya memang di situ.” Oleh sebab itu ketika terdapat muslim yang menjadi korban berarti itu merupakan bagian dari sebab ajal mereka telah tiba. Inilah kemudian menjadikan ia bersama teman-temannya semakin yakin dan tidak peduli meskipun dalam berbagai aksi pengeboman juga berdampak darah muslim yang ditumpahkan.<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> Wawancara pribadi dengan Muhammad Sofyan Tsauri pada 03 April 2022, di rumah kediamannya di Depok Jawa Barat.

<sup>34</sup> Jeff Koons, *The Art of Interpretation*, 2020, diakses melalui <https://angelatandorifincart.com/pages/the-art-of-interpretation>, pada 20 Juli 2022.

<sup>35</sup> Wawancara pribadi dengan Muhammad Sofyan tsauri, Depok Jawa Barat pada 07 Agustus 2021.

Selain itu, Muhammad Sofyan Tsauri juga menambahkan. Bahwa jika dipahami dari setiap aksi tersebut terdapat muslim yang menjadi korban. Meski demikian hal ini dapat ditebus dengan cara berpuasa sebagai bagian dari pembayaran kafarat atas darah muslim yang tidak disengaja terbunuh. Ini sebagaimana Nurdin M. Top yang berpuasa 2 bulan berturut-turut setelah terlibat dalam aksi bom Bali, sebagai bentuk penebusan kesalahan yang tidak sengaja atas para muslim yang menjadi korban bom mereka. Bahkan dengan nada yakin Sofyan menambahkan, “lagian salah mereka (muslim) sendiri *ngapain* mereka di situ.”<sup>36</sup>

Pilihan puasa ini merupakan alternatif pengganti dari sanksi lain berupa denda dalam bentuk meteri senilai 100 ekor unta perorang muslim yang mati dalam korban aksi. Bisa dibayangkan kata Sofyan, “jika yang mati itu ada 23 orang muslim maka tidak kurang dari 2.300 ekor unta, mana kita mampu segitu, maka puasa adalah solusi lain untuk itu.”<sup>37</sup>

Terus sebaliknya, Menurut Muhammad Sofyan Tsauri bahwa ada ganjaran kepada mereka yang tidak mau berjihad, Allah akan mengganjar mereka dengan sanksi akan mereka dapatkan nanti akibat tidak mau melaksanakan kewajiban berjihad. Begitu pula mereka yang mau berjihad tentu mereka akan memperoleh ganjaran yang jauh luar biasa daripada semuanya yang ada di dunia, seperti akan memperoleh ganjaran kenikmatan surga yang luar biasa yang di dalamnya terdapat bidadari-bidari cantik yang akan mendampingi para *syuhadā'*. Tentu rasa takut pada ancaman balasan Allah bercampur dengan perasaan semangat memperoleh keuntungan jihad, akan membawa mereka pada pilihan kepada berjihad daripada meninggalkannya.<sup>38</sup> Pemahaman seperti ini menjadikan mereka yang masuk dalam lingkaran ini berada dalam ruang yang menjadikan mereka lebih memilih untuk berjihad dengan janji

---

<sup>36</sup> Wawancara pribadi dengan Muhammad Sofyan Tsauri, Depok Jawa Barat pada 07 Agustus 2021.

<sup>37</sup> Wawancara pribadi dengan Muhammad Sofyan Tsauri, Depok Jawa Barat pada 07 Agustus 2021.

<sup>38</sup> Bin Bāz, *Faḍl al-Jihād wa al-Mujāhidīn*, diakses dari situs al-Imam bin Bāz, <https://binbaz.org.sa/articles/76>, pada 23 Juli 2022.

ganjaran yang sangat menguntungkan daripada berdiam namun dinanti oleh ancaman dosa dan siksa.<sup>39</sup>

Oleh sebab itu, tambah Muhammad Sofyan Tsauri, merupakan kebahagiaan tersendiri bagi mereka ketika memilih dan melakukan jalan jihad ini. Aksi-aksi teror bom yang dilakukan itu merupakan *istisyhādiyyah*, yakni mengorbankan diri untuk berada di tengah-tengah musuh dalam rangka mencapai tujuan aksi, membinasakan musuh-musuh Islam dan membahagiakan Islam. Sebagaimana yang dikatakannya: “Bagi kita itu mengorbankan diri kita untuk berada di tengah-tengah musuh, *istisyhādiyyah*.”

Implikasi teologis tersebut secara personal diyakini oleh Muhammad Sofyan Tsauri, membuat ia dan teman-temannya semakin rajin mempelajari ayat-ayat jihad dan *qitāl* tersebut, bahkan menjadi sangat berhasrat untuk mengimplementasikan pemahaman dalam bentuk aksi-aksi teriorisme, bahkan secara teologis, hasrat itu semakin bertambah disebabkan harapan memperoleh pahala kebaikan di dunia dan di akhirat yang pasti akan mereka peroleh. Terlebih lagi hingga sampai mengimplemetasikannya, tentu akan memperoleh ganjaran yang jauh lebih menguntungkan, dan itu adalah janji Allah yang secara teologis diyakini takkan mungkin diingkari. Ditambah lagi mempelajarinya merupakan salah satu dari *khiṭṭah* perjuangan kelompok.<sup>40</sup>

Begitu pula dengan spesifik ayat tentang perang sebagaimana yang dikutip oleh Omar Khaeri yaitu QS. al-Ḥajj [22]: 39. Pada ayat ini dipahami bahwa perang itu sudah diizinkan oleh Allah sejak masa Rasulullah menerima ayat ini hingga sekarang dan seterusnya. Seperti yang berlaku di depan mata kita membantu saudara-saudara muslim di Ambon yang teraniaya ketika itu. Bahkan izin itu telah bergeser menjadi perintah yang diwajibkan kepada seluruh umat Islam, sebagaimana pada QS. al-Baqarah [2]: 216. Pada ayat ini menurutnya meskipun perang itu membuat takut dan sulit

---

<sup>39</sup> Muḥammad al-Jauhariy, *Maḥḥūn al-Jihād*, Juni 2021, diakses melalui <http://www.academia.edu/3513933/>, pada 23 Juli 2022.

<sup>40</sup> Wawancara pribadi dengan Muhammad Sofyan Tsauri, di Depok Jawa barat, pada 03 April 2022.

untuk dilakukan namun itu harus tetap dilakukan sebab itu merupakan kewajiban. Hingga tidak ada lagi fitnah, dan yang maksud fitnah sebagaimana dimaksud dalam QS. al-Baqarah [2]:193, dan fitnah ini ditafsirkan dengan tindakan kemusyrikan.<sup>41</sup> Selagi masih terlihat kemusyrikan seperti sekarang ini, tentu kewajiban untuk berperang tersebut tidak pernah berhenti.<sup>42</sup>

Pada QS. al-Taubah [9]: 5, dipahami sebagai bentuk perintah untuk memerangi orang-orang non muslim di mana pun mereka kita temukan. Termasuk diperbolehkan untuk membalas perbuatan non muslim sebagaimana mereka telah berbuat kepada kita dan umat Islam, ini sesuai dengan QS. al-Taubah [9]: 36. Bahkan jika merujuk pada penjelasan Imam Samudra, perang yang dilakukan termasuk bom-bom kepada non muslim itu merupakan bagian dari implementasi makna jihad fisik, dan itu masih belum seberapa jika dibandingkan daripada kejahatan yang telah orang-orang kafir itu perbuat kepada saudara-saudara muslim.<sup>43</sup> Inilah pemahaman yang justru yang dirasakan oleh Omar membuat semangat jihadnya semakin tumbuh, hingga membuatnya pernah berkeinginan segera ikut berjihad ke tanah Suriah dan Palestina.<sup>44</sup>

Orang yang berjihad dalam pemahaman Omar Khaeri, adalah bagian dari 4 kelompok orang yang Allah janjikan untuk masuk surga, dan surga adalah tujuan yang sangat diinginkan. Keempat kelompok tersebut yaitu *anbiyā'*, *ṣiddīqīn*, *syuhadā'* dan *ṣālihīn*, dan kelompok yang ketiga inilah jalan jihad dimaksudkan tersebut. Meskipun ada alternatif pilihan lain, namun dalam perspektif Omar saat itu, jalur jihad adalah jalur termudah yang

---

<sup>41</sup> Qāsim Fāhin Ḥuḍayr, *Dilālah Alfāz al-Fitnah fī al-Qur'ān al-Karīm*, <https://iasj.net/iasj/pdf/5cd1bbb68d7f5c33>, Juli 2018, h. 144.

<sup>42</sup> Wawancara pribadi dengan Omar Khaeri, Depok Jawa Barat, pada 01 Maret 2022.

<sup>43</sup> Greg Fealy, *Apocalyptic Thought: Conspiracism and Jihad in Indonesia*, Jstor, Contemporary Southaest Asia, Vol. 41, No. 1, 2019, DOI: 10.1355/cs41-1d, h. 63-85; Zakiya Darajat, *Jihad Dinamis: Menelusuri Konsep dan Praktik Jihad dalam Sejarah Islam*, Ijtihad, Vol. 16, No. 1, tahun 2016, Doi: 10.18326/ijtihad, h. 1-25.

<sup>44</sup> Wawancara pribadi dengan Omar Khaeri, Depok Jawa Barat, pada 01 Maret 2022.

dapat dijalaninya, demi surga yang diimpikan. Derajat mati *syahīd* inilah yang diharapkannya, sebab ini juga yang akan menghapuskan dosa-dosa yang pernah dilakukan. Dalam kajian *ḥalaqah* didapatkan bahwa ada 7 keuntungan orang yang mati *syahīd*, yaitu pertama; Allah ampuni segala dosa-dosanya, kedua; Allah selamatkan dari siksaan kubur, ketiga; Allah perlihatkan tempatnya di surga, keempat; Allah akan berikan keamanan dari guncangan dahsyat di hari kiamat, kelima; Allah berikan mahkota yang bermatakan mutiara terbaik daripada dunia dan seisinya, keenam; Allah kawinkan dengan 72 orang bidadari cantik di surga, dan ketujuh; Allah berikan kemampuan untuk memberikan *syafā'ah* bagi keluarga para *syuhadā'* tersebut. Inilah yang juga sangat memotivasinya untuk ikut dijalar jihad dan bergabung dengan kelompok ini, bagi Omar Khaeri, “buat apa juga bersusah payah menjalani hidup jika ada jalur tercepat dan mudah untuk mencapai surga yang menjadikan tujuan yang hakikat.”<sup>45</sup>

Pengalamannya bersama Aman Abdurrahman, sebagaimana juga telah disampi di atas, yang tidak hanya persoalan bersikap tegas dan berjuang melawan pemerintahan *ṭāgūt*, namun paham-paham *takfīriy* merupakan yang sangat khas yang masih melekat dalam ajaran Aman sebagaimana yang ia peroleh. Sampai-sampai paham Aman ini menganggap pernikahan yang dilakukan oleh selain kelompok mereka adalah pernikahan yang salah, dipandang sebagai pernikahan kafir dan zina hukumnya.<sup>46</sup>

Rasa yang disertai keyakinan religiusitasnya, membangkitkan semangat Omar yang didukung dengan berbagai referensi buku yang mudah didapat dari pasar terlebih dari teman-teman maupun ustaz di kajian *ḥalaqah* kelompok. Sumber referensi lain yang diakui oleh Omar Khaeri adalah rekaman video tentang perjuangan dan penindasan rakyat Palestina dan di lainnya, yang disaksikan secara lebih nyata. Inilah yang diakui Omar sebagai pembangkitkan semangat jihad, yang dipahami wajib berperang membantu mereka yang tertindas tersebut. Inilah

---

<sup>45</sup> Wawancara pribadi dengan Omar Khaeri, Depok Jawa Barat, pada 01 Maret 2022.

<sup>46</sup> Aman Abdurrahman..., h. 289.

yang bakalan menjadi ladang jihad dan jalan menuju surga sebagaimana yang pernah Al-Qur'an dan Rasul saw. janjikan.<sup>47</sup>

Dari sini pula berdasarkan berbagai ayat-ayat Al-Qur'an dan Hadis-hadis, Omar Khaeri memahami dan meyakini bahwa jihad merupakan kewajiban individu (*fard 'ain*) yang Allah bebankan kepada umat Islam dewasa. Karena itu akan merasa terbebani dan merasa sangat bersalah jika tidak melakukannya, sebagai seorang *munāfiq* yang tidak jujur pada keimanannya sendiri. Bahkan dengan mengetahuinya sebagai kewajiban individual menjadikan bertambah besarnya rasa bersalah itu, jika kita belum mengerjakan jihad tersebut. Jihad yang dimaksud oleh kelompok ini adalah perang dan pembalasan tindak kejahatan kepada orang-orang kafir yang telah berbuat aniaya kepada umat Islam dunia.<sup>48</sup>

Begitu pula dalam penuturan Amir Abdillah berdasarkan pengalamannya dalam mengikuti kajian-kajian, ia sangat antusias dan merasa berfantasi untuk terus ikut mulai dari memahami hingga membuatnya semakin berani untuk mengimplemendasikan dalam bentuk aksi-aksi kekerasan dan teror, ditambah lagi dari kajian ini pula ia memperoleh pemahaman bahwa mengkaji ayat-ayat tersebut merupakan suatu kewajiban bahkan termasuk juga mengamalkannya yang kemudian dipahami sebagai perang dan melakukan penyerangan kepada objek jihad. Baginya “lebih baik mati syahid daripada hidup dalam keadaan sebagai orang hina karena tidak mengamalkan ajaran jihad dan *qitāl* tersebut,” baik dalam bentuk perlawanan secara umum atau ikut langsung berperang seperti melakukan penyerangan (aksi bom atau penembakan) ke area atau tempat-tempat yang terdapat banyak musuh Islam.<sup>49</sup>

Semangat perjuangan ini terus berkembang dalam pemikiran Amir Abdillah, ia rela mengorbankan pekerjaan serta merasa puas atas segala yang telah ia dapat lakukan dari niat perjuangan tersebut. Tiada penyesalan dan tiada rasa bersalah

---

<sup>47</sup> Wawancara pribadi dengan Omar Khaeri, Depok Jawa Barat, pada 01 Maret 2022.

<sup>48</sup> Wawancara pribadi dengan Omar Khaeri, Depok Jawa Barat, pada 01 Maret 2022.

<sup>49</sup> Wawancara pribadi dengan Amir, Depok Jawa Barat, pada 01 Maret 2022.

pada dirinya atas apa yang telah ia lakukan kepada orang-orang yang tidak bersalah, baginya ini merupakan bagian dari jihadnya sebagai seorang muslim. Bahkan ada keyakinan bahwa mereka yang wafat sebagai korban, akan memperoleh pahala yang sama dengan mereka yang berjuang. Termasuk juga, mereka yang berjihad kelak di kemudian hari akan memberikan syafa'at kepada 70 orang sanak familinya nantinya di akhirat terlebih kepada kedua orang.<sup>50</sup>

Begitu pula dengan Agus Supriyanto mengaku, sebelum ia bergabung dengan kelompok aksi terorisme, ia telah pernah membaca ayat-ayat jihad dan *qitāl*, namun belum mendalaminya secara lebih rutin. Barulah setelah bergabung ia mulai mengkaji dan mendalaminya, baik melalui kajian-kajian yang diselenggarakan dalam beberapa *halaqah* khusus terselubung maupun dikaji sendiri dan pahami dari berbagai artikel dan buku rujukan yang disarankan oleh para guru maupun teman-teman dalam satu kelompok ini. Agus Supriyanto yang merupakan alumni salah satu pondok pesantren di Solo, tidak terlalu mengalami kesulitan dalam membaca dan mengkaji buku-buku berbahasa Arab. Sebagaimana QS. al-Anfāl [8]: 60;

وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ  
وَالْآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ۗ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ  
يُؤْفَاقْ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ

“Dan siapkanlah untuk menghadapi mereka kekuatan apa saja yang kamu sanggupi dan dari kuda-kuda yang ditambat untuk berperang (yang dengan persiapan itu) kamu menggentarkan musuh Allah dan musuhmu dan orang orang selain mereka yang kamu tidak mengetahuinya; sedang Allah mengetahuinya. Apa saja yang kamu nafkahkan pada jalan Allah niscaya akan dibalasi dengan cukup kepadamu dan kamu tidak akan dianiaya (dirugikan).”

---

<sup>50</sup> Wawancara pribadi dengan Amir, Depok Jawa Barat, pada 01 Maret 2022.

QS. al-Baqarah [2]: 216;

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

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

QS. al-Taubah [9]: 24;

قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِينُ تُرَضُّونَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرٍ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ □

“Katakanlah: "jika bapa-bapa, anak-anak, saudara-saudara, isteri-isteri, kaum keluargamu, harta kekayaan yang kamu usahakan, perniagaan yang kamu khawatiri kerugiannya, dan tempat tinggal yang kamu sukai, adalah lebih kamu cintai dari Allah dan Rasul-Nya dan dari berjihad di jalan-Nya, maka tunggulah sampai Allah mendatangkan keputusan-Nya". Dan Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang fasik.”

Ayat-ayat ini dan lainnya bagi Agus Supriyanto merupakan firman Allah yang harus dikaji dan dipahami, bahkan tidak berhenti hanya sampai pada mempelajari dan memahaminya saja, namun juga harus diimplemetasikan dalam kehidupan. Selain kesadaran ini, suasana antusias dari para anggota dan ustaz serta kelompok kajian (*halaqah*) yang terpilih dan khusus, membuat minatnya semakin bertambah untuk mempelajarinya.<sup>51</sup>

Pada ayat tersebut, yaitu QS. al-Anfāl [8]: 60, menurut pemahaman Agus Supriyanto ayat ini mengingatkan kita untuk selalu bersiap siaga untuk berjihad. Bahkan menurutnya bahwa kata *quwwah* pada ayat ini dipahami dengan *al-ra'yu* (lemparan),<sup>52</sup> namun untuk kondisi sekarang (yakni saat masih

<sup>51</sup> Wawancara pribadi dengan Agus Supriyanto, Depok Jawa Barat, pada 01 Maret 2022.

<sup>52</sup> Ibnu ‘Asyūr menafsirkan kata *quwwah* di sini dengan kelengkapan anggota tubuh secara sempurna hingga siap untuk

bergabung bersama kelompok aksi) *quwwah* di ayat ini dimaknai menembak bukan melempar. Persiapan ini dilakukan untuk menghadapi orang-orang yang memusuhi agama Allah. Kemudian untuk pemahaman ini Agus Supriyanto mempertegas pandangannya dengan mengutip sebuah Hadis “*al-mu’min al-qawiy khair min al-mu’min al-ḍa’if*”, jadi mukmin yang kuat itu lebih dicintai Allah daripada mukmin yang lemah. Oleh sebab dari itu baginya, usaha untuk menjadi mukmin yang kuat adalah suatu keharusan, yaitu dengan menjadi *mujāhid* yang menjaga syariat Islam. Agus Supriyanto mempertegas lagi dengan ungkapan “*isy karīman aw mut syahīdan*”, hidup mulia dengan syariat Islam atau mati sebagai *syuhadā’* yang memperjuangkan syariat Islam.<sup>53</sup>

Kemudian Agus Supriyanto melanjutkan penjelasannya bahwa ayat-ayat di atas merupakan perintah Allah Swt. yang harus ditaati, harus dilaksanakan dengan cara berjihad baik dalam keadaan sempit maupun lapang. Jika tidak melaksanakannya, maka akan digolongkan sebagai orang yang lemah, dan jika wafat sebelum berjihad maka akan wafat sebagai seorang munafiq dan tentunya bersiaplah menerima azab dari Allah Swt. Sebaliknya Allah Swt. akan menjanjikan surga yang dilengkapi dengan berbagai kenikmatan tidak tertara seperti bidadari surga beserta kenikmatan surga yang sangat luar biasa, yang tidak dapat dibandingkan dengan kenikmatan apapun di dunia ini. Dari pemahaman inilah menurut Agus Supriyanto yang membuat ia dan teman-temannya rela meninggalkan pekerjaan yang telah rutin ia kerjakan, demi keuntungan akhirat melalui jalan jihad ini. Sambil mengutip sebuah pernyataan “*man taraka syay’an li al-Lāh ‘awwaḍahu al-lāhu khairan minhu*”, ini jelas bagaimana janji

---

menghadapi segalanya. Muḥammad Ṭāhir ibn ‘Asyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, (Tunisia: al-Dār al-Tūnisīyah, 2008), Jilid 9. Sementara al-Baiḍawiy secara khusus menyatakan bahwa kekuatan di sini adalah persiapan kekuatan fisik untuk menghadapi peperangan (*al-ḥarb*). Nāṣir al-Dīn Abī al-Khayr ‘Abd al-Lāh al-Baiḍawiy, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl*, (Bairut: Dār Iḥyā’ al-Turās al-Arabiyy, tth.).

<sup>53</sup> Wawancara pribadi dengan Agus Supriyanto, Depok Jawa barat, pada 01 Maret 2022.

yang akan Allah berikan kepada para *mujāhid* (pejuang) sebagai ganti atas perjuangan mereka.<sup>54</sup>

Untuk merealisasikan perintah jihad dalam ayat-ayat Al-Qur'an tersebut, kita harus mempersiapkan diri dengan berbagai persiapan menuju jalan jihad tersebut, dengan terus mengkaji ayat-ayat tersebut, mempelajari berbagai persiapan untuk melakukan aksi. Sebagaimana kita diajarkan dan dilatih cara merakit bom, cara membongkar-pasang senjata api, latihan menembak, latihan fisik militer dan sebagainya, kesemuanya dilakukan secara rahasia tersembunyi, terkadang di dalam hutan atau dipegunungan terpencil.<sup>55</sup>

Dari semua itu, Agus Supriyanto merasakan peran dan pengaruh penting dari teman anggota dan para tokoh atau pimpinan kelompok aksi dalam memberikan pengajaran dan pemahaman atas ayat-ayat jihad dan *qitāl* dalam Al-Qur'an, sebagaimana surah al-Baqarah ayat 218, al-Anfāl ayat 74, al-Taubah ayat 20 dan lainnya. Dijelaskan bagaimana Allah Swt. akan menjanjikan pengampunan atas segala dosa serta janji Allah yang akan mengangkat derajat yang tinggi bagi mereka yang telah berjihad dengan jiwa dan harta mereka. Penjelasan ini makin lebih menggugah ketika dijelaskan oleh tokoh yang sudah memiliki pengalaman aksi keluar negeri, seperti ustaz Abu Talut dan Abu Dujana yang pernah ke Afganistan misalnya.<sup>56</sup>

Dalam ayat lain, seperti QS. al-Anfāl [8]: 60;

وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ  
وَأَخْرَيْنَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ۗ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ  
يُؤْتِ الْيُكْمَ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ

“Dan siapkanlah untuk menghadapi mereka kekuatan apa saja yang kamu sanggupi dan dari kuda-kuda yang ditambat untuk berperang (yang dengan persiapan itu) kamu menggentarkan musuh Allah dan musuhmu dan orang orang selain mereka yang kamu tidak mengetahuinya;

---

<sup>54</sup> Wawancara pribadi dengan Agus Supriyanto, Depok Jawa barat, pada 01 Maret 2022.

<sup>55</sup> Wawancara pribadi dengan Agus Supriyanto, Depok Jawa Barat, pada 01 Maret 2022.

<sup>56</sup> Wawancara pribadi dengan Agus Supriyanto, Depok Jawa Barat, pada 01 Maret 2022.

sedang Allah mengetahuinya. Apa saja yang kamu nafkahkan pada jalan Allah niscaya akan dibalasi dengan cukup kepadamu dan kamu tidak akan dianiaya (dirugikan).”

Ayat ini menurutnya merupakan perintah untuk mempersiapkan diri dengan terus berlatih, sebagaimana yang Zein Efendi ceritakan bahwa ia selalu berlatih menembak—termasuk ia juga yang melakukan penjualan senjata jenis *soft guns*—yang uniknya pelatih menembak ini adalah anggota Polri dengan bayaran Rp. 5.000,- perpeluru sebagai infaq, namun identitas mereka tidak diketahui sebagai kelompok aksi terorisme.

Sementara untuk QS. al-Hujurat [49]: 15;

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ۗ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ

“Sesungguhnya orang-orang yang beriman itu hanyalah orang-orang yang percaya (beriman) kepada Allah dan Rasul-Nya, kemudian mereka tidak ragu-ragu dan mereka berjuang (berjihad) dengan harta dan jiwa mereka pada jalan Allah. Mereka itulah orang-orang yang benar.”

Menurut Zein Efendi bahwa implementasi ayat itu harus direalisasikan dalam bentuk berjihad dengan harta dan jiwa. Inilah keimanan yang sebenarnya, bukan dengan cara hanya berdiam diri saja. Jika ingin digolongkan sebagai orang yang beriman maka tidak cukup hanya sekedar dengan yakin saja dan ibadah saja, tetapi harus nyata diwujudkan dalam bentuk perjuangan berjihad melawan orang-orang kafir dan kekufuran. Menurut al-Alūsiy, jihad pada ayat ini bukan semata mengangkat senjata atau kontak fisik dan senjata sebagaimana yang dipahami oleh eks narapidana teroris ini, lebih dari itu bahkan lebih utama dipahami oleh al-Alūsiy merupakan usaha dengan sepenuh kemampuan mengontrol dan mengendalikan keinginan negatif diri serta menggunakan segala yang dimiliki untuk jalan kebaikan, sebaliknya bukan menggunakan harta untuk jalan kejahatan yang justru akan mengancurkan dirinya dan orang lain.<sup>57</sup>

---

<sup>57</sup> Abī al-Faḍl al-Alūsiy al-Bagḍādiy, *Rūḥ al-Ma‘āniy fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm wa al-Sab‘ al-Masāniy*, (Bayrūt: Dār al-Fikr, 1994), diakses pada 22 Agustus 2022 melalui <https://tafsir.app/alaloosi/57/27>.

Kemudian QS. al-Nisā' [4]: 95;

لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولَى الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً ۗ وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا

“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. Allah melebihkan orang-orang yang berjihad dengan harta dan jiwanya atas orang-orang yang duduk satu derajat. Kepada masing-masing mereka Allah menjanjikan pahala yang baik (surga) dan Allah melebihkan orang-orang yang berjihad atas orang yang duduk dengan pahala yang besar.”

Pada ayat ini dipahami Zein Efendi dan eks narapidana teroris lainnya sebagai bentuk penghargaan yang sangat besar yang Allah janjikan kepada mereka yang siap untuk berjihad. Keimanan yang hanya dengan cara berdiam diri saja apalagi hanya dalam bentuk berkeyakinan saja, tidak lebih baik daripada mereka yang berjihad dengan harta dan jiwa mereka. Allah menjanjikan memberi pahala yang besar dan mengangkat derajat *mujāhidīn* (para pejuang) dengan tingkatan ganjaran yang luar biasa besar, inilah janji Allah yang pasti tidak akan terpungkiri. Bahkan dalam keyakinan Zein Efendi bahwa ganjaran pahala ini selain dimasukkan ke dalam surga dengan segala kenikmatannya, para mujahid yang mati syahid juga akan memperoleh keuntungan lain seperti mati tanpa di-*hisāb* (pemeriksaan), bebas dari siksa kubur dan akan dinikahkan dengan para bidadari surga.<sup>58</sup>

Selain itu Zein Efendi memperjelaskan lagi dengan menambahkan bahwa *qitāl* dalam Al-Qur'an itu merupakan salah satu realisasi pesan jihad dalam bentuk pengorbanan jiwa, berperang atau membunuh. Meski demikian, ini pun ada batasannya tidak boleh dengan sengaja membunuh nak-anak, para wanita dan orang lanjut usia, terkecuali kebetulan mereka sedang berada dalam bagian mereka. Ini maksudnya terkecuali orang-orang dikecualikan tersebut, di saat perang atau operasi jihad

---

<sup>58</sup> Wawancara pribadi dengan Zein Effendi, Depok Jawa Barat pada 01 Maret 2022.

yang dilakukan oleh Zein Efendi bersama teman-temannya, jika mereka itu kebetulan sedang berada dalam kerumunan objek jihad, maka tidaklah mereka ikut terbunuh. Bahkan ia dan demikian juga yang lainnya, meyakini mereka yang menjadi korban tersebut akan memperoleh pahala sebagaimana pahala mereka yang berjihad.<sup>59</sup>

## 2. Implikasi Politis

Ketidakadilan hukum, politik dan ekonomi yang mereka rasakan juga merupakan bagian dari keadaan lingkungan yang ikut berperan dalam membentuk keputusan untuk bersikap dan berperilaku. Namun apa yang mereka pahami tersebut, adalah merupakan ilmu dengan sifatnya yang dinamis sebagaimana teori perkembangan kognitif yang dimaksudkan oleh Piaget, mereka merasakan dan mengalami langsung semua perubahan itu, dengan pemahaman yang lebih soft dan lebih komprehensif dalam memahami ayat-ayat jihad dan *qitāl* dalam Al-Qur'an. Teori kognitif mengakui bagaimana proses mental atau kognisi seseorang akan selalu berubah seiring waktu.<sup>60</sup>

Bahkan lebih jauh ke belakang, Muhammad Sofyan Tsauri mengakui bahwa ia sekitar sejak tahun 1994 telah sering ikut bergabung dengan berbagai kegiatan kajian keislaman seperti yang ia istilahkan dengan *ḥarakah* (pergerakan), yang dipelopori oleh salah satu partai ternama dan 5 terbesar dalam kategori partai politik di Indonesia. Dari sini ia mengakui mulai sering aktif dalam berbagai kegiatan kajian keislaman dan aksi seperti *liqā'* (pertemuan) dan berbagai aktivitas dakwah lainnya.<sup>61</sup>

Ada beberapa ayat *jihādiyyah* yang ia cukup piawai membacaknya secara *tahfīziy* (hafalan), baik teks berbahasa Arab maupun terjemahannya. Adapun ayat-ayat dimaksud antara lain yaitu:

---

<sup>59</sup> Wawancara pribadi dengan Zein Efendi, Depok Jawa Barat, pada 01 Maret 2022.

<sup>60</sup> Masaud Ansari, *Theories: Piaget's Theory of Cognitive Development*, (Barauni: A.P.S.M. Collage, 2020), diakses pada 20 Juli 2022, [https://www.apsmcollege.ac.in/glassimg/thumb\\_album/1599572124-24.pdf](https://www.apsmcollege.ac.in/glassimg/thumb_album/1599572124-24.pdf).

<sup>61</sup> Wawancara pribadi dengan Muhammad Sofyan Tsauri, di Depok Jawa Barat pada 07 Agustus 2021.

QS. al-Anfāl [8]: 60

وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ  
وَأَخْرَيْنَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ۗ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ  
يُوفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ

“Dan persiapkanlah dengan segala kemampuan untuk menghadapi mereka dengan kekuatan yang kamu miliki dan dari pasukan berkuda yang dapat menggentarkan musuh Allah, musuhmu dan orang-orang selain mereka yang kamu tidak mengetahuinya; tetapi Allah mengetahuinya. Apa saja yang kamu infakkan di jalan Allah niscaya akan dibalas dengan cukup kepadamu dan kamu tidak akan dizalimi (dirugikan).”

QS. al-Taubah [9]: 111;

إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ  
فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدًّا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْفُرْقَانِ ۚ وَمَنْ أَوْفَى  
بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِنَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ ۚ وَذَلِكَ هُوَ الْفَقْرُ الْعَظِيمُ

“Sesungguhnya Allah membeli dari orang-orang mukmin, baik diri mau-pun harta mereka dengan memberikan surga untuk mereka. Mereka berperang di jalan Allah; sehingga mereka membunuh atau terbunuh, (sebagai) janji yang benar dari Allah di dalam Taurat, Injil, dan Al-Qur'an. Dan siapakah yang lebih menepati janjinya selain Allah? Maka bergembiralah dengan jual beli yang telah kamu lakukan itu, dan demikian itulah kemenangan yang agung.”

Menurut Ibnu ‘Asyūr, perang pada ayat di atas bisa dimaknai sebagai makna perang dengan kontak fisik dan senjata tetapi juga bisa dimaknai dengan makna lain majaz. Bahkan Ibnu ‘Asyūr menambahkan jual beli pada ayat di sini adalah jual beli perdamaian, bukan jual beli nyawa. Artinya berusaha sepenuh kemampuan untuk membangun perdamaian, itulah yang dimaksud dengan mukmin yang *sadaqū*, mengakui dan memperjuangkan kemaslahatan.<sup>62</sup>

QS. al-Baqarah [2]: 216;

---

<sup>62</sup> Muḥammad Ṭāhir ibn ‘Asyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, (Tunisia: al-Dār al-Tūnisiyyah, 2008).

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ □

“Diwajibkan atas kamu berperang, padahal itu tidak menyenangi bagimu. Tetapi boleh jadi kamu tidak menyenangi sesuatu, padahal itu baik bagimu, dan boleh jadi kamu menyukai sesuatu, padahal itu tidak baik bagimu. Allah mengetahui, sedang kamu tidak mengetahui.”

Ayat-ayat di atas merupakan motivasi mencintai gerakan jihad sehingga tidak pernah merasa takut sedikit pun pada kematian yang disebabkan dari resiko berjihad. Jihad di sini lebih dipahami oleh Sofyan dan eks narapidana teroris lainnya dengan makna perang dan perlawanan kepada *ṭāgūt* dan orang-orang yang mendukungnya. *Ṭāgūt* dipahami sebagai mereka yang bekerja sama dengan orang-orang kafir, terlebih dalam sistem pemerintahan yang mempraktekkan hukum yang tidak berdasarkan hukum Islam. Oleh sebab itu ayat-ayat tersebut termasuk yang diakui dapat memunculkan rasa keberanian yang luar biasa di dalam diri, hingga membuat ingin senantiasa siap untuk berjihad kapan pun diperintahkan. Karena itu pula para eks narapidana teroris mengakui bahwa jihad di Indonesia ini tergolong *farḍu ‘ain* hukumnya.<sup>63</sup>

Di sisi lain Muhammad Sofyan Tsauri mengakui, bahwa dalam kajian mereka juga melewati teks-teks yang tidak sejalan dengan semangat perjuangan dan tujuan aksi. Seperti mengabaikan penggalan lain dari teks yang berbunyi “*jangan lah berlebih-lebihan*” yang seperti ini diabaikan. Bahkan jika pun itu ditanyakan, menurutnya itu dipahami tergantung niatnya. Seperti kasus bom Bali yang terdapat korban lain, itu sebenarnya tidaklah

---

<sup>63</sup> Al-Qaḥṭāniy berpandangan ada 3 alasan yang menjadikan jihad yang identik pada makna perang tersebut baru dapat dikategorikan hukum *farḍ ‘ayn* (kewajiban individu). *Pertama*; jika disebabkan karena diserang di tengah perjalanan oleh musuh, sebagaimana QS. al-Anfāl [8]: 15. *Kedua*; musuh sengaja datang menyerang ke tanah permukiman muslim, sebagaimana QS. al-Taubah [9]: 123. *Ketiga*; jika diperintahkan oleh pimpinan umat Islam, sebagaimana QS. al-Taubah [9]: 38. Sa‘īd ibn Waḥf al-Qaḥṭāniy, *Kitāb al-Jihād fī Sabīl al-Lāh*, (Riyād: Mu’assasah al-Jarīs, cet. VI, 1431 H).

diniatkan dalam tujuan aksi. Bahkan dalam kajian mereka, potongan ayat seperti itu sengaja mereka lewatkan saja.<sup>64</sup> Ini menunjukkan adanya unsur kesengaja dalam memahami teks, dan mengindikasikan adanya unsur kepentingan yang lebih dominan dalam memahami teks. Tentu kepentingan di sini adalah kepentingan ideologi kelompok yang menginginkan cita-cita pembentukan negara yang mempraktekkan syariat Islam dalam bingkai perspektif mereka. Pemahaman teks agama yang semisal ini merupakan pembacaan yang bias kepentingan dan sarat dengan pengaruh di luar objektifitas akademik. Konteks lingkungan, terutama kebijakan publik yang tidak mendukung bahkan terkesan diskriminatif terhadap kelompok tertentu yang mereka rasakan dan bahkan berseberangan secara ideologis, bahkan pemahaman yang didorong oleh tujuan-tujuan politik kelompok sebagaimana di nyatakan oleh Muhammad Sofyan Tsauri tersebut, merupakan *purpose* dan *context* selalu mengitari para pembaca teks agama yang seperti ini. Begitu pula pemahaman teks Al-Qur'an pada QS. al-Mumtahanah [60]: 8;

لَا يَنْهَىكُمُ اللَّهُ عَنِ الدِّينِ أَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ

“Allah tidak melarang kalian berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tidak memerangi kalian dalam urusan agama dan tidak mengusir kalian dari kampung halaman kalian, sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berlaku adil.”

Menurut Muhammad Sofyan Tsauri,<sup>65</sup> ayat-ayat seperti ini sengaja kita lewatkan tidak kita baca dan kaji dalam *halaqah*, termasuk juga larangan berlebihan dalam memerangi non muslim sebagaimana dalam ayat sebelum di atas. Jadi dalam kajian kami lebih mengedepankan ajakan dan kewajiban jihad memerangi non muslim. Bahkan dalam persepsi mereka yang menyampaikan motivasi jihad ini jika mereka juga menjelaskan batasan-batasan

---

<sup>64</sup> Necmettin Gokkir, *Critical Interpretation of Religious Texts in The West and The Reflection on The Study of The Quran*, Juli 2022, diakses dari <https://www.researchgate.net/publication/236333978>, pada 23 Juli 2022.

<sup>65</sup> Wawancara pribadi dengan Muhammad Sofyan Tsauri, Depok Jawa Barat pada 07 Agustus 2021.

dalam berjihad tersebut, tentu akan menjadi penghalang motivasi jihad yang sudah tumbuh, oleh sebab itu lebih memilih mengabaikan dalam penjelasan di *ḥalaqah*.

Terus alasan terkait aksi-aksi bom bunuh diri kenapa orang-orang seperti Aman Abdurrahman termasuk Muhammad Sofyan Tsauri tidak melakukan dengan ikut langsung sebagai eksekutor bom bunuh diri atau semisalnya. Hal ini sangat berlawanan, sebab bagi mereka tidak semua mereka dengan fungsi dan tugas yang sama, mereka memiliki fungsi dan peran masing-masing. Ada yang berperan sebagai eksekutor bom ada sebagai perakit ada sebagai penyedia dana, ada sebagai penyedia peralatan, ada sebagai pencerah atau motivator dan sebagainya. Karena itu, alasan Muhammad Sofyan Tsauri dirinya tidak termasuk sebagai eksekutor bom dalam setiap aksi pergerakan yang mereka rancang bersama.<sup>66</sup>

Untuk objek jihad, dalam pandangan Muhammad Sofyan Tsauri dan kelompoknya bahwa yang menjadi objek tersebut bukanlah hanya orang-orang kafir secara individual maupun kelembagaan, namun mereka juga menguatkan Negara ini menjadi negara kafir, menegakkan aturan dan hukum-hukum kafir di dalamnya. Sedangkan polisi adalah yang paling berhadapan langsung dalam menjalankan hukum-hukum kafir tersebut. Itulah yang dimaksud dengan para penolong setan, penolong orang-orang kafir (*ansār al-ṭāgūt*). Oleh karena itu tidak bisa diingkari dalam berbagai aksi polisipun termasuk tentara akan mejadi target operasi aksi terorisme mereka.<sup>67</sup>

Selain hal itu, juga dilatarbelakangi oleh kondisi dan situasi umat Islam dewasa ini yang cenderung tertindas seperti di Afganistan dan Palestina yang diketahui para eks narapidana teroris dari banyak media, hingga bertambahlah rasa ingin membela mereka membantu mereka melepaskan diri dari penderitaan tersebut. Rasa ini pula menambah semangat mereka

---

<sup>66</sup> Ishaq bin Abdurrahman bin Hasan bin Muhammad bin Abdul Wahab, *Hukm Takfīr al-Mu'ayyan*, diterjemahkan oleh Aman Abdurrahman, dalam kumpulan paper berjudul *Arrisalah Almufidah*; Wawancara pribadi dengan Muhammad Sofyan Tsauri, Depok Jawa Barat pada 07 Agustus 2021.

<sup>67</sup> Abu Sulaiman Aman Abdurrahman, *Seri Materi Tauhid*, 2018, diakses melalui <https://archive.org/det'ils/201805>, h. 53.

untuk mempelajari dan mengkaji ayat-ayat jihad dan *qitāl* di setiap *ḥalaqah*. Dari *ḥalaqah* pula mereka mengetahui, bahwa jihad itu hukumnya *fard ‘ain* (kewajiban individual) yang dibebankan kepada setiap muslim dewasa, yang jika tidak dikerjakan mereka akan memikul dosanya. Oleh sebab itulah menurut Muhammad Sofyan Tsauri, “kita diam aja dosa, melihat kemungkaran di depan mata kita diam maka kita pun berdosa.”<sup>68</sup>

Dari kajian *ḥalaqah* itu pula, Muhammad Sofyan Tsauri, mengetahui bahwa ada kewajiban untuk meningkari (*kufī*) kepada *ṭāgūt*, menolak segala bentuk kekufuran terhadap Allah, yaitu tindakan keingkaran terhadap segala hukum yang telah Allah sampaikan melalui ayat-ayat-Nya. Oleh sebab itu, mereka yang meningkari hukum Allah tergolong sebagai *ṭāgūt*.<sup>69</sup>

Keingkaran kepada *ṭāgūt* tidak hanya berhenti sampai pada titik paham saja, tetapi justru inti dan puncak pemahaman bagi para eks narapidana teroris adalah praktek eksekusi atas apa yang telah dipelajari dan dipahami dalam *amaliyah*, mulai dari mempersiapkan fisik diri, keterampilan diri untuk terlatih perang, serta melakukan eksekusi penyerangan terhadap orang dan tempat-tempat yang dipahami sebagai tempat para *ṭāgūt* berada.

Baik Muhammad Sofyan Tsauri maupun lainnya mengakui merasa sangat berkewajiban mulai dari mempelajari ayat-ayat jihad dan *qitāl*, mengajarkannya dan mengamalkannya. Sebab baginya itu merupakan bagian dari tanggung jawab yang diamanahkan Tuhan kepadanya. Begitupula *‘amaliyah* atas ayat-ayat tersebut yang harus terimplementasi dalam bentuk aksi perlawanan kepada mereka yang dipandang kafir dan *ṭāgūt*, baginya iman itu harus dibuktikan dengan aksi bukan hanya sekedar diketahui dan diyakini kebenarannya. Oleh sebab dari itu bagi Sofyan, percuma saja kalau hanya sampai pada ilmu saja namun tidak diwujudkan dalam bentuk perbuatan, dan Allah sangat besar kebenciannya kepada mereka yang mengetahui namun tidak berbuat apa-apa.<sup>70</sup>

---

<sup>68</sup> Wawancara pribadi dengan Muhammad Sofyan Tsauri, Depok Jawa Barat pada 07 Agustus 2021.

<sup>69</sup> Karam al-Ḥufyān, *al-Jihād al-Mu‘āṣir bayn ‘Abd al-Lāh ‘Azzām wa Usāmah bin Lādīn*, (Mesir: Ḥarakāt Islāmiyyah, 2019), h. 4.

<sup>70</sup> Wawancara pribadi dengan Muhammad Sofyan Tsauri, Depok Jawa Barat pada 07 Agustus 2021.

Selain itu terkait langkah selanjutnya untuk *amaliyah* (aksi teror), dalam pengakuan Muhammad Sofyan Tsauri dan teman-temannya, mereka senantiasa mengawali dengan berbagai macam persiapan sebelum aksi, mulai dari persiapan fisik, penentuan objek aksi, kerampilan diri para eksekutor dan tim penggerak strategi serta dana aksi. Dana merupakan hal yang sangat dibutuhkan sebab untuk sebuah aksi, dan tentu yang dipersiapkan tidak hanya dana peruntukan aksi saja yang sudah pasti memakan biaya yang banyak, namun juga peruntukan bagi keluarga kecil yang bakal ditinggalkan. Oleh sebab itu terkadang untuk memenuhi itu semua langkah termasuk dengan cara merampok pun dilaksanakan, selain juga dana yang diperoleh dari infaq anggota dan bantuan luar.<sup>71</sup>

Setelah persiapan dana dan pembekalan mental keluarga yang kemungkinan bakal ditinggalkan, mereka juga melakukan persiapan-persiapan pra-*'amaliyyāt* lain seperti persiapan kelengkapan senjata, bahan peledak, target sasaran, dan kemungkinan pilihan untuk lari mengamankan diri jika bukan merupan bom bunuh diri dan sebagainya. Sementara Aceh merupakan daerah dengan wilayah yang dalam analisis mereka paling aman untuk dijadikan daerah dan tempat pelarian. Hal tersebut dengan pertimbangan sebab Aceh memiliki banyak aspek terkakit yang bisa menunjang perjuangan kelompok, seperti kultur masyarakat yang religius, mudah memperoleh persenjataan dan sebagainya.<sup>72</sup>

Berbeda dengan kebanyakan para teroris, tentang Negara Islam dalam pemahaman Muhammad Sofyan Tsauri bahwa negara Islam itu ialah negara yang diatur berdasarkan hukum-hukum Islam secara totalitas tidak 'setengah-setengah', jelasnya. Sebagai umat Islam wajib menegakkannya, sebab aturan Allah harus benar-benar diwujudkan dalam kehidupan sehari-hari, dan itu tidak lain kecuali dengan terbentuknya negara Islam. Negara Islam ini, tidaklah mesti berbentuk khilafah, ia bisa berbentuk Republik atau kerajaan, sebab secara spesifik bentuk Negara

---

<sup>71</sup> Wawancara pribadi dengan Muhammad Sofyan Tsauri, Depok Jawa Barat pada 07 Agustus 2021.

<sup>72</sup> Wawancara pribadi dengan Muhammad Sofyan Tsauri, Depok Jawa Barat pada 07 Agustus 2021.

Islam tersebut tidak dirincikan di dalam dua kitab rujukan utama umat Islam, Al-Qur'an dan Hadis. Rasulullah tidak menunjuk Abu Bakar sebagai pengganti beliau, namun secara demokratis Abu Bakar dipilih. Begitu pula dengan sistem kerajaan, yang dipimpin secara turun temurun. Jadi Negara Islam di sini bukanlah bentuknya, namun bagaimana syariat, hukum-hukum Islam dapat terlaksana secara total dan baik dalam sebuah negara, itulah negara Islam yang sebenar dalam perspektif Muhammad Sofyan Tsauri.<sup>73</sup>

Berbeda dengan pandangan mayoritas para teroris yang berpandangan bahwa mendirikan negara Islam adalah merupakan suatu keharusan. Kerena ini merupakan pintu dan jalan menuju penerapan ajaran, aturan serta hukum Islam. Oleh sebab itu mereka berpandangan pendirian negara Islam adalah bagian dari tujuan perjuangan. Sehingga mereka yang tidak mendukung perjuangan ini berarti mereka telah tidak taat juga pada perintah Allah Swt. meski keterlibatan dalam perjuangan itu dapat dilakukan secara beragam sesuai dengan kapasitas dan kemampuan personal.

Negara Islam adalah salah satu tema yang diangkat di banyak ide kontroversial di kalangan pemikir Islam kontemporer, para pemikir ini mengedepankan konsep negara Islam versus konsep negara situasi, dan negara Islam adalah negara yang mengatur segala yang terkait dengan tata cara dan perilaku baik dalam mengatur urusan politik, ekonomi, sosial dan budaya, termasuk segala hal yang berkaitan dengan penyelenggaraan urusan negara dan agama menyatu dalam satu sistem tata negara yang berdasarkan syariat Al-Qur'an dan Sunnah. Sementara bentuk dan penamaan yang bersimbolkan Islam tidak menjadi titik temu perbedaan pendapat para ahli tentang negara Islam tersebut. Ketertarikan para pemikir Islam telah dimulai dengan teori negara Islam yaitu setelah jatuhnya khilafah Ottoman. Di antara mereka meyakini konsep ini akibat dari pengaruh kaum Islamis terhadap konsep-konsep yang berlaku di budaya Barat, termasuk disebabkan kurangnya minat umat Islam sebelum periode ini dalam bertecori untuk masalah negara, perhatian utama

---

<sup>73</sup> Wawancara pribadi dengan Muhammad Sofyan Tsauri, Depok Jawa Barat, pada 07 Agustus 2021.

mereka lebih kepada persoalan otoritas, karena itu terlihat sejak awal yang terjadi dalam kesejarahan politik umat Islam, perselisihan itu terjadi pada persoalan otoritas, bukan negara dengan sistemnya.<sup>74</sup>

Karena itu negara Indonesia dalam pandangan kelompok teroris ini menurut Muhammad Sofyan Tsauri termasuk dalam negara kafir, sebab Indonesia tidak mempraktekkan hukum Islam secara utuh, tidak pro dan mendukung perjuangan umat Islam serta justru sebaliknya menangkap dan menghukum dengan hukum kafir para *mujāhidīn*, dan menganggap orang-orang yang berjuang sebagai teroris.<sup>75</sup>

Oleh karena itu aksi-aksi penembakan dan pengeboman yang dilakukan terhadap pemerintah dan kepolisian merupakan bagian dari jihad ini. Inilah langkah terbaik yang kita ambil untuk diterapkan. Terlebih dilakukan secara berjama'ah akan berfungsi menjadi kekuatan yang lebih kuat dalam perjuangan.

Selain itu ada yang paling ditekankan dari ajaran Aman Abdurrahman yang selalu dijadikan rujukan Muhammad Softan Tsauri berserta teman-temnya, adalah sebagaimana QS. al-Baqarah [2]: 256-257 dan QS. al-Nisā' [4]: 76, bahwa pemerintah Indonesia itu adalah *ṭāgūt* karena telah bersekutu dengan orang-orang kafir dan menjalankan hukum yang tidak sesuai dengan syariat Islam, bahkan tidak berhenti sampai di situ tetapi semua yang terlibat dalam satu sistem pemerintahan seperti Aparatur Sipil Negara, Polisi, Tentara dan semisalnya adalah termasuk golongan *ṭāgūt*, sebab semuanya ikut berperan menggerakkan roda pemerintahan dengan sistem *ṭāgūt* tersebut. Bahkan kata Muhammaad Sofyan Tsauri “melihat seragan pegawai saja seperti para petugas lapas, mereka merasa elergi”. Menurut Aman Abdurrahman berdasarkan penuturan Omar Khaeri, dan berdasarkan analisis data dokumentasi dalam bentuk paper dokumen yang disusun Aman Abdurrahman bahwa merubah hukum Allah itu adalah kemusyrikan yang besar, selain juga

---

<sup>74</sup> Truls Hallberg Tonnessen, *The Islamic State After The Caliphate*, Jstor, Pebruari 2019, diakses dari <http://www.jstor.org/stable/26590503>, pada 24 Juli 2022.

<sup>75</sup> Wawancara pribadi dengan Muhammad Sofyan Tsauri, Depok Jawa Barat, pada 07 Agustus 2021.

dihukumi sebagai *tāgūt*, dan *tāgūt* itu boleh diperangi, sesuai QS. al-Nisā' [4]: 60 dan QS. al-Nahl [16]: 36.<sup>76</sup> Ibnu 'uṣaymin menjelaskan bahwa QS. al-Nisā' [4]: 60 ini kitabnya bisa saja diperuntukkan ke Nabi saw. dan bisa juga kepada seluruh umat. Ayat ini menerangkan untuk tidak mempraktekkan aturan yang tidak sesuai dengan ketentuan Allah. ketentuan Allah di sini ditakar oleh Ibnu 'Uṣaymin dengan kata kemaslahatan, oleh sebab itu apapun bentuk dan nama yang melekat pada lebelisasi hukum tersebut, selagi itu mengarah untuk membentuk dan membangun kemaslahatan umat, maka itulah aturan yang sesuai dengan aturan Allah dimaksud.<sup>77</sup>

Paham pengkafiran dengan bersekutu pada *tagūt* yang dirasakan oleh Omar Khaeri, bahwa mereka begitu kuat keyakinan ajaran yang disampaikan oleh Aman Abdurrahman tersebut. Hingga mereka juga memahami kekafiran para petugas lapas yang merupakan bagian dari pemerintahan *tāgūt* ini, tidak hanya sampai persoalan alergi melihat petugas, namun juga shalat berdekatan dan apalagi menjadi imam, sangatlah tidak bisa mereka terima. Bahkan kepada orang tua sendiri mereka tidak mau mendoakan, sebab kedua orang tua itu dianggap telah sesat dan termasuk golongan para pengikut *tāgūt* tersebut.<sup>78</sup>

Kepada polisi dan tentara, dipandang sebagai bagian dari pasukan (*junūd*) yang berperan sebagai penguat, pasak pemerintahan *tāgūt* yang wajib dilawan dan dihancurkan. Oleh sebab itu polisi dan tentara itu menjadi wajib untuk dihancurkan sebagaimana Allah menghancurkan Fir'aun dan bala tentaranya. Inilah yang dalam pespektif Aman Abdurrahman sebagai berdasarkan QS. al-Qaṣas [28]: 8, bahwa pemerintah itu termasuk Fir'aun yang dimaksudkan dalam ayat ini, bahkan seluruh mereka

---

<sup>76</sup> Wawanvara pribadi dengan Omar Khaeri, Depok Jawa Barat, pada 01 Maret 2022.

<sup>77</sup> Muḥammad ibn Ṣāliḥ al-'Uṣaymin, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, (Riyād: Mu'assasah al-Syaikh Muḥammad Ibn Ṣāliḥ al-'Uṣaymin, 1437 H).

<sup>78</sup> Wawancara pribadi dengan Omar Khaeri, Depok Jawa Barat, pada 01 Maret 2022.

yang terlibat dalam semua jajaran kebijakan pemerintah adalah termasuk orang-orang yang bersalah yang harus diperangi.<sup>79</sup>

Apa yang disampaikan dalam berbagai kesempatan kajian *halaqah* baik tertutup maupun terbuka itu semua dimaksudkan demi tercapainya pembentukan *khilāfah islāmiyyah*, sebab inilah solusi satu-satunya untuk melepaskan diri dari sistem *ṭāgūt* yang dilarang dalam Al-Qur'an, kembali kepada sistem pemerintahan yang sesuai syariat Islam sebagaimana yang dimaksud itu. Inilah usungan konsep jihad yang diajarkan oleh Aman Abdurrahman, di mana semua kita nantinya hanya harus tunduk pada peraturan-peraturan di bawah *khilāfah islāmiyyah* ini.<sup>80</sup>

Terkait dengan pemerintahan Indonesia dan QS. al-Nisā' [4]: 60 dan 76;

أَلَمْ نَرِ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا بِمَا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ وَمَا أَنزَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا

“Apakah kamu tidak memperhatikan orang-orang yang mengaku dirinya telah beriman kepada apa yang diturunkan kepadamu dan kepada apa yang diturunkan sebelum kamu? Mereka hendak berhakim kepada thaghut, padahal mereka telah diperintah mengingkari thaghut itu. Dan syaitan bermaksud menyesatkan mereka (dengan) penyesatan yang sejauh-jauhnya.”

الَّذِينَ ءَامَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّغُوتِ كَانَ ضَعِيفًا

“Orang-orang yang beriman berperang di jalan Allah, dan orang-orang yang kafir berperang di jalan thaghut, sebab itu perangilah kawan-kawan syaitan itu, karena sesungguhnya tipu daya syaitan itu adalah lemah.”

Bahwa ayat ini sangat berhubungan dengan konsepsi *ṭāgūt*, pemerintah Indonesia tidak menjalankan hukum syariat dan bekerjasama dengan orang-orang kafir serta membuat undang-undang yang hanya berdasarkan kesepakatan para anggota

---

<sup>79</sup> Aman Abdurrahman, *Yang Bersalah Itu Fir'aun Bukan Kami*, 2010, <https://www.annah.com/2010/12/20/>, diakses pada 24 Juli 2022.

<sup>80</sup> Wawancara pribadi dengan Omar Khaeri, Depok Jawa Barat, pada 01 Maret 2022.

legislatif dan tidak merujuk pada hukum Allah. Karena itu baginya tidak wajib untuk diikuti aturan hukum pemerintah *ṭāgūt* tersebut, justru sebaliknya wajib membencinya dan menolaknya bahkan jika mengikutinya maka tergolong sebagai orang kafir, pengikut *ṭāgūt*.<sup>81</sup>

Begitu pula pada QS. al-Baqarah [2]: 216;

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ □

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

Pada ayat ini, Zein Efendi dan yang lainnya memperoleh pemahaman bahwa *qitāl* dalam ayat ini merupakan kewajiban berperang meskipun kita tidak menyukainya. Oleh sebab itu, suka atau tidak suka pilihannya harus, *qitāl* di sini mereka pahami sebagai perang dengan makna perjuangan dengan mengangkat senjata, membunuh musuh-musuh Islam. Adapun musuh-musuh tersebut adalah mereka yang bekerjasama dengan orang-orang kafir. Pemerintah Indonesia, harus dilawan dan diperangi karena telah bekerjasama dengan negara-negara kafir seperti Amerika dan sekutunya. Terlebih lagi pemerintah Indonesia telah menerapkan hukum yang tidak sesuai dengan petunjuk syariat. Inilah yang menjadi alasan kuat untuk melakukan perlawanan terhadap pemerintah Indonesia.<sup>82</sup>

Begitu pula Agus Supriyanto menjelaskan lagi, bahwa objek atau sasaran target dari itu semua adalah kepada orang-orang kafir dan orang-orang yang menentang hukum Allah Swt. sebab mereka itulah *ṭāgūt*, para pengikut setan yang tidak mau menjalankan syariat Islam. Oleh sebab itu pemerintah Indonesia dan seluruh aparatnya itu adalah termasuk para pengikut *ṭāgūt*

---

<sup>81</sup> Wawancara pribadi dengan Amir, Depok Jawa Barat, pada 01 Maret 2022.

<sup>82</sup> Wawancara pribadi dengan Zein Efendi, Depok Jawa Barat, pada 01 Maret 2022.

tersebut, terlebih ketika melihat saudara-saudara seperjuangan ditangkap oleh polisi, hingga menjadi semakin berempati kepada mereka, menjadi ingin segera menjadikan para polisi tersebut sebagai sasaran target.<sup>83</sup>

Di Indonesia, menurut Agus Supriyanto aksi yang dapat dilakukan ialah dengan cara jihad dan *qitāl* dalam bentuk aksi-aksi perlawanan agar ide negara yang berdasarkan syariat Islam dapat terwujud, sebab secara politik baginya negara Indonesia telah menerapkan aturan dan sistem tata negara yang tidak sesuai dengan syariat Islam, tidak sesuai dengan ayat Al-Qur'an. Jika mereka yang tidak menegakkan hukum berdasarkan syariat Islam itu termasuk kafir, maka melawan dengan memerangi mereka yang tidak menjalankan syariat Islam adalah caranya, termasuk politik demokrasi yang dianut oleh negara Indonesia.<sup>84</sup>

### 3. Implikasi Sosiologis

Menurut penuturan Muhammad Sofyan Tsauri ketika peneliti wawancarai secara empat mata di kediamannya.<sup>85</sup> Ia menjelaskan bahwa pemahaman ayat-ayat jihad dan ayat-ayat *qitāl* ia dapatkan dari membaca beberapa literatur buku yang diperoleh dari salah satu toko buku di Jakarta, seperti toko buku “al-Hikmah”, demikian ia menyebutkan sambil mencoba mengingat kembali nama persis toko buku tersebut.

Ia akui, bahwa sejak masih duduk di bangku sekolah memang sudah mulai tertarik pada buku-buku keagamaan Islam. Hingga kemudian di tahun 2005 ia pertama kali mendekati buku yang berisikan tentang jihad yang ditulis oleh Syekh Abdullah Azzam,<sup>86</sup> yang dibeli dari toko buku “al-Hikmah” tersebut. Berawal dari membaca buku inilah kemudian ia makin tertarik mempelajari dan mendalaminya.

Baik melalui buku yang diperoleh oleh Sofyan—termasuk para eks narapidana teroris lain—dari toko buku atau lainnya,

---

<sup>83</sup> Wawancara pribadi dengan Agus Supriyanto, Depok Jawa Barat, pada 01 Maret 2022.

<sup>84</sup> Wawancara pribadi dengan Agus Supriyanto, Depok Jawa Barat, pada 01 Maret 2022.

<sup>85</sup> Wawancara pribadi dengan Muhammad Sofyan Tsauri, di Depok Jawa Barat, pada 07 Agustus 2021 dan 03 Maret 2022.

<sup>86</sup> ‘Abd al-Lāh ‘Azzām, *Āyāt al-Raḥmān fī Jihād al-Afgān*, (Jeddah: al-Majī‘, 1985), cct. V.

membuktikan bahwa perubahan pengetahuan seseorang itu tidak hanya dilatarbelakangi oleh pengaruh lingkungan dalam bentuk interaksi personal saja, tetapi betapa interaksi literal bahkan interaksi digital juga memiliki porsi yang tidak dapat dihindari dalam memengaruhi pengetahuan seseorang, termasuk perubahan pengetahuan para eks narapidana teroris seputar ayat-ayat jihad dan *qitāl* dalam Al-Qur'an.

Pada masa Muhammad Sofyan Tsauri bermukim di Lampung misalnya, ia mendapatkan pembelajaran yang cukup banyak tentang ajaran-ajaran jihad dan *qitāl*, ia bertemu dengan banyak tokoh teroris yang berpengaruh seperti Nauval dan Yusuf. Begitu pula ketika di Solo, ia bertemu dengan ustaz Abu Bakar Ba'asyir, ustaz Ardiyansyah dan ustaz Abu Zaki. Di Jakarta ia bertemu dengan Ali Fauzi dan Aman Abdurrahman. Melalui para tokoh inilah yang ia rasakan sangat memberikan pengaruh perubahan pemikiran pada dirinya.<sup>87</sup>

Selain itu semua, terutama melalui buku-buku karya Syekh Abdulah Azzam, yang ia akui merupakan salah satu pintu masuk pengetahuannya dalam memperoleh pengetahuan tentang ide dan konsep *jihādiyyah*. Sementara secara penjelasan dan kajian lisan diakuinya diperoleh dari interaksi dengan ustaz Supriyono di Depok dan ustaz Agus Sujatmiko di Condet-Jakarta serta ustaz Ahmad Abdullah. Menurut kesannya, bahwa kedua tokoh ini lebih cenderung pada pemikiran perjuangan *ikhwān al-muslimīn*, membakar semangat jihad menuju area muslim tertindas seperti Palestina dan Afganistan. Bahkan ustaz Agus Sujatmiko diakuinya pernah berjuang langsung di Afganistan dan Bosnia. Sebuah penjelasan praktis dan *sharing* pengalaman tentunya yang diperoleh langsung dari seorang aktivis pemikir *jihādiyyah* sekaligus pelakunya.<sup>88</sup> Ini merupakan bentuk pengalaman interaksi langsung yang mampu membuat perubahan pemikiran seseorang, terlebih Sofyan yang memang sejak awal sudah memiliki semangat pendalaman pengetahuan keagamaan. Karena itu, ketika memperoleh pengetahuan keagamaan meskipun

---

<sup>87</sup> Wawancara pribadi dengan Muhammad Sofyan Tsauri, di Depok Jawa Barat pada 07 Agustus 2021.

<sup>88</sup> Wawancara pribadi dengan Muhammad Sofyan Tsauri, di Depok Jawa Barat pada 07 Agustus 2021.

tentang seruan semangat *jihad* dalam bingkai perspektif para aktifis seperti Agus Sujatmika yang memiliki pengalaman langsung, menjadikan daya pikat tersendiri yang dirasakan olehnya.<sup>89</sup>

Apa yang dialami oleh Sofyan bersama para eks narapidana teroris lainnya merupakan bentuk perubahan kognisi yang disebabkan interaksi sosial yang dialami, sebagaimana *social cognitive theory* atau *social learning theory* Albert Bandura,<sup>90</sup> yang berpandangan bahwa belajar itu terjadi dalam konteks sosial. Dalam konteks sosial terjadi interaksi dinamis dan timbal balik dari orang, lingkungan, dan perilaku mereka sendiri. Teori perkembangan kognitif merupakan teori yang komprehensif tentang hakikat dan perkembangan kecerdasan manusia yang pertama kali dikembangkan oleh Jean Piaget.<sup>91</sup> Hal ini terutama dikenal sebagai teori tahap perkembangan, tetapi pada kenyataannya, ini berkaitan dengan sifat pengetahuan itu sendiri dan bagaimana manusia datang secara bertahap untuk memperolehnya, membangunnya, dan menggunakannya. Apa yang dipahami para eks narapidana teroris tentang ayat-ayat jihad dan *qitāl* yang kemudian dipraktekkan dalam aksi yang mereka sebuat sebagai '*amaliyah*' merupakan pengetahuan yang tumbuh dan muncul dari hasil interaksi mereka bersama lingkungan.

Sejak tahun 2005, Muhammad Sofyan Tsauri telah melibatkan diri secara aktif dalam kelompok Jama'ah Islamiyah (JI), yang saat itu di bawah pimpinan Zuhroni, yang juga divonis penjara 15 tahun sebab keterlibatannya bersama kelompok teroris. Namun sebagaimana Muhammad Sofyan Tsauri, karena ia berkelakuan baik dan dipandang bertekad ingin berubah menjadikannya memperoleh remisi,

---

<sup>89</sup> Wawancara pribadi dengan Muhammad Sofyan Tsauri, di Depok Jawa Barat pada 07 Agustus 2021.

<sup>90</sup> Anwar Rumjaun & Fauzia Narod, *Social Learning Theory- Albert Bandura*, Springerlink, 09 September 2020, h, 85-99, diakses pada 23 Juli 2022 melalui [https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-030-43620-9\\_7](https://link.springer.com/chapter/10.1007/978-3-030-43620-9_7)

<sup>91</sup> Aubrey Bailey, *What is Cognitive Development and Why is it Important?*, Very well health, April 2022, <https://www.verywellhealth.com/cognitive-development-5220803>, diakses pada 20 Juli 2022.

pengurangan masa tahanan yang semula 15 tahun menjadi hanya lebih kurang 9 tahun saja masa tahanan yang ia jalani.<sup>92</sup>

Sempat lebih kurang 2 tahun yaitu sejak tahun 2008 hingga 2010, Muhammad Sofyan Tsauri ikut bergabung bersama kelompok *Jamā'ah Tauhīd wa al-Jihād* yang diprakarsai oleh Aman Abdurrahman, yang hingga kini masih menjalani masa tahanan dengan vonis hukuman mati. Berbeda dengan Zuhroni panutan Muhammad Sofyan Tsauri, Aman Abdurrahman tidaklah hanya mengajarkan pemikirannya dalam bentuk lisan seperti Zuhroni, namun ia juga aktif menerjemahkan beberapa berbagai artikel ke dalam bahasa Indonesia serta juga mengutip dan menghimpun menjadi satu berbagai pemikiran ulama yang ia kagumi dan panuti dalam berbagai pemikiran pergerakan dan aksi. Seperti:<sup>93</sup>

- 1) Risalah Inti Dakwah Para Nabi dan Rasul, karangan Aman Abdurrahman.
- 2) Ar-Rasail Al-Mufidah, karangan Aman Abdurrahman.
- 3) Bantahan Atas Tahdzir Minat Takfier, karya Imam Abdurrahman bin Abdul Wahab, penerjemah Aman Abdurrahman.
- 4) Fatwa-fatwa Tentang Status Pelaku Syirik, karangan Syekh Abdullah ibn Abdurrahman, penerjemah Aman Abdurrahman.
- 5) Bantahan Terhadap Syubhat Pembela Kaum Musyrikin, karangan Syekh Sulaiman ibn Sahman, penerjemah Aman Abdurrahman.
- 6) Status dan Bentuk Loyalitas, karangan Syekh Ali ibn al-Khudhair, penerjemah Aman Abdurrahman.
- 7) Hukum Loyalitas Kepada Orang-orang Musyrik, karangan Imam Sulaiman ibn Abdul Wahab, penerjemah Aman Abdurrahman.

---

<sup>92</sup> Wawancara pribadi dengan Muhammad Sofyan Tsauri, Depok Jawa Barat, pada 07 Agustus 2021.

<sup>93</sup> Kumpulan artikel dan terjemahan dari potongan-potongan pendapat para ulama yang dikutip oleh Aman Abdurrahman dan dijadikan ke dalam beberapa jilid dengan judul-judul yang berbeda. Kesemua dokumen artikel tersebut tersimpan baik dan cukup lama dipinjamkan kepada penulis untuk dijadikan sebagai data sekunder penelitian.

- 8) Makna Penampakan Dien, karangan al-Muhaddits Ishaq ibn Abdurrahman ibn Abdul Wahab, penerjemah Aman Abdurrahman.
- 9) Risalah Tentang Status Penduduk Negeri, karangan Syekh Hamd Ibni ‘Atiq, penerjemah Aman Abdurrahman.
- 10) Bahas tuntas Ashlu Diinil Islam, karangan Syekh Ali ibn al-Khudhair, penerjemah Aman Abdurrahman, penerjemah Aman Abdurrahman.
- 11) Membongkar Kekafiran Negara Saudi, karangan Syekh Abu Muhammad ‘Ashim al-Maqdis, penerjemah Aman Abdurrahman.<sup>94</sup>

Terkait ayat-ayat jihad dan *qitāl*, Muhammad Sofyan Tsauri berpandangan bahwa ia dan rekannya pada saat aktif dalam kelompok pergerakan, lebih cenderung tekstual dalam memahami teks Al-Qur’an. Hingga konsep jihad dalam pandangannya ketika itu merupakan hal yang *fard ‘ain* (kewajiban individual). Hingga ketika itu kita sangat mencintai jihad dan tidak takut pada kematian.<sup>95</sup>

Menurut Sofyan ia memahami jihad dengan berbagai syarat sebagaimana yang ia kutip dari ilmu fiqh yang ia ketahui kini. Adapun syarat-syarat tersebut adalah, *pertama*; serangan balasan apabila musuh menyerang kita, *kedua*; (ia lupa untuk syarat yang kedua ini), *ketiga*; membebaskan umat Islam dari tawanan, termasuk para pejuang yang ditangkap oleh polisi Densus 88 itu, adalah termasuk yang harus kita bebaskan. Jika tidak bisa membebaskan mereka, maka kita bisa dengan cara melakukan penyerangan. Syarat ketiga ini pula yang menjadi legitimasi penyerangan aparat kepolisian yang telah menangkap dan memenjarakan teman-temannya.<sup>96</sup>

Muhammad Sofyan Tsauri mengakui, kepiawaiannya dalam menjelaskan itu semua ia peroleh dari beberapa orang yang ditokohnya seperti Nurdin M. Top, Aman Abdurrahman dan termasuk Abu Bakar Ba’asyir. Baik secara lisan maupun tulisan-

---

<sup>94</sup> Kesebelas dokumen artikel tersebut masih tersimpan baik di rumah kediaman Muhammad Sofyan Tsauri, di Depok Jawa Barat.

<sup>95</sup> Wawancara pribadi dengan Muhammad Sofyan Tsauri, di Depok Jawa Barat pada 07 Agustus 2021.

<sup>96</sup> Wawancara pribadi dengan Muhammad Sofyan Tsauri, di Depok Jawa Barat pada 07 Agustus 2021.

tulisan tokoh-tokoh tersebut atau dari buku-buku lain mereka kenalkan maupun yang diperoleh sendiri olehnya. Kajian-kajian tokoh tersebut diakuinya biasanya dilakukan secara terbuka dan tertutup, namun secara spesifik lebih banyak dilakukan secara tertutup dalam *halaqah* yang terbatas, demikian penjelasannya, sambil juga menyebutkan beberapa daerah yang biasa dijadikan tempat kajian seperti Bekasi dan Depok.<sup>97</sup>

Dan diakui Sofyan, kajian tertutup jauh lebih menarik daripada terbuka. Hal tersebut dikarenakan dalam kajian terbuka lebih bersifat normatif, sementara dalam kajian tertutup jauh lebih menggugah keberanian jihad, dilengkapi dengan penjelasan yang lebih spesifik dan lebih rinci, hingga mampu membangkitkan keberanian dan semangat jihad di dalam diri kita yang ikut dalam kajian-kajian tertutup tersebut.

Kemudian yang dapat ikut dalam kajian tertutup ini tidaklah sembarangan dan terbuka kepada semua pengikut kelompok, namun hanya mereka tertentu saja yang diperkenankan untuk ikut serta dalam kajian, terutama mereka yang sudah menjadi pengikut lama dan sudah memiliki niat dan semangat jihad yang dipandang sudah kuat. Itu dapat diindikasikan dengan tingkat keserangan mereka dalam mengikuti kajian terbuka, keseriusan dalam setiap kajian, berjiwa ikhlas dalam setiap tindakan seta setia dan taat kepada guru dan tokoh kelompok. Dari sinilah kemudian kita ajak atau kita perkenankan untuk mengikuti kajian tertutup tersebut.

Untuk sumber motivasi jihad yang lahir dari hasil membaca, diakui Muhammad Sofyan Tsauri bahwa buku-buku yang bertemakan jihad dalam perspektif kelompok teroris juga ikut memberi implikasi sosiologis pada dirinya dalam melahirkan semangat jihad dimaksud, bagaimana tidak sebab buku-buku tersebut dengan semangat tinggi ia baca setiap harinya. Bahkan hingga kini hal tersebut masih terkadang mampu muncul meskipun tidak seresponsif masa lalu, sebab sudah dapat terkontrol dengan pembacaan pada buku-buku penyeimbangannya. Karena itu pula ia akui di lain sisi ia berusaha untuk benar-benar menjauhi dari buku-buku pemicu adrenalin jihad dalam perspektif

---

<sup>97</sup> Wawancara pribadi dengan Muhammad Sofyan Tsauri, Depok Jawa Barat pada 07 Agustus 2021.

kelompok teroris tersebut. Dari bacaan dan kajian tertutup tersebut yang paling menarik disimpulkan oleh Muhammad Sofyan Tsauri bahwa ia sangat menyukai aspek jihadnya dan mati masuk surga. “Jikalau dulu di antara kita ada berlatar belakang sebagai preman misalnya, berani mati tapi dengan janji neraka kenapa kini kita harus takut mati dengan janji surga, tentu itulah yang lebih kita pilih dan cari sebenarnya.”<sup>98</sup>

Setelah semangat dan tekad bertambah kuat tertanam pada diri setiap *mujāhid*, barulah kemudian berlanjut pada materi persenjataan yang dimenti oleh seorang mentor khusus. Bersamanya diajarkan cara membuat bom, merakit senjata laras panjang dan pendek, cara membuat sabotase, cara menyergab musuh, taktik perang dan sebagainya dilatih. Berdasarkan pengalaman Omar Khaeri, pelatihan dasar dilaksanakan di Pamulang sementara untuk praktek lapangannya dikirim ke Aceh, di sini para *mujāhid* memperoleh pelatihan mental dan fisik yang lebih nyata di alam terbuka di pedalaman hutan Aceh. Namun terkadang dalam praktek lapangan ini mereka sekaligus praktek langsung baku tembak dengan pihak kepolisian RI, seperti Densus 88 dan Brimob.<sup>99</sup>

Setelah Omar Khaeri tertangkap dan mendekap di penjara sebab keterlibatannya dengan kelompok teroris itu. Bukan malah membuatnya insyaf tetapi justru membuatnya semakin kuat semangat militansinya. Hal ini disebabkan proses interaksinya bersama para tahanan teroris di dalam sel tahanan, bahkan menabahnya pengetahuannya bersama Aman Abdurrahman. Melalui Aman Abdurrahman inilah Omar kembali memperoleh pengetahuan tentang ajaran jihad yang lebih semakin agresif dan lebih berani.<sup>100</sup>

Sebab satu sel itulah hampir lebih banyak waktu Omar belajar dengan Aman, dari sinilah ia mulai berpandangan untuk mengkafirkan orang-orang yang tidak sepaham. Sebab muslim yang ada termasuk orang-orang yang beriman kepada *ṭāgūt*,

---

<sup>98</sup> Wawancara pribadi dengan Muhammad Sofyan Tsauri, Depok Jawa Barat, pada 07 Agustus 2021.

<sup>99</sup> Wawancara pribadi dengan Omar Khaeri, Depok Jawa Baratm pada 01 Maret 2022.

<sup>100</sup> Wawancara pribadi dengan Omar Khaeri, Depok Jawa Barat, pada 01 Maret 2022.

menyetujui berada dibawah kepemimpinan pemerintah *ṭāgūt*, yang tidak menjalankan sepenuhnya syariat Islam. Oleh sebab dari itu dalam kajiannya bersama Aman ini kemudian memunculkan ajaran *takfiriy*<sup>101</sup> terhadap pemerintah Indonesia yang dipandang tidak melaksanakan hukum sebagaimana hukum yang telah Allah Swt. turunkan kepada Rasulullah saw. Bahkan begitu kuatnya keyakinan dan pandangan tersebut, membuatnya lebih memilih melaksanakan shalat di dalam sel dan tidak mau shalat di mushalla atau di masjid lapas, sebab berpandangan itu adalah masjid *ḍīrar*, termasuk juga tidak ingin mengikuti program-program lain yang diselenggarakan oleh pihak lapas dalam rangka pembinaan narapidana dan sebagainya.<sup>102</sup>

Begitu ekstrimnya pemikiran Aman Abdurrahman, bahkan menurut Omar Khaeri, bahwa Aman Abdurrahman juga mengingkari dan mengkafirkan Osama bin Ladin dan Abdullah Azzam. Sebab Osama baginya telah bersekutu dengan menerima negosiasi bersama orang-orang kafir dalam perundingan antara kelompok Taliban dan PBB.<sup>103</sup>

Pengalaman lain dijelaskan Omar Khaeri, ketika ia menjadi buronan polisi hingga ke hutan belantara Propinsi Aceh. Ia menceritakan bahwa ia bersama teman-temannya berhari-hari bahkan pernah mencapai 3 minggu lamanya tidak menemukan makanan kecuali hewan liar hutan dan minum saja. Hingga badannya ketika itu pun jauh menurun dengan timbangan hingga mungkin 45 kg saja. Menelusuri hutan belantara, menelusuri sungai, laut, panas, hujan dan sebagainya kesusahan dialami dipelarian pedalaman Aceh, sampai-sampai kaki Omar Khaeri hancur sebab terkurung dalam sepatu selama berhari-hari dalam perjalanan yang panjang dan melelahkan tersebut, sebuah pengalaman yang cukup mengharukan namun mengagumkan.<sup>104</sup>

---

<sup>101</sup> Alhafidz Kurniawan, *Aman Abdurrahman Meyakini Pemerintah Haram Ditaati*, [https://www. Islami.co/aman-abdurrahman-meyakini](https://www.Islami.co/aman-abdurrahman-meyakini), Mei 2020; Aman Abdurrahman..., h. 23.

<sup>102</sup> Wawancara pribadi dengan Omar Khaeri, Depok Jawa Barat pada 01 Maret 2022.

<sup>103</sup> Penjelasan langsung dari Oamar, dalam wawancara pribadi bersamanya di Depok Jawa Barat pada 01 Maret 2022.

<sup>104</sup> Wawancara pribadi dengan Omar Khaeri, Depok Jawa Barat, pada 01 maret 2022.

Sebenarnya, selepas dari penjara Omar Khaeri sempat diajak untuk ikut serta dalam aksi bom Thamrin—termasuk dalam aksi ini ikut serta Amir Abdillah di dalamnya, namun Omar Khaeri tidak ingin untuk ikut serta lagi, tetapi justru malah ia mencoba menasehati teman-temannya yang akan melakukan aksi bom Thamrin. Nasehatnya kepada teman-teman tidak berpengaruh apa-apa, mereka tetap meneruskan rencana untuk melakukan bom Thamrin. Sebenarnya apa yang dialami oleh Omar Khaeri disini, sebagaimana ia ceritakan bahwa ia mendapatkan rentang waktu setelah tidak lagi bersama Aman Abdurrahman, ia pun bersama Muhammad Sofyan Tsauri, dan disinilah ia mengalami kembali perubahan pemikiran dari cara pikir Aman Abdurrahman yang lebih cenderung ke ISIS kepada cara pikir Muhammad Sofyan Tsauri yang sudah mulai sadar yang sebelumnya berpikir cenderung kepada al-Qaida.<sup>105</sup>

Sementara Amir Abdillah, melalui Saifuddin Zuhri ia mulai terekrut sebagai anggota kelompok aksi, dan melalui Saifuddin Zuhri juga ia mulai lebih mendalami lagi pemahaman tentang jihad dan *qitāl*. Teringat olehnya saat Saifuddin Zuhri menjelaskan surah al-Anfāl ayat 60 dan al-Taubah ayat 46, dikaitkan dengan persiapan diri untuk berjihad sejak dini. Penjelasan Saifuddin Zuhri ini sangat membuatnya tertarik yang dilengkapi contoh-contoh perjuangan para *mujahidin* di beberapa belahan negara, ditambah lagi rasa simpatik dengan pengalaman pendidikan yang meyakinkan sebagai seorang yang hafal Al-Qur'an dan memiliki prestasi belajar yang cukup baik hingga memiliki pengalaman belajar agama di Yaman. Dari pertemuan-pertemuan seperti ini pula, Amir Abdillah mendapatkan beberapa literatur terkait penjelasan tentang jihad tersebut.<sup>106</sup>

Amir Abdillah merupakan salah seorang pelaku aksi teror bom Marriott, ia mengakui baik sebelum maupun saat bergabung, belum pernah mempelajari Bahasa Arab, hingga apa yang ia pahami tentang ayat-ayat jihad dan *qitāl* serta istilah *ḥāgūt* adalah merupakan hasil belajar dari para tokoh di dalam kelompok aksi

---

<sup>105</sup> Wawancara pribadi dengan Omar Khaeri, Depok Jawa Barat, pada 01 Maret 2022.

<sup>106</sup> Wawancara pribadi dengan Amir, Depok Jawa Barat, pada 01 Maret 2022.

itu, termasuk juga pemahaman balas dendam atas warga sipil yang beridentitas sebagai warga Amerika dan sekutu, ditambah lagi penjelasan gerakan invasi militer Amerika dan sekutu kepada beberapa negara muslim di Timur Tengah. Inilah motivator besar selain baginya untuk bergabung dalam kelompok aksi ini, hingga besarnya rasa simpati membuatnya rela mengorbankan pekerjaan bahkan menggadaikan harta demi menyokong dana perjuangannya tersebut. Melalui kajian-kajian inilah, bersama Nurdin M. Top ia merasa tergugah untuk melakukan jihad aksi teror bom di Marriott yang merupakan salah satu target implementasi pemahamannya atas ayat-ayat jihad dan *qitāl*. Dalam pengakuannya di aksi ini Amir bukan berlaku sebagai pengantin, namun ia berperan banyak dalam hal survey lapangan, pembelian bahan peledak, perakitan hingga penggerak eksekutor aksi di lapangan.<sup>107</sup>

Selain belajar langsung kepada para ustaz di kelompok aksi, Amir Abdillah juga dibekali dengan berbagai literatur pendukung yang membantunya untuk dapat lebih menghayati pesan-pesan yang sesuai dengan *khittah* perjuangan kelompok aksi. Adapun literatur selain diperoleh dari para ustaz, sebagaimana teman-temannya ia juga membeli di beberapa toko buku. Adapun buku-buku tersebut antara lain seperti *al-walā' wa al-barā'*, seri-seri kitab tauhid karya Syaikh al-'Usayimin, Syaikh Bin Bāz dan berbagai literatur Timur Tengah lainnya.<sup>108</sup> Ini merupakan dukungan secara langsung dari internal teman kelompok yang dirasakan Amir dalam mengkaji dan mendalami pemahamannya tentang ayat-ayat jihad dan *qitāl*, meskipun dukungan itu secara langsung tidak ia rasakan dari keluarga. Ia termasuk satu dari sekian para eks narapidana teroris yang secara akademik keislaman kurang mahir, terkecuali ia memahami dari para ustaz-ustaz internal kelompok ini.<sup>109</sup>

Barulah muncul rasa bersalah setelah ia di penjara bertemu dan berinteraksi dengan pemikiran dan pemahaman lain tentang

---

<sup>107</sup> Wawancara pribadi dengan Amir, Depok Jawa Barat, pada 01 Maret 2022.

<sup>108</sup> Bin Bāz, *Faḍl al-Jihād wa al-Mujāhidīn*, diakses dari situs al-Imām bin Bāz, <https://binbaz.org.sa/articles/76>.

<sup>109</sup> Wawancara pribadi dengan Amir, Depok Jawa Barat, pada 01 Maret 2022.

ayat-ayat jihad dan *qitāl* itu. Di sini, selama 8 tahun di dalam tahanan ini, Amir Abdillah belajar banyak dengan beberapa ustaz, yang salah satunya ialah ustaz Ubed yang ia pandang telah merubah cara berpikrinya. Di sini tampak sekali perubahan yang terjadi dan dialami olehnya merupakan perubahan pengetahuan dan pemikiran disebabkan adanya interaksi sosial (*sociology of knowledge*) yang telah membangun perubahan pengetahuan tersebut.

Sedangkan Agus Supriyanto termasuk anggota kelompok aksi terorisme yang relatif berlatarbelakang keilmuan agama baik, bahkan ia berpengalaman pernah memperoleh pengetahuan sedikit tentang kaidah-kaidah penafsiran Al-Qur'an, ia peroleh dari pendidikan formal Madrasah Aliyah dan non formal Pondok Pesantren Hidayatullah Jogja, bahkan ia juga mendapatkannya di perguruan tinggi Islam swasta di kota Solo.<sup>110</sup>

Dari penuturan Agus Supriyanto—yang mengaku sebagai pengawal setia Abu Bakar Ba'asyir—bahwa ia sebelum bergabung dengan kelompok aksi ia sudah pernah membaca dan mengetahui ayat-ayat jihad dan *qitāl* tersebut, namun terasa biasa saja. Namun setelah di kelompok aksi, ia merasakan memperoleh pemahaman yang luar biasa sangat menarik baginya untuk ikut terus mengkajinya baik secara berkelompok dalam *halaqah* maupun ia membaca dan mengkajinya sendiri dari berbagai sumber literatur yang ia peroleh. Dalam kelompok aksi ini bahkan ia tidak hanya sekedar tertarik untuk mengkajinya, tetapi lebih dari itu ingin segera merealisasikan isi pesan terkandung yang ia pahami tersebut. Keinginan besar merespons dalam keinginan untuk melakukan aksi ini dirasakannya bertambah setelah ia mendengar dan menyaksikan video-video ceramah Usamah bin Laden dan Abdullah Azzam.<sup>111</sup>

Selain itu, untuk tokoh jihadis Indonesia, selain sebagai pengawal Abu Bakar Ba'asyir yang juga sekaligus sebagai guru yang telah banyak memberikan kajian tentang jihad kepadanya, Agus Supriyanto juga memperoleh penjelasan pemahaman

---

<sup>110</sup> Wawancara pribadi dengan Agus Supriyanto, Depok Jawa Barat, pada 01 Maret 2022.

<sup>111</sup> Wawancara pribadi dengan Agus Supriyanto, Depok Jawa Barat, pada 01 Maret 2022.

tentang ayat-ayat jihad dan *qitāl* itu dari ustaz Abu Rusyda. Sebagaimana ustaz Abu Bakar Ba'asyir menjelaskan QS. al-Mā'idah [5]: 44;

... وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ.

“...Barangsiapa yang tidak memutuskan menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang kafir.”

Ini dimaksudkan siapa saja yang tidak memakai hukum-hukum Allah ia termasuk orang-orang kafir, dan ini sangat jelas tentang apa yang beliau jelaskan dari ayat tersebut, bagaimana kita harus berinteraksi dengan sesama manusia dan bagaimana kita harus berinteraksi dengan Allah semua dijelaskan oleh ustaz Abu Bakar Ba'asyir, seorang tokoh figuran yang sangat menarik simpatik bagi kelompok, luar kelompok terlebih Agus Supriyanto sendiri. Dari itu semua tinggal menunggu waktu saja untuk merealisasikan perintah-perintah sebagaimana yang termuat dalam ayat-ayat jihad dan *qitāl* tersebut.<sup>112</sup>

Kemudian kata *kāfirūn* pada ayat di atas menurut pemahaman Agus Supriyanto yaitu orang-orang yang memerangi agama Allah, yaitu orang-orang yang murtad dan orang-orang yang memang secara identitas memang bukan seorang yang beragama Islam. Hingga jika meskipun ia mengaku muslim, tetapi masih memerangi agama Allah, maka orang tersebut tergolong telah murtad dan kafir, mereka inilah musuh Islam.<sup>113</sup>

Betapa kuatnya ketertarikan Agus Supriyanto dalam mengkaji ini, dapat diketahui dari kepemilikan koleksi terkait tentang jihad dan *qitāl*, baik berbentuk video rekaman maupun buku-buku dan artikel, yang sekarang masih tersimpan di Solo, terlebih di Solo buku-buku sejenis sangat mudah untuk diperoleh, bahkan khusus untuk buku karangan Abdullah Azzam Agus Supriyanto memiliki sekitar 15 buku koleksinya. Pada masa masih bergabung dengan kelompok aksi ini, ia mengakui sangat sering menonton dan membaca literatur tersebut. Dari sinilah ia memperoleh banyak pengalaman dan pengetahuan terkait tentang

---

<sup>112</sup> Wawancara pribadi dengan Agus Supriyanto, Depok Jawa Barat, pada 01 Maret 2022.

<sup>113</sup> Wawancara pribadi dengan Agus Supriyanto, Depok Jawa Barat, pada 01 Maret 2022.

ayat-ayat jihad dan *qitāl*, diperkuat lagi Agus Supriyanto juga secara mandiri berusaha untuk mencerna sendiri yang ia kaitkan dengan yang ia peroleh dari *ḥalaqah* kajian yang diikutinya.<sup>114</sup>

Agus Supriyanto, dalam upaya pemahaman ayat-ayat jihad dan *qitāl* ia juga melakukan kajian atas *asbāb al-nuzūl* ayat, selain juga berusaha memahami lebih lengkap lagi termasuk mengkaji aspek hukumnya. Serta juga berusaha mencari korelasi pemahamannya dengan aspek yang terkait, seperti ia memahami kata *al-ramyu* dengan makna tidak lagi melemparkan batu dari tangan, tetapi mepergunakan senjata api atau bom itu juga termasuk bagian dari pemahaman kata *al-ramyu* tersebut. Inilah yang kemudian dikenal dengan istilah '*amaliyyah* (aksi), bersiap dengan berbagai latihan penunjang pergerakan aksi.<sup>115</sup>

Menurut Agus Supriyanto ada beberapa langkah yang dapat dilalui untuk itu, yaitu *pertama* dengan cara mendekatkan diri kepada orang-orang yang memiliki kelebihan kualitas dan potensi keilmuan khususnya tentang jihad dan *qitāl*, *kedua* mengikuti kajian bersama mereka, *ketiga* membaca dan mengkaji sendiri buku-buku rujukan dan berbagai referensi lain yang terkait tentang jihad dan *qitāl* seperti yang melalui internet, VCD dan sebagainya, *keempat* bergabung sebagai tim kerja yang bertugas merealisasikan persipan negara Islam di Indonesia, menjadi negara yang benar-benar menerapkan syariat Islam, dan ini tiada lain kecuali hanya melalui jalur jihad.<sup>116</sup>

Sebelum bergabung ke dalam kelompok aksi terorisme, Zein Efendi aktif dalam kegiatan kelompok *ḥabā'ib* (orang-orang yang mengklaim diri sebagai keturunan Nabi Muhammad saw.), mengikuti kegiatan seperti *rātib al-ḥaddād al-'aṭṭās*. Dari sini ia bertemu salah seorang yang mengajaknya mengikuti kajian di kelompok Salafi, yang kemudian membawanya bertemu dengan Muhammad Sofyan Tsauri, yang mengajak Zein untuk mengikuti kajian-kajian *ḥalaqah* dan akhirnya bergabung dengan kelompok aksi terorisme ini. Selain bersama Muhammad Sofyan Tsauri,

---

<sup>114</sup> Wawancara pribadi dengan Agus Supriyanto, Depok Jawa Barat, pada 01 Maret 2022.

<sup>115</sup> Wawancara pribadi dengan Agus Supriyanto, Depok Jawa Barat, pada 01 Maret 2022.

<sup>116</sup> Wawancara pribadi dengan Agus Supriyanto, Depok Jawa Barat, pada 01 Agustus 2022.

Zein Efendi menceritakan bahwa ia juga mengikuti kajian-kajian yang diselenggarakan oleh Aman Abdurrahman, melalui Aman Abdurrahman ini juga ia memperoleh pemahaman tentang jihad dan *qitāl* yang lebih ekstrim, lebih memunculkan semangat untuk mengimplemen-tasikannya dalam bentuk aksi yang lebih nyata lagi, tidak sekedar pemahaman belaka.

Kesemua pemahaman tersebut kebanyakan diakui Zein Efendi diperoleh dari pengajian-pengajian *halaqah* Abdullah Sonata, Abu Bakar Ba'asyir dan juga dari situs-situs internet tentang jihad dan *qitāl*, seperti yang ia peroleh dari Sabiluna, Ali Gufran dan Imam Samudra, serta juga video-video penindasan dan penderitaan umat Islam, serta perjuangan-perjuangan mereka dalam mempertahankan dan memperjuangkan diri. Untuk buku-buku yang paling sering ia rujuk dalam membaca dan memahami ayat-ayat jihad dan *qitāl* adalah buku karangan Abdullah Azzam, Syekh al-Maqdisiy, Abu Bakar Ba'asyir dan Ali Ghufran alias Muchlas. Inilah yang menggugah semangatnya untuk terus mengkaji dan bahkan berkeinginan untuk mengamalkannya.<sup>117</sup>

Terlebih yang meyakinkan Zein Efendi adalah penjelasan dari para tokoh tersebut yang selalu merujuk pada Hadis dan Al-Qur'an, dijelaskan secara rinci satu persatu, membuat diri bertambah yakin akan keilmuan mereka. Terlebih ditambah penjelasan status mati syahid dengan janji surga dengan segala kenikmatannya, membuat dirinya berbulat tekad apapun yang terjadi ia selalu siap saja tanpa sedikitpun rasa takut dan khawatir. Bahkan kepada istri, ia juga sudah menyiapkan pesan khusus tersembunyi yang baru akan diketahui oleh istri setelah ia wafat nanti.<sup>118</sup>

Selain dari itu, Zein Efendi juga mengakui berbekal pemahaman utama dari para tokoh tersebut, jika dalam melakukan telaah dan pemahaman sendiri dari berbagai literatur—yang ia peroleh dari situs internet dan buku-buku serta artikel-artikel yang peroleh dari teman maupun dengan membeli—ditemukan kesulitan pemahaman, maka kembali

---

<sup>117</sup> Wawancara pribadi dengan Zein Efendi, Depok Jawa Barat, pada 01 Maret 2022.

<sup>118</sup> Wawancara pribadi dengan Zein Efendi, Depok Jawa Barat, pada 01 Maret 2022.

kepada para ustaz tersebut untuk mendapatkan penjelasan lebih lanjut.<sup>119</sup>

Kemudian, dalam menghadiri dan mengikuti kajian-kajian *halaqah*, Zein Efendi merasa tidak ada yang menjadi penghalang, sebagaimana teman-temannya yang lain. Pihak keluarga sama sekali tidak mengetahui aktivitasnya ini, sengaja terselubung dan rahasia bukan karena sebab rasa takut, tetapi lebih merupakan bagian dari strategi pergerakan aksi yang harus dilakukan secara rahasia. Begitu pula dengan masyarakat sekitar tempat tinggalnya, mereka sama sekali tidak mengenal sisi khusus dari pribadinya terkait keterlibatan sebagai anggota kelompok aksi terorisme, justru yang terlihat oleh masyarakat adalah Zein Efendi sebagai seorang yang baik, shaleh, pendiam dan sebagainya. Ketidaktahuan keluarga dekat dan masyarakat sekitar tentang aktivitasnya ini, membuatnya semakin merasa aman dan menjadi support secara tidak langsung atas apa yang ia pilih dan lakukan.<sup>120</sup>

Meski Amir Abdillah tidak mendapat dukungan langsung dari pihak keluarga, namun ketertutupannya dari keluarga atas segala aktivitasnya bersama kelompok aksi, menjadikan peluang tersendiri, potensi dukungan tidak langsung, berupa kondisi aman dari kemungkinan terbongkar dari ancaman penangkapan dan sebagainya, bahkan kepercayaan yang besar dari keluarga kepadanya merupakan bagian dari dukungan tidak langsung ini. Ketertutupan dan gerakan terselubung ini bagi mereka bukanlah disebabkan rasa ketakutan, melainkan merupakan bagain dari siasat perjuangan yang dilakukan secara *sirr* (rahasia).

#### **4. Implikasi Psikologis**

Selain itu, ajaran jihad juga dipahami oleh Muhammad Sofyan Tsauri dan teman-teman seperjuangannya melalui beberapa referensi pengetahuannya yang ia peroleh dari ceramah-ceramah *halaqah*. Seperti pemahaman-nya tentang mencintai orang tua, anak, istri, tempat tinggal, harta dan lainnya itu tidak boleh melebihi kecintaan kepada Allah, kecintaan kepada Allah

---

<sup>119</sup> Wawancara pribadi dengan Zein Efendi, Depok Jawa Barat, pada 01 Maret 2022.

<sup>120</sup> Wawancara pribadi dengan Zein Efendi, Depok Jawa Barat, pada 01 Maret 2022.

harus di atas segalanya, sebagaimana termuat dalam QS. al-Taubah ayat ke-24. Berbeda dengan perspektif para eks narapidana teroris tersebut, menurut al-Ṭabariy bahwa ayat ini berbicara dalam konteks hijrah Nabi Muhammad saw. bersama para sahabat, yang mesti rela meninggalkan apa yang mereka miliki demi perjuangan hijrah yang merupakan perintah Allah Swt., bukan perang sebagaimana yang dipahami oleh Sofyan dan teman-temannya.<sup>121</sup> Apa yang dipahami oleh Sofyan dan teman-temannya adalah sebab keterbatasan sumber yang ia peroleh dalam memahami.

Kemudian Sofyan juga mengakui, bahwa latar belakang ekonomi mereka termasuk salah satu penggerak tekad berani mati tersebut. Hal itu ia akui bahwa mayoritas mereka hidup latarbelakang ekonomi yang sederhana, serta pekerjaan dan penghasilan yang sekedarnya. Hingga itulah pula yang membuat mereka merasakan bahwa pilihan hidup yang sekedarnya tidak lebih menguntungkan daripada kematian yang mulia, dengan ganjaran yang jauh lebih menguntungkan. Tidak ada motivasi untuk hidup yang di dunia yang lebih lama, hingga inilah yang membuat kita semakin agresif untuk melakukan *'amaliyah-amaliyah* seperti itu. Hingga kita pun tidak lagi memperdulikan diri pada resiko mati sekalipun, sebab menunggu esok atau lusa pun kematian itu pasti juga akan menghampiri, berjuang mati dan tidak berjuang juga mati, berjihad mati dan tidak berjihad juga mati, kita tinggal memilih mau kematian yang seperti apa, jadi sama saja tuturnya. Di sini terjadi keterbalikan konsep pengaruh ekonomi, mereka tertarik bergabung bukan motif kepentingan mencari jalan keluar dari kesulitan ekonomi, tapi justru sebaliknya kesulitan ekonomi menjadi penggerak keberanian dan perubahan perilaku mereka semakin berani untuk mengimplementasikan pemahaman jihad. Keuntungan berjihad yang dijanjikan dalam pemahaman mereka jauh lebih menguntungkan daripada dunia dan seisinya. Inilah yang menunjukkan betapa faktor personal yang membangun pengetahuan manusia ikut berperan dalam menentukan pilihan sikapnya. Sikap seperti ini tidak hanya didominasi oleh

---

<sup>121</sup> Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabariy, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl 'Āyi al-Qur'ān*, Juz. XVIII, (Bairūt: Mu'assasah al-Risālah, 2000).

pemahaman mereka atas teks agama, tetapi ada banyak faktor berkaitan yang semakin mengkonstruksi pemahaman atas teks agama yang dipelajari. Hingga seseorang menjadi lebih religius atau sebaliknya dalam pembentukan identitasnya, bisa saja disebabkan oleh berbagai variabel struktural sosial dalam konteks-spesifik.<sup>122</sup>

Bermula dari mengikuti kajian *halaqah* terbatas dan membaca buku serta menyaksikan video perjuangan, Omar Khaeri semakin mendalami ajaran jihad ini. Secara khusus ia mulai belajar mendalam tentang makna jihad dalam perspektif kelompok ini, hingga berlanjut pada praktek penerapannya di lapangan. Termasuk di sini materi dipertajam dengan mengutip berbagai ayat-ayat Al-Qur'an, Hadis-hadis dan pendapat para ulama, yang menjadikan semangat jihadnya semakin mantap, bahkan ia sampai merasakan kehidupan dunia ini tiada artinya sama sekali daripada kehidupan akhirat.<sup>123</sup>

Seperti QS. al-Nisā' [4]: 5, dipahami bahwa berdiam diri dengan tidak mau ikut berjihad ke medan perang tidaklah lebih mulia daripada mereka yang terjun ke medan perang, oleh sebab itu tentu lebih memilih untuk berjihad demi kemuliaan tersebut. Selain itu mentor tersebut juga mengutip ayat-ayat lain seperti QS. al-Ḥajj [22]: 78, QS. al-Taubah [9]: 41 dan QS. al-'Anfāl [8]: 72. Ayat ini menurut Aman Abdurrahman merupakan kewajiban jihad tanpa terkecuali kepada seluruh muslim dewasa.<sup>124</sup> Dari sinilah Omar Khaeri mulai merasa semakin yakin dan terus terpaku pada semangat jihad tersebut, terlebih materi-materi penyemangat seperti ini disampaikan langsung berhadapan dengan seorang mentor yang secara psikologis membantu memberikan pemahaman yang lebih intensif dan fokus.<sup>125</sup>

Sementara dalam pengakuan Omar Khaeri, dalam cerita yang ia ketahui tentang teman-temannya yang diajak bergabung

---

<sup>122</sup> Lorne L. Dowson, *Granting Efficacy to The Religious Motives of Terrorists*, Vol. 15, Issue 6, Desember 2021, diakses pada 21 Juli 2022, melalui <https://www.jstor.org/stable/pdf/27090918.pdf>

<sup>123</sup> Wawancara pribadi dengan Omar Khaeri, Depok Jawa Barat pada 01 Maret 2022.

<sup>124</sup> Aman Abdurrahman, *ar-Risalah..*, h. 35.

<sup>125</sup> Wawancara pribadi dengan Omar Khaeri, Depok Jawa Barat, pada 01 Maret 2022.

dengan ISIS, bahwa untuk motif ekonomi bisa dikatakan juga ada, tetapi sangat tidak bisa dikatakan sebagai pendorong utama. Memang diakui diantara mereka ada yang mendapatkan tawaran memperoleh ganjaran rupiah senilai hampir 20 jutaan rupaian, jika bersedia di tugaskan untuk berjihad ke Suriah. Namun lagi-lagi itu tidak terlalu berpengaruh secara signifikan pada kebulutan keputusan diri, sebab uang yang 20 juta rupiah tersebut tidak pernah ada diterima, paling banyak sekitar 2-3 jutaan saja dan inipun tidak memutuskan semangat juang, diantar mereka ada yang tetap terus bersedia berjuang, namun ada juga yang lebih memilih untuk pulang karena merasa yang dijanjikan oleh ISIS tidak sesuai dengan kenyataan. Oleh sebab inilah pula ia memutuskan untuk tidak bertugas ke Suriah, Palestina, Afganistan dan lainnya.<sup>126</sup>

Bagi Omar Khaeri sendiri yang bergabung dengan kelompok teroris di Indonesia mengakui bahwa dirinya dengan semangat yang begitu kuat merasa tidak tergoyahkan dengan kondisi ekonomi keluarga kecilnya yang relatif mengalami kekurangan. Kondisi ini tidak terlalu membuatnya goyah meski sedikit ada kebimbangan namun yang ia rasakan selalu saja ada jalan keluar untuk memenuhi kebutuhan hidup sehari-hari anak dan istrinya. Selalu saja ada uang yang didapatkan untuk kemudian ia transfer ke istrinya, meskipun dengan jumlah yang tidak terlalu besar tetapi masih bisa mencukupi kebutuhan keseharian keluarga kecilnya yang ditinggal berjihad, bahkan termasuk ketika ia masih berada dalam tahanan, hal itu juga tidak menyulitkannya dan keluarganya. Demi menegakkan agama Allah ini, ia juga merasa tidak keberatan meninggalkan anak istri untuk pergi berjihad, sebab semangat jihad yang tertanam di dirinya lebih besar daripada kecintaan pada unsur dunia—itu yang ada dalam pikirannya ketika itu, ia juga selalu berpikiran semuanya diserahkan kepada Allah.<sup>127</sup> Suatu perspektif pemahaman yang berlebihan dalam beragama. Inilah yang disebut dengan istilah *al-guluw* (berlebihan) sebagaimana QS. al-Nisā’ [4]: 171 “janganlah

---

<sup>126</sup> Wawancara pribadi dengan Omar Khaeri, Depok Jawa Barat, pada 01 Maret 2022.

<sup>127</sup> Wawancara pribadi dengan Omar Khaeri, Depok Jawa Barat, pada 01 Maret 2022.

kamu melampaui batas dalam beragama.” Dan dalam salah satu hadis juga terdapat larangan *guluw* ini “jauhkanlah diri kalian dari *guluw* dalam beragama, karena sesungguhnya sikap *guluw* itu telah membinasakan orang-orang yang beriman sebelum kalian.”<sup>128</sup>

Dalam kajian-kajian *halaqah* ini ia memperoleh pemahaman tentang ayat-ayat jihad dan *qitāl* seperti QS. al-Taubah [9]: 41;

انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ 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.”

Dari sini ia mendapatkan pemahaman bahwa berjihad itu tanpa perlu mempertimbangkan segala waktu dan kondisi, kondisi mudah maupun sulit, kondisi lapang maupun sempit atau termasuk saat kondisi dalam peperangan maupun bukan. Jihad adalah kewajiban individual (*farḍ ‘ain*), dan menjadi tanggung jawab individu jika tidak melaksanakannya. Melalui komando seorang *amīr* (pemimpin kelompok), kapan pun diperintahkan bergerak untuk berjihad, maka saat itulah harus melaksanakan perintah jihad tersebut. Bahkan berdasarkan ayat ini pula, Zein Efendi memahami bahwa berjihad itu harus secara total, dengan rela mengorbankan harta, jiwa dan sebagainya.<sup>129</sup>

Mengikuti kajian ini, bagi Zein Efendi merupakan panggilan hati nurani, kesadaran yang lahir dengan sendirinya. Semakin ia mengikuti kajian-kajian *halaqah* tersebut, semakin besar pula semangat dan motivasi ia untuk terus mengikuti bahkan merealisasikan pemahaman tentang jihad dan *qitāl* tersebut. Menurutnya beserta teman-temannya yang lain, ketertarikan mereka untuk bergabung sama sekali bukan disebabkan kekurangan secara ekonomi, justru sebaliknya ia

---

<sup>128</sup> ‘Abd al-Lāh ibn ‘Abd al-Raḥman al-Waṭbān, *al-Guluw fī al-Dīn bayn al-Tafsīr wa al-Tabrīr*, (Riyād: Dār al-Muḥtasib, cet. I, 1438 H)

<sup>129</sup> Wawancara pribadi dengan Zein Efendi, Depok Jawa Barat, pada 01 Maret 2022.

bergabung dan ikut andil mengorbankan harta kekayaan yang ia miliki untuk menyokong perjuangan.<sup>130</sup>

Agus Supriyanto mengakui juga bahwa bersama Santoso, ia pernah bergabung merakit bom, meski kemudian ia lebih dispesialisasikan kepada keahlian menggunakan senjata api, senapan dan pistol. Agus Supriyanto mengaku ia pernah ikut dalam aksi tembak di Poso dan Aceh dengan sasarannya ialah orang-orang yang dipandanginya sebagai orang kafir serta para anggota polisi. Pemahaman tersebut dirasakan Agus Supriyanto sebagai pemahaman yang memuaskan dirinya, bahkan tidak sekedar paham tetapi juga memunculkan hasrat untuk merealisasikannya dalam bentuk jihad sebagai perlawanan bersenjata, dengan penuh kerelaan mengorbankan jiwa dan harta demi itu semua. Sebaliknya jika tidak mempelajari dan mengamalkan isi ayat-ayat jihad dan *qitāl* itu, maka kita tergolong mereka yang berdosa, dan kita juga menjadi merasa sangat terhina di hadapan Allah Swt.<sup>131</sup>

Agus Supriyanto, juga mengakui, bagaimana buku karangan Abu Jibril yang berjudul *rajul ṣāliḥ* begitu menggugahnya, dilengkapi dengan cover bergambarkan senjata api. Buku ini membuatnya bertambah semangat dan ingin segera merealisasikan apa yang telah ia pahami tersebut. Dari buku ini ia merasa dituntut untuk menjadi lebih sempurna lagi, kuat secara keilmuan dan juga kuat secara fisik.<sup>132</sup>

Mendalami dan mempelajari agama adalah kebutuhan dan menjadi suatu yang diwajibkan dalam berbagai perspektif muslim. tidak terkecuali termasuk tentang ayat-ayat jihad dan *qitāl* yang begitu menarik untuk dikaji dalam pandangan Muhammad Sofyan Tsauri. Hal ini sebab motivasi personal yang merasa butuh dan 'haus' akan pengetahuan agama pada diri eks narapidana teroris, adalah didorong oleh ajakan lisan dari mereka yang ditokohkan yang kemudian menggugah untuk terus rajin mengkaji dan membaca berbagai referensi rekomendatif dan terkait. Ditambah

---

<sup>130</sup> Wawancara pribadi dengan Zein Efendi, Depok Jawa Barat, pada 01 Agustus 2022.

<sup>131</sup> Wawancara pribadi dengan Agus Supriyanto, Depok Jawa Barat, pada 01 Maret 2022.

<sup>132</sup> Wawancara pribadi dengan Agus Supriyanto, Depok Jawa Barat, pada 01 Maret 2022.

lagi disupport oleh berbagai hadis-hadis seperti kewajiban untuk belajar kepada setiap individu muslim—padahal hadis ini lebih banyak yang menyangsikan validitasnya.<sup>133</sup>

### C. Faktor-faktor yang Melatarbelakangi Pemahaman Ayat-ayat Jihad dan *Qitāl* Eks Narapidana Teroris

Berdasarkan teori resepsi Hans Robert Jauss mengindikasikan bahwa perubahan dan pergeseran pemahaman atas teks, baik sastra maupun teks agama itu sangat dipengaruhi oleh banyak faktor yang melatarbelakanginya, itulah yang diistilahkan Jauss dengan *erwartungshorizont* (cakrawala harapan). Cakrawala harapan dimaksud berupa segala faktor internal dan eksternal, baik teks maupun pembaca, baik dunia teks maupun dunia pembaca. Namun pada kasus eks narapidana teroris ini, faktor eksternal tidak menjadi faktor yang mendominasi pergerakan pemahaman eks narapidana teroris atas ayat-ayat jihad dan *qitāl*, sesuai dengan yang diteorikan oleh Jauss bahwa teks itu hanyalah *leerstelle* (tempat terbuka), justru internal pembacalah yang kemudian mendominasi pemaknaan atas teks. Tetapi harus digarisbawahi bahwa faktor internal itu sendiri terbentuk melalui faktor-faktor eksternal pembaca dan dunia teks itu sendiri.<sup>134</sup>

Suatu pemahaman dan tindakan yang dimunculkan dari pemahaman teks tidak mungkin hadir dengan sendiri tanpa sebab yang menyertai, namun ia dapat terjadi dan hadir melalui berbagai faktor yang melatarbelakangi berkaitan satu dengan lainnya. Berdasarkan temuan penelitian ini dapat diklasifikasikan menjadi 2 (dua) faktor yang melatarbelakangi pemahaman eks narapidana teroris atas ayat-ayat jihad dan *qitāl*, yaitu faktor internal dan faktor eksternal, kedua faktor inilah yang antara satu dengan lainnya sangat berkaitan.

---

<sup>133</sup> Abū al-Ḥasan ‘Aliy ibn ‘Umar ibn Aḥmad ibn Mahdi ibn Mas‘ūd al-Dāruqūṭniy, *Aṭrāf al-Qarā’ib*, (Dār Ibn Ḥazm, 2007), Jilid 1, h. 492.

<sup>134</sup> Hans Robert Jauss, *Jamāliyyah al-Talaqqiy min Ajli Ta’wīl Jadīd li al-Naṣṣ al-‘Adabiy*, Penerjemah Rachid Banhaddou, (Kairo: al-Majlis al-A‘lā al-Šaqāfah, 2004), h. 99; Hans Robert Jauss, *Toward an Aesthetic of Reception*, (Minneapolis: University of Minnesota, 1993), h. 45.

## 1. Faktor Internal

Faktor-faktor personal ini merupakan faktor yang saling berkaitan dengan kedua faktor di atas. Sebagaimana Omar menjelaskan bahwa dia merasa sangat memiliki kepercayaan atas sesuatu yang dipahaminya baik melalui rutinitas pembacaan dan pemahaman pribadi maupun melalui kajian-kajian *halaqah* dan atau membaca dari berbagai literatur yang diperoleh dari beberapa teman pergerakan dan guru-guru *halaqah* serta dari video-video perjuangan yang menggugah rasa keberanian untuk melakukan berbagai aksi terorisme. Bagaimana tidak, sebab sebelum tergabung dalam kelompok aksi ini, sudah ada di dalam diri mereka kepercayaan pada kebenaran sumber rujukan utama yaitu Al-Qur'an yang bagi para anggota kelompok teroris yakni sebagai sumber otoritas agama yang tidak boleh disangkal. Ditambah lagi motif sebab janji keuntungan teologis yang diyakini dapat mereka peroleh dari upaya mendalami dan mengamalkan isi pesan Al-Qur'an yang mereka pahami tersebut.

Sebagaimana dalam penjelasan Zein Efendi saat mencoba menjelaskan QS. al-Taubah [9]: 41;

أَنْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ 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.”

Dengan pemahaman bahwa jihad di sini adalah kewajiban individual (*farḍ 'ayn*), tidak terkecuali untuk negara Indonesia yang tidak mengakui dan mempraktekkan hukum Islam, sebagaimana pernyataan Zein Efendi:

“Kondisi Indonesia amanpun kita tetap harus berjihad, ketika amir memerintahkan utk berjihad, disitulah kita punya kewajiban dalam keadaan kita merasa berat ataupun ringan dengan apa? dengan harta kita, jiwa kita dan lain-lain. Karena ayat inilah yang membuat kita tidak berani membantah.”

Di sini terlihat faktor internal motif teologis yang tertanam pada diri Zein Efendi yang meyakini kebenaran mutlak Al-Qur'an, membuatnya bertambah yakin tanpa ragu

untuk menerima pemahaman atas ayat tersebut. Ayat itu baginya merupakan sebuah perintah dan keajiban untuk berjihad, termasuk di Indonesia yang sedang dalam keadaan aman sekalipun. Di sini cakrawala harapan yang tertanam berupa keyakinan terhadap kebenaran mutlak Al-Qur'an telah terlebih dahulu menguasai diri Zein Efendi, hingga teks dipahami secara tekstual dan berimplikasi politis pada keinginan membuat perlawanan kepada pemerintah Indonesia.

QS. al-Taubah [9]: 41, ini dipahami menurut al-Sya'rāwiy dan al-Ṣābūniy, berkenaan peristiwa perang Tabuk yang terjadi antara umat Islam dengan pasukan Romawi pada abad ke-9 Maschi. Perintah perang ini bertujuan untuk membangkitkan semangat juang umat Islam ketika itu. Kata *khifāfan wa ṣiqāklan* merupakan pembangkit semangat atas kondisi Madinah saat bersamaan di musim panas hingga teramat memberatkan bagi pasukan muslim untuk berangkat menuju medan perang. Tidak seperti Zein Efendi, yang memahami ayat tersebut secara tekstual dan memposisikan pikirannya berada dalam lingkaran dominasi teologis buta.<sup>135</sup>

Selain motif teologis, ada juga motif politik yang lahir atas ketidakpercayaan kepada pemerintah dan kebijakannya yang tidak berpihak dan tidak menerapkan syariat Islam yang mereka pahami sebagai satu-satunya pedoman yang harus ditaati dan diterapkan dalam kehidupan bernegara dan bermasyarakat, yang kemudian dari pemahaman tersebut mereka klaim sebagai *ṭāgūt* yang pantas untuk dilawan, yang mereka pahami dari beberapa ayat Al-Qur'an, seperti dalam surah al-Baqarah ayat ke-256 dan 257, al-Nisā' ayat ke-51 dan al-Naḥl ayat ke-36 dan lainnya, Bagi mereka *ṭāgūt* tersebut hanya bisa dihilangkan dengan penguasaan politik, penguasaan pemerintahan demi jalan menuju penerapan sistem syariat Islam.

Perlawanan jihad itu tidak semata melakukan perlawanan dan perang atau membunuh orang yang berstatus

---

<sup>135</sup> Muḥammad Mutawalliy al-Sya'rāwiy, *Tafsīr al-Sya'rāwiy*, (Kairo: Akhbār al-Yaum, 1411 H), h. 5133; Muḥammad 'Alī al-Ṣābūniy, *Ṣafwah al-Tafāsīr*, (Bairut: Dār al-Qur'ān al-Karīm, 1981), h. 346-348.

kafir saja, tetapi para pejabat negara yang melakukan kerjasama dengan orang-orang kafir adalah tergolong menjadi orang yang pantas untuk dilawan dan diperangi. Sebab pemerintah yang seperti ini telah membuka jalan lebar untuk menjadikan negara sebagai negara kafir, yang menerapkan aturan kafir serta menjadi penyokong segala kebijakan yang menguntungkan bagi orang-orang kafir (*anṣār al-ṭāgūt*).<sup>136</sup>

“tentang *ṭāgūt* itu bisa kepada tentang hukum, negara, saya memahaminya orang-orang yang membuat UU contohnya DPR, karena di Indonesia ini DPRnya yang membuat UU dengan kesepakatan para anggotanya dan mengambil hukum yang bukan Allah tetapkan dalam al-Qur’an dan sunnah maka saya hukum negara Indonesia ini adalah *ṭāgūt*.” Demikian ungkapan Amir Abdillah.

Ketidakpercayaan dan klaim negatif yang berhubungan dengan aspek politik seperti itu, serta pembacaan atas teks-teks agama yang kental dengan warna politik (*political reading of the quran*) yang jika ditelusuri secara kesejarahan pada dasarnya telah ada sejak awal Islam. Ini dapat ditelusuri dari kesejarahan kasus *tahkīm* (*arbitrase*)<sup>137</sup> yang terjadi antara kelompok pembela Aliy ibn Abī Ṭālib dan kelompok pembela Mu‘āwiyah ibn Abī Ṣafyān. Pada kelompok Aliy yang dikenal dengan sebutan *Khawārij* tidak setuju pada sikap Aliy yang menerima *arbitrase* sebagai jalan keluar penyelesaian masalah persengketaan politik antar kedua belah pihak, yang kemudian terus berkembang memengaruhi pemahaman mereka terhadap teks Al-Qur’an, termasuk yang berkelanjutan pada klaim *takfiriy*, bahkan paham *takfiriy* berlanjut dengan pembunuhan Ali ibn Abī Ṭālib yang dilakukan oleh Abd al-Raḥmān ibn Muljan. Paham *takfiriy* ini juga ada dalam pemahaman kelompok aksi terorisme terhadap Al-Qur’an. Sebaliknya kelompok yang menyetujui keputusan Aliy dan sangat mencintai Aliy, juga melakukan penafsiran teks Al-Qur’an yang penuh dengan pengaruh faktor personal seperti motif, sikap dan

---

<sup>136</sup> Wawancara pribadi dengan Amir, Depok Jawa Barat pada 01 Maret 2022.

<sup>137</sup> Azra, *Pergolakan...*, h. 112-113.

kepercayaan yang besar kepada tokoh panutan.<sup>138</sup> Sebagaimana penafsiran QS. al-Naml [27]: 16, oleh Syi'ah Batiniyyah bahwa teks yang beredaksi “*Sulaiman mewarisi Daud*” adalah bermakna Aliy mewarisi Nabi Muhammad saw. “*anna al-'Imām 'Aliyyan waraṣa al-Nabiy fi 'ilmih*”.<sup>139</sup>

Dalam pengakuan para eks narapidana teroris, bahwa pemahaman mereka untuk kasus di Indonesia dipandang sebagai negara kafir adalah sebab tidak menerapkan hukum Islam secara utuh. Dengan mendasarkan argumentasi pada Hadis yang dibacakan, Muhammad Sofyan Tsauri mencohtohkan “*inna fir'aun wa hamān wa junūdahuma kānū khāfi'in.*” dan “*wa al-lazīna kafaru yuqātilūna fi sabīli al-tāgūt.*”<sup>140</sup> Ini menunjukkan cakrawala harapannya membentuk pemahaman tekstual ayat berdasarkan motif politik keinginan membentuk negara dengan system pemerintahan yang diimpikannya. Cakrawala harapan dengan motif politik ini juga dipengaruhi oleh interaksi sosial yang terjadi antara para eks narapidana teroris dengan beberapa orang yang mereka tokohkan dan termasuk interaksi mereka dengan berbagai sumber referensi digital dan non-digital, terlebih yang berbentuk video-video perjuangan kelompok jihadis di beberapa bagian negara timur tengah.<sup>141</sup>

Inilah yang menunjukkan betapa Al-Qur'an sangat memungkinkan untuk digiring pemahamannya ke arah kepentingan sesaat, bukan ke arah kepentingan kemaslahatan bersama yang jauh lebih dibutuhkan dan bermanfaat. Ditambah lagi adanya pandangan teologis yang melegitimasi kebenaran Al-Qur'an dan harus ditaati, membuat hadirnya banyak peluang bagi

---

<sup>138</sup> Nāṣir ibn 'Abd al-Karīm al-'Aql, *al-Khawāriḥ; Awwal al-Firāq fi Tārīkh al-Islām*, (Riyād: Dār Isybīliyā, 1998), h. 25-33. Jamileh Kadivar, *Exploring Takfir Ist Origins and Contemporary Use: The Case of Takfiri Approach*, (London: Sage, 2020), h. 4-9, diakses pada 12 maret 2022, dari journal.sagepub.com/home/cme.

<sup>139</sup> 'Aliy al-Ṣābūniy, *al-Tibyān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, (Pakistan: Matabah al-Busyrā, 2011), h. 125-126.

<sup>140</sup> Wawancara pribadi dengan Sofyan, Omar dan Agus, Depok Jawa Barat secara terpisah 07 Agustus 2021 dan 01 Maret 2022.

<sup>141</sup> David Paris, *Reception Theory: Philosophical Hermeneutics, Literary Theory and Biblical Interpretation*, (University of Nottingham, 1999), h. 166-167.

mereka yang memanfaatkannya untuk kepentingan penguat perspektif dan pemahaman Al-Qur'an yang mereka buat. Sebagaimana yang dikatakan Farid Esack mengutip pernyataan 'Aliy ibn 'Abī Ṭālib terkait QS. al-Nisā': [4]: 59, yang menganjurkan untuk selalu berpedoman kepada Al-Qur'an apalagi saat terjadi perselisihan di antara umat. Menurut 'Aliy bahwa "Al-Qur'an itu telah ditulis dengan sebenar-sebanarnya, tetapi ia tidak berbicara dengan lisannya, namun ia membutuhkan penafsir dan penafsirnya adalah manusia".<sup>142</sup> *Lcerstelle* (ruang kosong) dalam istilah Jauss di teori resepsinya, teks itu membutuhkan dan bergantung kepada pembacanya.<sup>143</sup> Berdasarkan pernyataan ini dapat dipahami bahwa jika Al-Qur'an sangat tergantung kepada penafsir yang mencoba memahaminya, ketika ia digiring kepada kepentingan, sangat berpotensi untuk dijadikan justifikasi pandangan sesaat yang bukan untuk kemaslahatan, maka kehancuranlah yang akan terjadi.

Selain itu, faktor motif identitas diri juga memberikan pengaruh pada pemahaman dan tindakan yang dilakukan oleh kelompok aksi terorisme. Mereka merasa bahwa selain Islam adalah musuh yang harus diperangi, sebagaimana mereka mengutip beberapa ayat Al-Qur'an yang mereka pahami sebagai justifikasi untuk memerangi orang-orang yang mereka klaim sebagai orang kafir, bahkan termasuk umat Islam yang bersekutu dan pemerintah yang tidak menjalankan syariat Islam juga mereka klaim sebagai kafir dan harus diperangi. Identifikasi kelompok ini berdampak pada diskriminasi kelompok, yaitu munculnya rasa suka yang berlebihan pada kelompoknya sendiri (*ingroup favoritism*) dan sebaliknya sangat membenci kelompok lain (*outgroup derogation*).<sup>144</sup> Ini sangat terbaca dari pendapat mereka yang memahami bahwa langkah awal untuk mengaplikasikan kalimat tauhid saja

---

<sup>142</sup> Esack, *Qur'an Liberations...*1997.

<sup>143</sup> Hans Robert Jauss, *Jamaliyyah al-Talaqqiy min Ajli Ta'wil Jadid li al-Naṣṣ al-Adabiy*, Penerjemah Rachid Bahaddou, (Kairo: al-Majlis al-A'lā al-Šaqāfah, 2004), diakses pada 21 Agustus 2022, melalui <https://www.noor-book.com/cn/cbook-pdf>

<sup>144</sup> Henry Tajfel & John Turner, *An Integrative Theory of Intergroup Conflict, The Social Psychology of Intergroup Relation*, (Monterey, CA: Brooks-Cole, 1979), h. 96-97.

harus terlebih dahulu kufur kepada *ṭāgūt*, *kufur* kepada *ṭāgūt* menjadi syarat utama untuk memperoleh status mukmin, sebagaimana QS. al-Baqarah ayat ke-256. “Kita tidak bisa disebut sebagai seorang muslim, kalau kita nggak *yakfur bi al-ṭāgūt*, *lā ilāha illa al-lāh* itu harus *yakfur* dulu, kafir dulu ke *ṭāgūt* baru mengesakan Allah, maka *yakfur bi al-ṭāgūt wa yu’min bi al-lāh*.” Dan kata *ṭāgūt* di sini dipahami mereka sebagai negara yang tidak menerapkan hukum Islam, dan mereka yang menjalankan hukum tersebut yaitu para pejabat pemerintahannya adalah termasuk sebagai *ṭāgūt* dimaksud.<sup>145</sup> Menurut Ibnu ‘Asyūr, ayat tersebut dimaksudkan sebaliknya bentuk penghormatan kebebasan memilih bagi mereka yang berbeda keyakinan. Meski ayat ini turun setelah kemenangan umat Islam atas mekkah (*fath Makkah*), justru ayat ini sebaliknya dipahami oleh Ibnu ‘Asyūr menjadi pencabutan izin perang atas nama agama, tetapi sebaliknya toleransi atas keberbedaan keyakinan dan menghargai bagi mereka yang berbeda keyakinan tanpa memaksakan serta melindungi hak mereka yang ingin memilih Islam namun ditekan dan terproteksi.<sup>146</sup>

Nilai-nilai perjuangan yang menginginkan tegaknya syariat Islam di muka bumi, termasuk tidak terwujudnya nilai keadilan dan ketimpangan sosial di tengah masyarakat yang mereka rasakan. Membuat apa yang mereka pahami dari ayat-ayat jihad dan *qitāl* tersebut menjadi sebuah keharusan untuk direalisasikan, sebagai kewajiban yang dibebankan kepada mereka dengan jalan jihad yang dimanifestasikan dalam tindakan perlawanan dalam bentuk kekerasan kepada pemerintah dan aparatnya. Inilah yang menurut Gurr sebagai penyebab dasar tindakan kekerasan, sebagai efek dari pemahaman dan persepsi tentang sesuatu yang hilang, yang ia diistilahkan dengan *relative deprivation* (deprivasi relative). Deprivasi relative ini terjadi karena adanya rasa kecewa yang

---

<sup>145</sup> Wawancara pribadi dengan Agus Supriyanto alias Farel dan Muhammad Sofyan Tsauri, Depok Jawa Barat pada Maret 2022.

<sup>146</sup> Ibnu ‘Asyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, (Tunisia: Dār Suḥn li al-Naṣr wa al-Tawzī’, 1969), Vol. 3, No. 5, h. 25-26; Muḥammad ‘Abd al-Mun’im al-Jamāl, *al-Tafsīr al-Farīd li al-Qur’ān al-Majīd*, (Kairo: Majma’ al-Buḥūs al-Islāmiyyah, 1970), h. 256.

disebabkan tidak tercapainya nilai yang diharap tersebut (*value expectations*).<sup>147</sup>

Interpretasi yang dibangun oleh kelompok aksi terorisme atas ayat-ayat Al-Qur'an tersebut dapat dikatakan merupakan interpretasi yang dipengaruhi oleh berbagai kepentingan yang mengitarinya. Interpretasi teks agama tersebut dibingkai dengan perasaan dan pikiran seseorang atau sekelompok orang yang dipengaruhi oleh kepentingan diri atau identitas kelompok sebagai *muslim*, *kāfir* atau *syuhadā'*. Terlebih dalam satu organisme kelompok terbangun fanatisme kesatuan, persaudaraan dan kecintaan kepada internal dan sebaliknya kebencian kepada kelompok eksternalnya. Inilah yang disebut dalam teori identitas sosial sebagai *ingroup favoritism* dan *outgroup derogation*.<sup>148</sup>

Model reinterpretasi secara kognitif seperti ini yang dipengaruhi kondisi riil ketimpangan sosial dan memanfaatkan ajaran agama dengan proses *eufemistis* (penghalusan bahasa) menjadikan suatu yang dipandang tercela menjadi terhormat. Sebagai contoh apa yang dilakukan oleh para anggota kelompok teroris ini yang melakukan bom bunuh diri dengan memaknai lebih jihad dan mati *syahīd*. Perubahan kognitif dengan pembenaran moral yang *eufemistis* (bersifat melembutkan) ini merupakan mekanisme psikologis yang efektif untuk meningkatkan tindakan destruktif. Sebab restrukturisasi moral ini tidak hanya untuk menghindari dari penghalang diri tetapi juga melibatkan persetujuan diri sendiri dalam melaksanakan tindakan yang destruktif tersebut. Hingga apa yang dulunya secara moral dikenal sebagai suatu yang tercela, kini berubah menjadi suatu yang bermoral, terhormat dan membanggakan atas prestasi destruktif tersebut.<sup>149</sup>

---

<sup>147</sup> T.R. Gurr, *Why Men Rebel*, (Princeton NJ: Princeton University Press, 1970), h. 24-29.

<sup>148</sup> H. Tajfel and J. Turner, *an Integrative Theory of Intergroup Conflict: The Social Psychology of Intergroup Relation*, (Monterey, CA: Brooks-Cole, 1979), h. 96-97.

<sup>149</sup> Albert Bandura, *Mechanism of Moral Disengagement*, dalam Walter Reich (ed.), *The Origin of Terrorism: Psychologies, Ideologies, Theologies State of Mind*, Cambridge university Press, 1990, h. 161-191; diakses melalui <https://www.cambridge.org/core/search>, pada 21 maret 2022; Albert Bandura, *Mechanism of Moral Disengagement in The*

Sebagaimana ditulis McPhail, tentang kekerasan individual dan kolektif, bahwa jika sudah terbangun norma-norma baru dalam suatu kelompok serta *groupthink* terhadap ideologi menjadi sebuah keyakinan, maka akan menjadi destruktiflah kekerasan tersebut. Sepertinya deindividuasi (keinginan menjadi yang berbeda dengan orang lain dalam beberapa hal) telah terjadi pada diri anggota kelompok aksi terorisme ini, yang merupakan dampak dari konformitas yang terbangun di dalam kelompok. Hingga gerakan dan aksi yang dilakukan pun menyebabkan mereka merasa anonim, terhindar dari konsekuensi dan tanggungjawab.<sup>150</sup>

Dengan mengatasnamakan kecintaan kepada agama dan Tuhan, menjadi sangat memungkinkan bagi kelompok aksi terorisme yang berpandangan demikian, berbuat agresi kepada pihak lain dengan menyandarkan dan melemparkan tanggungjawabnya kepada Tuhan. Dari itu dapat dipahami secara psikologis bahwa kekerasan seperti yang dilakukan oleh kelompok aksi terorisme ini merupakan depresi relatif yang dihubungkan dengan pemahaman teks agama, yang tumbuh berproses dari kekecewaan dan kegagalan yang berakibat kepada lahirnya rasa kebencian yang membabi buta, konfrontasi kepada penguasa yang berlanjut kepada penghapusan sistem dan penggulingan penguasa yang dipandang tidak berperikemanusiaan.<sup>151</sup>

---

*Exercise of Moral Agency*, dalam *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 71, No. 2, 1996, h. 364-372, diakses melalui <https://psycnet.apa.org/search/display>, pada 21 Maret 2022.

<sup>150</sup> C. McPhail, *The Dark Side of People: Individual and Collective Violence in Riots*, *Sociological Quarterly*, Vol. 35, No. 1, 1994, h. 22-23, diakses melalui <https://www.researchgate.net/publication/247237042>, pada 21 Maret 2022; ‘Abd al-Ḥaq Mujiṭānah, *Maḥmū al-‘Anf al-‘Ijtīmā’ fī al-Buḥūṣ al-Susiyūlujīyah bayn al-Ṭarḥ al-‘Ilmiy wa al-Ṭarḥ al-Idiyūlujīyah*, *al-Majallah al-‘Ilmiyah li Jāmi’ah al-Jazā’ir*, Vol. 6. No. 1, [https://www.univ-alger3.dz/wp-content/uploads/2019/02/Vol6\\_Num1\\_Art6.pdf](https://www.univ-alger3.dz/wp-content/uploads/2019/02/Vol6_Num1_Art6.pdf), diakses pada 20 Juli 2022.

<sup>151</sup> Ehud Sprinzak, *The Psychopolitical Formation of Extreme Left Terrorism in a Democracy: The Case of The Weathermen*, dalam

Perintah memahami pesan yang termuat di dalam Al-Qur'an itu muncul dari Al-Qur'an sendiri, sebagaimana dalam QS. Yūṣuf [12]: 2 dan QS. al-Zukhruf [43]: 3;

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

“Sesungguhnya Kami menurunkannya berupa Al Qur'an dengan berbahasa Arab, agar kamu memahaminya.”

إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

“Sesungguhnya Kami menjadikan Al-Qur'an dalam bahasa Arab supaya kamu memahami(nya).”

Dan untuk memahaminya Al-Qur'an tidak membuat kelas pembeda siapa saja yang dikategorikan sebagai pihak yang berhak dan paling berhak untuk menjelaskannya. Namun dengan posisi Al-Qur'an yang sangat strategis serta ketidakpastian penentuan mereka yang berhak atas tafsirnya, berkonsekuensi lain memunculkan perebutan di kalangan umat sebagai orang yang paling berhak untuk menafsirkannya, yang kemudian memunculkan sikap otoritarianisme tafsir Al-Qur'an.<sup>152</sup>

Posisi sentral dan strategis ini diakui oleh Quraish Shihab menjadikan ada banyak individu dan kelompok yang berlebelkan Islam, kemudian menjadikan Al-Qur'an dalam posisi strategis tersebut untuk dijadikan rujukan argumentasi, baik sebagai penolak ide lain atau mempertahankan ide sendiri dan kelompok.<sup>153</sup>

## 2. Faktor Eksternal

Jika memotret dari teori *social-psychology* William McDougall,<sup>154</sup> dikatakan bahwa suatu perilaku maupun

---

*the Origin of Terrorism*, Walter Reich (ed.), Cambridge University Press, 1990, diakses pada 21 Maret 2022.

<sup>152</sup> Farid Esack, *Al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme: Membebaskan Yang Tertindas*, Terj. (Bandung: Mizan, 2000), h. 29.

<sup>153</sup> Quraish Shihab, *Posisi Sentral...*, h. 136.

<sup>154</sup> Francesca Flood, *Social Psychology of Organization*, DOI:10.1007/978-3-319-31816-5\_3059-1, dipublikasikan pada 05 Juli 2022 di <https://www.researchgate.net/publication/313793130>; William McDougall, *An Introduction to Social Psychology*, (London: Methuen, 2001), h. 180; diakses dari <https://socialsciences.mcmaster.ca/econ/ugcm/3113/mcdougall/socialpsy>

pemahaman itu dapat dipengaruhi oleh faktor eksternal diri seseorang. Faktor eksternal ini dimaksud tidak lagi hanya dengan pola interaksi antar personal individu dan atau group, tetapi interaksi sosial di sini sudah mengalami perkembangan pola interaksi yang lebih kompleks lagi. Selain interaksi langsung tersebut, interaksi ini bisa saja dalam pola interaksi dengan media, baik cetak maupun audio-visual.

Sebagaimana pernyataan para eks narapidana teroris di atas, yang memiliki lebih dari satu sebutan nama seperti Sofyan, Omar, Farel, Amir dan Zein bahwa mereka mengalami berbagai perubahan pemahaman dan perilaku yang sangat dipengaruhi oleh lingkungannya baik secara langsung maupun tidak. Namun perubahan tersebut tidak dengan serta merta terjadi dalam setiap bentuk dinamika sosial sekitar yang dialami.

Ada dua faktor eksternal yang berperan terhadap perubahan pemahaman dan perilaku mereka, antara lain situasional dan interaksi sosial, inilah bagian dari cakrawala harapan (*erwartungshorizont*) yang disitilahkan Jauss yang mengitari diri para eks narapidana teroris dalam memahami Al-Qur'an, ayat-ayat jihad dan *qitāl*. Hingga tidak semua setiap kali ia berhadapan dengan faktor situasional, ia lalu berubah secara pemahaman dan perilaku, tetapi faktor interaksi sosial juga yang ikut berperan dalam merubahnya.

Ketidaktahuan dan kepercayaan besar yang dimiliki istri terhadap semua aktivitas mereka, membuat diri mereka menjadi semakin leluasa dengan situasi yang aman dari kecurigaan orang terdekat, sebagai contoh yang dikatakan Sofyan:

“Mereka sebagai orang yang taat sama suami, ya apa yang suami kerjakan dianggapnya itu ya kebaikan juga buat mereka. Kebaikan buat agama, kan mereka taunya kita ini aktivis dakwah, dia gak membayangkan kalo kita bakalan mati, berurusan dengan hukum. Dia nganggapnya ini urusan dakwah. Mereka tau aktifitas saya, tapi tidak tau kayak

---

[h.pdf](#); pada 25 juli 2022; Edward Alsworth Ross, *Social Psychology: an Outline and Source Book*, (New York: Macmillan, 1908).

saya punya senjata, punya peluru, saya bergabung dalam aksi perampokan dan sebagainya.”<sup>155</sup>

Di sini faktor situasional sangat berperan terhadap Muhammad Sofyan Tsauri dan lainnya, mereka menjadi sangat lebih kreatif dan leluasa dalam mengkaji dan memahami ayat-ayat jihad dan *qitāl*, berperilaku dan menghadirkan pemahaman tersebut di tengah kehidupan. Hal ini disebabkan situasi lingkungan sekitar sangat memberikan peluang besar bagi mereka untuk bersikap dan berperilaku, tidak ada yang mencurigai apalagi melarang. Bagaimana tidak, sebab para istri sangat memberikan kepercayaan besar atas yang dilakukan oleh suami mereka, tanpa kecurigaan sedikit pun. Hal ini tentu secara situasional membuat Sofyan dan para eks narapidana teroris lainnya menjadi lebih leluasa dalam berpikir dan bertindak. Kelayakan dan ketidaklayakan situasi menjadi salah satu faktor situasional yang memberikan pengaruh kepada seseorang dalam berpikir dan bertindak. Mengadopsi teori *behavioral appropriateness* Bouffard dan Frederiksen tentang faktor situasional yang memengaruhi seseorang dalam bertindak, bahwa situasi sekeliling sangat mendukung menjadikan seseorang bertambah meningkat dorongannya untuk melakukan sesuatu dalam bentuk pemikiran ataupun perilaku. Karena itu, baik Sofyan maupun lainnya menjadi semakin percaya diri dan menjadi merasa sangat leluasa dalam bertindak, tidak ada halangan, tidak ada penghambat kelayakan mereka dalam berpikir dan berperilaku (*behavior inappropriateness*).<sup>156</sup>

Begitu pula yang dirasakan oleh eks narapidana teroris lainnya seperti Omar Khaeri, Amir Abdillah, Agus Supriyanto, dan Zein Efendi yang merasakan situasi aman

---

<sup>155</sup> Wawancara pribadi dengan Muhammad Sofyan Tsauri, Depok Jawa Barat pada 07 Agustus 2021.

<sup>156</sup> Richard H. Price and Dennies L. Bouffard, *Behavioral Appropriateness and Situational Constraint as Dimensions of Social Behaviors*, Vol. 30, No. 4, (Bloomington: Journal of Personality of Social Psychology, 1974), h. 581; Manjul Gupta, *Social Network Behavior Inappropriateness*, (Florida: Florida International University, 2021), diakses pada 27 Pebruari 2022, dari <https://www.emerald.com/insight/0959-3845.htm>.

karena sebab kemungkinan penolakan dari semua orang terdekat mereka. Hingga dengan leluasa mereka mengikuti kajian-kajian ayat jihad dan *qitāl* dalam *ḥalaqah-ḥalaqah* tersembunyi mereka.

Selain itu faktor situasional di atas, faktor interkasi sosial juga dapat menjadi faktor yang melatarbelakangi perubahan pemahaman para eks narapidana teroris. Hal ini dapat diketahui dari penjelasan yang disampaikan oleh Sofyan, ia mengakui bahwa ia adalah seorang anggota Kepolisian Republik Indonesia (Polri) yang ikut bergabung dalam kelompok aksi terorisme ini, mulai sejak sebelum ia berstatus sebagai anggota Polri hingga berstatus sebagai anggota Polri. Faktor interaksi sosial pertama yang dialami Sofyan adalah interaksi dengan lingkungan keluarga. Ini dapat diketahui dari beberapa penjelasan Sofyan sejak masa kecilnya sudah terbiasa dengan didikan militansi oleh ayahnya yang juga seorang anggota Polri. Nilai disiplin dan keberanian yang diajarkan orang tua telah secara bawah sadar diserap Sofyan dalam perspektif yang berbeda yang kemudian membangun sikap militansi ke arah negatif. Sebagaimana pengakuan Sofyan bahwa ia:

“Bergabung dengan jaringan itu tahun 2005 usia sekitar 27 tahun. Tapi sebelum saya jadi polisi saya sudah bergabung ke militan, kelompok-kelompok tarbiyah ya, karena dulu belum ada partai keadilan sekitar tahun 1993. Tinggal di asrama, ditanamkan harga NKRI mati, yang lain mati harga gak ada jaminan juga selamat dari doktrin-doktrin begitu. Abang saya brimob lagi, sekarang sudah di lantasi Polda Metro Jaya.”<sup>157</sup>

Selain interaksi sosial antar individu dan kelompok atau antara kelompok dengan kelompok, yang kemudian terbangun komunikasi aktif secara lisan serta mampu membawa mereka pada pergeseran pemahaman dan perilaku. Namun terjadi juga interaksi sosial-literal dalam bentuk pertemuan dengan berbagai referensi, seperti buku, artikel, video dan lain-lain, sebagaimana pengakuan sebagian eks narapidana teroris yang

---

<sup>157</sup> Wawancara pribadi dengan Muhammad Sofyan Tsauri, Depok Jawa Barat pada 07 Agustus 2021.

mengaku memperoleh pemahaman dari buku-buku Syekh Abdullah Azzam dan Aman Abdurrahman yang dibeli di toko-toko buku seperti toko buku al-Hikmah.

Sebelum bergabung, Sofyan telah berinteraksi awal dengan beberapa orang dari salah satu partai politik di Indonesia. Sejak tahun 2005 ia sudah sering mengikuti *liqā'*, *ḥalaqah*, yang kemudian melalui interaksi beberapa orang di dalamnya ia mulai mengenal buku-buku *tarbiyah jihādiyah* karya Abdullah Azzam. Bahkan hampir setiap hari Muhammad Sofyan Tsauri selalu meluangkan waktu membaca buku-buku tersebut. Terkecuali setelah tidak bergabung lagi dengan kelompok aksi terorisme, barulah buku-buku tersebut jarang disentuhnya untuk dibaca. Hal ini diakuinya, dengan alasan adanya kekhawatiran pada dirinya yang dapat saja kembali bergejolak setelah kembali membacabaca buku tersebut, termasuk apalagi rekaman ceramah para tokoh yang mereka kagumi seperti Agus Sujatmiko, Nurdin M. Top, Aman Abdurrahman, Abu Bakar Ba'asyir dan sebagainya.<sup>158</sup>

Ini membuktikan bahwa selain faktor sosial yang langsung antar individu dengan individu atau individu dengan kelompok atau kelompok dengan kelompok, namun interaksi sosial yang tidak langsung antar individu dengan literasi sebagaimana interaksi mereka dengan berbagai referensi bacaan maupun video juga dapat membangkitkan dan membangun perspektif seseorang atas suatu objek yang membuatnya akan sangat mungkin muncul berbagai perspektif dan pandangan, terlebih referensi tersebut bersumber dari tokoh yang dielu-elukan. Oleh sebab itu wajar pula jika Karl Mark mengatakan bahwa semua pengetahuan dibentuk oleh lingkungan sosial dan hanya dapat dipahami dalam hubungannya dengan situasi sosial tersebut.<sup>159</sup>

Hal ini berlaku juga pada eks narapidana teroris lain seperti Omar yang sebelumnya tidak mengenal kajian-kajian

---

<sup>158</sup> Wawancara pribadi dengan Muhammad Sofyan Tsauri, Depok Jawa Barat pada 07 Agustus 2021.

<sup>159</sup> Teori Mark ini dikembangkan oleh Karl Mannheim dengan istilah *the sociology of knowledge* (sosiologi pengetahuan) dan dilanjutkan oleh Jurgen Habermas. Gorrington team, *Political Readings of Scripture, the Cambridge Companion to Biblical Interpretation*, John Barton (ed.), (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), h. 69.

yang mengarah pada aksi kekerasan, namun setelah bergabung dengan gerakan aksi ini serta aktif dalam pertemuan-pertemuan khusus kajian dan membaca berbagai literatur serupa, ia pun mengalami perubahan pemahaman dan perspektif. Sepandangan dengan perspektif Stuart Hall bahwa audiens itu dapat memaknai dan memilih makna secara selektif dari sebuah teks berdasarkan aspek sosial dan juga aspek budaya yang dimilikinya.<sup>160</sup> Sebagaimana yang disadari Omar Khaeri berdasarkan pengakuannya bahwa awal mulai tergabung dalam kelompok aksi terorisme ini bermula dari sebuah kegiatan kajian-kajian keagamaan yang beristilah *halaqah* yang dikenalkan oleh saudara kandungnya. Meskipun ia merasakan keanehan atas tawaran saudara kandungnya yang mengajak mengikuti kajian namun mengawalinya dengan komitmen kesiapan; “saya juga ditanya, siap gak? kalo siap, nanti kita ikut, kita ajak ngaji, saya pikir ngaji aja pake butuh persiapan, orang dulu kita, background kita NU, dulu bacaan kita dulu *ihyā’ ‘ulūm al-dīn, tanbīh al-gāfilīn.*”<sup>161</sup>

Di sini *Sociology of knowledge* juga ikut berperan dalam perubahan pemahaman teks ayat-ayat Al-Qur’an yang bertema tentang jihad dan *qitāl* oleh para eks narapidana teroris. Perhatikan saja dari pengakuan mereka lainnya, sebagaimana Sofyan dan Omar, yang mengakui bahwa di antaranya QS. al-Baqarah ayat ke-190-191 dan 216, al-Taubah ayat ke-24, al-Ḥajj ayat ke-39, ayat-ayat ini merupakan ayat-ayat *qitāl*, yang dipahami olehnya secara tekstual, menjadi motivasi aksi yang mampu membuat diri menjadi semakin berani tanpa rasa takut pada kematian, justru sebaliknya kematian yang disebabkan itu menjadi alasan untuk memperoleh tingkatan *syahīd*. Lebih dari itu, bahkan bagi mereka jihad di Indonesia dalam bentuk perlawanan fisikpun merupakan perintah kewajiban bagi individu (*farḍ ‘ain*), sebab di sini umat Islam yang tertangkap dan ditahan harus dibebaskan, jika pun tidak maka dengan mengadakan aksi-aksi teror diharapkan tuntutan mereka tercapai

---

<sup>160</sup> Bertrand & Hughes, *Media Research: Audiences, Institution, Text*, (Palgrave Macmillan, 2005), h. 39.

<sup>161</sup> Wawancara pribadi dengan Omar Khaeri, Depok Jawa Barat pada 01 Maret 2022.

sekaligus sebagai bentuk perlawanan atas ketidaksetujuan pada hukum yang bukan bersumber dari syariat Islam.<sup>162</sup>

Pada QS. al-Taubah ayat ke-24, sebagaimana Farel, Omar dan Sofyan memahami bahwa jihad itu adalah bagian dari kecintaan pada Allah dan Rasul-Nya yang mengatasi segala cinta daripadanya, termasuk rasa cinta kepada anak, istri, orang tua dan harta. Hal ini diperkuat Sofyan dengan pemahaman adanya 70 peristiwa kesejarahan perang di masa kenabian, dari 70 perang tersebut yang Nabi Muhammad ikut serta ada 27 kali peperangan (*gazwah*) dan 43 kali yang Nabi tidak ikut serta (*sariyyah*),<sup>163</sup> melalui kesejarahan ini pula disimpulkannya bahwa rata-rata dalam setiap dua bulan di masa kenabian terjadi peperangan. Dengan perspektif ini pula mereka berkaca menjadikan perang merupakan bagian dari jalan dakwah dalam Islam, bahkan Sofyan menambah kesimpulan justru haji yang dilaksanakan Nabi Muhammad hanya sekali tetapi jihad perangnya hingga 70 kali, sebab itulah harus meneladani Nabi untuk berani dan tidak takut untuk berperang. Sebagaimana dikatakan Sofyan “Ayat-ayat jihad itulah yang menjadi motivator kita supaya tidak tamak dengan dunia karena membuat kita semakin mapan/sulit ninggalkan dunia, kita disibukkan dengan perniagaan hingga *ḥubb al-dunyā* (cinta dunia) tapi takut mati.”<sup>164</sup>

---

<sup>162</sup> Perbandingan jumlah *gazwah* dan *sariyyah* ini entah dari mana sumber nya, Sofyan juga tidak dapat menyebutkan sumber rujukan apalagi detail sumber rujukan. Wawancara pribadi dengan Omar Khaeri, Depok Jawa Barat pada 01 Maret 2022.

<sup>163</sup> Entah dari mana sumber yang diperoleh, kecuali ia mengatakan dari yang ia pelajari dari beberapa majlis *ḥalaqah* ketika dikonfirmasi tentang jumlah peperangan yang pernah dan tidak diikuti oleh Nabi saw. namun jika kita menelusuri Ibnu Kaṣīr, diketahui bahwa selama Nabi saw. hidup peperangan itu terjadi 17 kali, ada pula yang mengatakan 19 kali. Dari 17 kali peristiwa peperangan tersebut, hanya 9 kali saja yang Nabi Muhammad saw. ikut serta di dalam peperangan itu. Justru inilah memperkuat indikasi pada dasarnya peperangan itu tidaklah diinginkan dan diharapkan terjadi sebagai solusi atas masalah, terkecuali atas dasar keterpaksaan dan pembelaan kelompok dari ketertindasan dan kesemena-menaan. Ibnu Kaṣīr, *al-Bidayah wa al-Nihāyah*, (Kairo: Dār al-Hadīṣ, 1992), h. 278.

<sup>164</sup> Wawancara pribadi dengan Muhammad Sofyan Tsauri, Depok Jawa Barat pada 07 Agustus 2021.

Para eks narapidana teroris berpandangan bahwa solusi dengan cara merampok merupakan bagian dari usaha memenuhi kebutuhan hidup. Untuk memenuhi tuntutan jihad sebagai yang utama, tidaklah salah melakukan perampokan demi memenuhi kebutuhan hidup pokok, dengan tidak ditujukan untuk memperoleh harta sebanyak-banyaknya melalui cara merampok. Sebagaimana dinyatakan Sofyan dengan mengutip dua buah Hadis “dan aku jadikan rezeki kalian itu di bawah naungan pedang,”<sup>165</sup> dan “hendaklah kalian berjihad, sesungguhnya jihad itu bagian dari pintu-pintu surga dan dengan jihad itu Allah hendak membersihkan kalian dari sedih dan duka lara.”<sup>166</sup> Ini dijelaskan Sofyan sebagai seruan untuk berjihad dan menjadikan jihad sebagai jalan untuk memperoleh rizki yang sekaligus menghapus kekufuran serta jalan untuk melepaskan diri dari berbagai persoalan psikologis. Hal ini dirasakan Sofyan bersama-sama temannya bahwa beberapa aksi teror dan membunuh dalam aksi jihad dirasakan ada kepuasan tersendiri di dalam diri, jihad

---

<sup>165</sup> Hadis ini bersumber dari Ibnu ‘Umar, yang dikategorikan oleh Imam Bukhari sebagai Hadis *ḍa‘īf*, ini dapat dibaca dalam beberapa sumber seperti *Hady al-Sārī*, *Fath al-Bārī*, *al-Ḍu‘afā’ al-Kabīr*. Begini redaksi lengkapnya:

بُعِثْتُ بَيْنَ يَدَيْ السَّاعَةِ بِالسَّيْفِ، حَتَّى يُعْبَدَ اللَّهُ تَعَالَى وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَجُعِلَ رِزْقِي تَحْتَ ظِلِّ رُمْحِي، وَجُعِلَ الذُّلُّ وَالصَّغَارُ عَلَى مَنْ خَالَفَ أَمْرِي، وَمَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ.

Ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī*, (Kairo: Maktabah al-Gurabā’ al-‘Asariyyah, 1996), Cet. I, Jilid 6, h. 116; Abū Ja’far Muḥammad al-‘Uqailī al-Malikī, *al-Ḍu‘afā’ al-Kabīr*, (Bairut: Dār al-Maktabah al-‘Ilmiyyah, 1984), Cet. I, Jilid 3, h. 329.

<sup>166</sup> Hadis ini bersumber dari ‘Ubādah ibn Sāmī, yang dikategorikan oleh al-Bānī sebagai Hadis *ṣaḥīḥ ligairih* dan diklaim oleh al-Damiyāṭī bahwa sanad Hadis ini masuk kategori *jayyid* (baik). Sebagaimana redaksi lengkapnya:

جَاهِدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَإِنَّ الْجِهَادَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بَابٌ مِنْ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ يَنْجِي اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى بِهِ مِنَ الْهَمِّ وَالْغَمِّ.

Syaraf al-Dīn al-Damiyāṭī, Syekh Muḥammad ibn Ibrāhīm (Taḥqīq), *al-Matjar al-Rābiḥ fī Ṣawāb al-‘Amal al-Ṣāliḥ*, (Kairo: Dār al-Bayān al-‘Arabiyy, 2006), h. 178.

betul-betul menjadi dirasakan sebagai pelepas persoalan psikologis diri.<sup>167</sup>

Keyakinan akan keberuntungan kehidupan akhirat yang lebih menjanjikan daripada kehidupan dunia yang dialami dengan kondisi ekonomi keluarga yang menengah ke bawah, menjadikan mereka tidak terlalu khawatir pada kemiskinan, hingga kematian pun bukan dipandang sebagai resiko dari aksi, sebab kematian bagi mereka merupakan sebuah keniscayaan yang kan dialami kapan pun dan di mana pun. Oleh sebab itu memilih mati dengan status *syahīd* menjadi lebih menguntungkan daripada mati dengan status biasa, “Kita gak melihat lagi sebagai resiko, gak mati hari ini mati besok sama aja, berjuang mati gak berjuang mati, berjihad mati gak berjihad mati.”<sup>168</sup>

Pada QS. al-Taubah ayat ke-24, dipahami oleh para eks narapidana teroris dalam perspektif masa lalu mereka saat setelah bergabung dengan kelompok aksi. Ilustrasi berniaga dengan Allah pada ayat ini dipahami adalah interaksi jual beli antara Allah dengan hamba-Nya. Allah menjual surga dengan segala kemegahannya yang dapat dibayar dengan amal kebaikan terutama amaliyah jihad yang sudah jelas-jelas akan memperoleh imbalan terbaik berupa surra, sebagaimana termuat dalam QS. 'Alī 'Imrān ayat ke-142 dan al-Nisā' ayat ke-95. Oleh sebab itu mereka memahami ini menjadi suatu transaksi jual beli yang sangat menguntungkan. Sebagaimana dikatan Omar Khaeri:

“Jadi kemudian membuat saya jadi akhirnya harus bertransaksi, karena ada yang siap beli. Terus yang kita jual apa? Jiwa dan raga kita. Mau gak kita mengorbankan jiwa kita, dan pasti Allah akan balas dengan surga. Allah beli *cash* dan Allah kasi surga.”<sup>169</sup>

Di sini sangat terlihat bagaimana perubahan pemahaman itu terjadi sebab adanya pengaruh dari interaksi dengan lingkungan sekitar, sebagai pembentuk *social of knowledge* diri para eks narapidana teroris. Mereka pada masa

---

<sup>167</sup> Wawancara pribadi dengan Sofyan Tsauri, Depok Jawa Barat pada 07 Agustus 2021.

<sup>168</sup> Wawancara pribadi dengan Sofyan Tsauri, Depok Jawa Barat pada 07 Agustus 2021.

<sup>169</sup> Wawancara pribadi dengan Omar Khaeri, Depok Jawa Barat pada 01 Maret 2022.

masih eksis bergabung dalam aktivitas kelompok teroris dan setelah tidak bergabung lagi dan berganti interaksi dan literature, dan ini diakui Muhammad Sofyan Tsauri secara eksplisit dari penjelasannya di atas. Termasuk rasa kepemilikan dan persatuan serta kecintaannya pada komunitas atau kelompok gerakan aksi terorisme ini, ditambah lagi mereka dirasuki rasa kecewa atas kebijakan pemerintah yang dipandang mereka tidak berpihak, mereka katakan pemerintah Indonesia itu adalah *tāgūt* yang harus dilawan karena telah menyalahi dan tidak melaksanakan *syarī'ah* (aturan-aturan) Allah.

Itulah juga yang menunjukkan bahwa latar belakang interaksi sosial individu dengan masyarakat tempat di mana kita tinggal sangat mungkin mengintervensi pembaca dalam memahami teks, tidak terkecuali para eks narapidana teroris ini. Karenanya, keterangan kitab suci (*exegesis*), tafsir, maupun pembacaannya dapat ditanyakan tentang tipe masyarakat asalnya, kesetiaan terhadap kelompoknya dan bahkan posisi yang terkait dengan konflik di situ, sebab sebagai pembaca, niscaya akan terpengaruh oleh situasi-situasi tersebut. Termasuk kaitannya dengan pembacaan teks suci dengan kondisi politik, hal inipun dapat juga mengintervensi pembacaan politis (*a political reading of scripture*), entah apapun tipe politiknya.<sup>170</sup>

Bagi Karl Mannheim,<sup>171</sup> melalui *the sociology of knowledge* dapat diketahui secara pasti tentang peran hubungan empiris antara perspektif intelektual, struktural dan historis. Oleh sebab itu, Mannheim termasuk intelektual yang manganjurkan relativisme universal, yang disebutnya sebagai relasionisme. Menurut Mannheim sebab-sebab sosial itulah pula yang kemudian memproduksi suatu keyakinan atau nalar seseorang maupun kelompok masyarakat. Lihat saja bagaimana juga Sofyan, Omar, Amir, Farel dan Zein yang dengan nada yakinnya, dengan pembacaan dan pemahaman tersebut menambah keyakinan diri

---

<sup>170</sup> Gorringer, *Political Readings...*, h. 70.

<sup>171</sup> E. Doyle McCarthy, *The Sociology of Knowledge*, <https://www.researchgate.net/publication/303088215>, tahun 2000, diakses pada 19 Juli 2022; Hamka, *Sosiologi Pengetahuan: Telaah Atas Pemikiran Karl Mannheim*, Scolac: Journal of Pedagogy, Vol. 3, No. 1, 2020.

mereka untuk berbuat yang lebih jauh tanpa sedikit ada rasa ketakutan akan resiko yang terjadi, sebab bagi para eks narapidana teroris keuntungan yang akan diperoleh kemudian sebab gerakan perjuangan yang mereka lakukan, jauh lebih menjanjikan daripada kesemuan dunia.<sup>172</sup>

Dengan demikian, Mannheim berpandangan bahwa tidak ada pembacaan atas berbagai teks mana pun termasuk teks suci keagamaan yang diproduksi dari ruang hampa, bebas dari berbagai faktor yang memengaruhi. Bahkan lebih jauh dari itu, Nasr Hamid Abu Zayd juga mengklaim bahwa teks sumber pun (Al-Qur'an) juga demikian—apalagi produk tafsirnya. Hal ini bisa kita pahami dari teori *al-muntaj al-šaqaḫīy* (produk budaya) dan *muntij li al-šaqaḫāh* (produsen budaya), yang kedua teori ini sama-sama mengklaim bahwa teks Al-Qur'an itu merupakan teks yang lahir dan hadir di tengah masyarakat sebab pengaruh dari interaksi dengan budaya dalam suatu komunitas.<sup>173</sup>

### 3. Konklusi dan Dominasi Faktor

Meskipun terdapat peluang bagi faktor-faktor eksternal situasional dan interaksi sosial dalam mengintervensi pemahaman dan perubahan pemahaman para eks narapidana teroris atas ayat-ayat jihad dan *qitāl*, namun kekuatan pengaruh situasional dan interaksi sosial ini tidak juga bisa menafikan pengaruh dominasi faktor personal. Dominasi faktor internal ini bisa dipahami dari penjelasan eks narapidana teroris bahwa Sofyan meskipun telah berinteraksi dan masuk dalam situasi ruang aktivitas keseharian sebagai anggota polri, tetap saja pengaruh interaksi awal dibawah kendali faktor personal sangat berperan menentukan sikap dan pemahamannya atas teks-teks Al-Qur'an yang ia baca dan pahami, meski secara timbal balik bahwa terciptanya faktor-faktor internal juga merupakan pengaruh dari interaksi dan situasi sosial.<sup>174</sup>

---

<sup>172</sup> Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan Sebagai Cara Pandang*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), h. 36.

<sup>173</sup> Abū Zayd, *Maḫḫūm al-Naṣṣ...*, h. 82-84.

<sup>174</sup> Motif adalah keinginan yang bersumber dari keinginan manusia yang berhubungan dengan kondisi sosial yang ia hadapi atau yang dikenal dengan istilah motif sosiogenis.

Mengacu pada konsep cakrawala harapan Jauss, adanya banyak kemungkinan yang menyertai pembaca dalam melakukan pembacaan terhadap sebuah teks. Keragaman cakrawala harapan ini yang membawa pembaca kepada ketidaksamaan respons atas teks yang ia baca. Keragaman cakrawala harapan disebabkan oleh faktor latarbelakang yang berbeda dari setiap pembaca teks.

Melalui pembacaan peneliti terhadap data lapangan yang diperoleh dari berbagai sumber terkait. Bahwa pemahaman teks ayat-ayat jihad dan *qitāl* dalam Al-Qur'an oleh para eks narapidana teroris menunjukkan adanya saling keterkaitan, sebagaimana yang dipersepsikan oleh Jauss yang menunjukkan dominasi faktor internal lebih menonjol daripada faktor eksternal pembaca dalam meresepsi teks Al-Qur'an.

Menurut Jauss (1921-1977), teks merupakan *leerstellen* (ruang kosong) yang sangat berpotensi untuk diintervensi oleh pembacanya. Pada kasus pembacaan dan pemahaman ayat-ayat jihad dan *qitāl* oleh para eks narapidana teroris menunjukkan dominasi faktor personal yang sangat berperan dalam memahaminya—tanpa mengenyampingkan faktor-faktor lain seperti faktor situasional dan interaksi sosial. Hal ini terbukti dari pemahaman mereka yang mengalami perubahan yang didorong oleh sikap keterbukaan yang masih mau tumbuh di individu mereka. Berbeda dengan Aman Abdurrahman dan yang semisalnya yang tidak membuka diri untuk menerima perspektif lain, hingga ia tetap dalam perspektif dan pemahaman tersebut.

Di sisi lain meskipun demikian berdasarkan hasil penelitian ini pula, walaupun betul adanya dominasi pembaca, namun tetap saja ada banyak unsur lain yang mengintervensi diri pembaca dalam memahami dan merespons teks yang ia baca. Itu semua terbaca dari pengakuan para eks narapidana teroris yang memahami teks ayat-ayat jihad dan *qitāl* selain dominasi personal dalam membuat keputusan untuk memilih, tetap saja faktor-faktor lain seperti situasional dan interaksi sosial ikut berperan mengintervensi dinamika pergerakan perubahan pemahaman mereka, selain dominasi faktor personal para eks narapidana

teroris dalam mengintervensi keputusan untuk berubah dan tidaknya, sebagai pembaca teks.<sup>175</sup>

Mau diakui atau tidak, disetujui atau tidak, sekiranya sangat relevan apa yang dinyatakan oleh Muhammad Arkoun, bahwa Al-Qur'an itu memberikan dan membuka peluang kemungkinan yang sangat luas kepada siapa yang ingin mendalami dan memahami isi pesannya, ayat-ayat yang terdapat di dalam Al-Qur'an selalu terbuka untuk ditafsirkan, tidak ada klaim tafsir kebenaran tunggal dan tertutup untuk yang lain, bahkan Abu Zayd berpandangan relativitas tafsir Al-Qur'an, tidak ada produk tafsir yang memegang kebenaran mutlak dan tunggal.<sup>176</sup>

Memang betul, tafsir Al-Qur'an adalah produk dari upaya manusia dalam memahami Al-Qur'an yang tidak dapat terlepas dari faktor subjektifitasnya sebagai pembaca. Oleh sebab itu pula, barangkali sesuai apa yang dinyatakan oleh Ali ibn Abī Ṭālib, bahwa Al-Qur'an itu adalah lembaran tertulis yang tidak bersuara, manusialah yang membuatnya bersuara. Namun sangat wajar pula jika kemudian dengan kehati-hatiannya Quraish Shihab mengakui jika produk tafsir Al-Qur'an yang dihasilkan pemikiran seseorang sangat mungkin dipengaruhi oleh berbagai faktor yang mengitari, antara lain potensi kecerdasan, bidang keilmuan, pengalaman, sosial, politik dan sebagainya, yang dapat menyebabkan perbedaan tafsiran Al-Qur'an.<sup>177</sup>

Disitulah diperlukan kecerdasan, kejelian dan kedewasaan dalam memilih dan kecendrungan dalam keberpihakan kepada salah satu produk tafsir, tanpa harus ada klaim kebenaran mutlak dan tanpa ada klaim pengkultusan otoritarianisme tafsir Al-Qur'an. Dengan penuh rasa tanggungjawab dan tanpa harus menafikan pandangan lain yang tidak dipilih, inilah sikap yang perlu dimiliki dalam menentukan pilihan pemahaman dan pandangan. Disnilah pula diperlukan sikap kritis dari para pembaca dalam menentukan rujukan pilihan dari sebuah karya

---

<sup>175</sup> Wolfgang Iser, *The Act of Reading...*, h. 107; Davis Parris, *Reception Theory...*, h. 166.

<sup>176</sup> M. Arkoun, *Rethinking Islam: Common Question uncommon Answer*, (Colorado: West View Press, 1994), h. 35-36; Abū Zayd, *Isykalīyāt al-Qirā'ah...*, h. 16-17.

<sup>177</sup> Quraish Shihab, *Posisi Sentral...*, h. 159.

tafsir, sebab tidak ada pada dasarnya produk tafsir yang sepenuhnya murni dan objektif serta dapat terhindar dari subjektivitas diri dan lingkungan sekitar, bahkan untuk posisi Al-Qur'an yang sangat strategis di mata penganutnya, sangat mungkin kepentingan politikpun ikut serta di dalam produk sebuah tafsir.<sup>178</sup>

Apa yang berlaku pada eks narapidana teroris sebagaimana Amir, Omar, Sofyan dan teman-temannya juga merupakan bagian dari bentuk keberpihakan itu semua. Mereka cenderung hanya mengikuti pemahaman Al-Qur'an berdasarkan internal kelompok, tanpa berupaya untuk melakukan *cross* terhadap berbagai perspektif pemahaman Al-Qur'an lainnya. Hal tersebut dapat diketahui lebih jauh, pada pengakuan mereka setelah menjalani masa hukuman dan di saat menjalaninya. Mereka kemudian bertemu dan berinteraksi dengan perspektif lain yang sebelumnya belum mereka dapatkan—atau jika pun pernah itu tidaklah lebih sekedar sekedar pengetahuan, pespektif bandingan dari pemahaman masa masih aktif dalam kelompok aksi. Dari perspektif lain ini, mereka mengalami perubahan pemahaman atas ayat-ayat jihad dan *qitāl* tersebut. Kini mereka memahami bahwa jihad itu tidaklah semata direalisasikan dalam pemahaman *qitāl* (memerangi atau membunuh) kepada orang-orang kafir, tetapi jihad kini dipahami mereka dalam makna yang lebih beragam pula. Oleh sebab itu pula tanpa bimbingan dan pengetahuan keislaman yang memadai, akan menjadikan semakin mudah bagi para ideolog extremist untuk memengaruhi dan mendorong terutama para pemuda untuk menolak pandangan moderat kontemporer. Ide seperti ini telah ada sejak 1980-an yang menginginkan ajaran Islam secara literal di Indonesia harus dipraktekkan sebagaimana Islam di tanah Arab pada abad ke 7.<sup>179</sup>

Al-Qur'an, dengan posisi strategis di mata umat Islam, sangat berpotensi menjadi rebutan bagi para pembacanya, baik

---

<sup>178</sup> S. Wild, *Political Interpretation of The Quran*, dalam Jane Dammen, McAuliffe (ed.), (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), h. 273-289.

<sup>179</sup> Syed Huzaifah bin Othman Alkaff, *Using Theology to Legitimize Jihadist Radicalism*, Vol. 10, No. 3, (Source: Counter Terrorism Trends and Analyses, 2018), h. 6, diakses melalui <https://www.researchgate.net/publication> pada 21 Maret 2022.

sebagai objek kajian akademik maupun untuk kepentingan pragmatis kelompok pembaca. Untuk kasus kepentingan politik misalnya, ayat-ayat Al-Qur'an digiring untuk mengapresiasi pandangan dan dukungan aktivitas politik. Ini sudah terjadi dalam sejarah panjang tidak hanya dalam perjalanan politik Indonesia kini atau pun perspektif para eks narapidana teroris dan kelompoknya. Namun justru sudah ada sejak masa keislaman awal (periode sahabat). Inilah yang diistilahkan oleh Abū Zayd dengan *al-qirā'ah al-ʿidiyūlujiyyah* (pembacaan yang ideologis). Oleh Azra dengan *abuse of quranic* (penyalahgunaan Al-Qur'an), dan oleh Stefan Wild dengan *political interpretation of the Quran* (tafsir politik Al-Qur'an).<sup>180</sup>

Bahkan menurut Abdullah Seed, tema teks agama yang menjadi objek bahasan pun juga dapat memengaruhi pemahaman pembaca teks. Seperti teks yang bertema kisah para nabi dan umat terdahulu, tema perintah, larangan dan nasihat, tema eskatologis dan ketuhanan, atau sebagainya, kesemua itu berpotensi memberikan pengaruh khusus bagi para pembacanya. Selain Seed juga mengakui bahwa faktor perbedaan waktu, tempat dan kondisi sosial yang mengitari juga ikut memengaruhinya.<sup>181</sup>

Para eks narapidana teroris mengakui bahwa mereka memperoleh pemahaman tersebut melalui pembacaan dan menonton berbagai referensi dan literatur dan juga melalui penjelasan dari beberapa tokoh panutan mereka dalam kelompok tersebut. Tentu ketiga faktor tersebut di atas adalah yang sangat mendominasi pengaruh pemahaman tersebut. Tetapi melalui ketiga faktor tersebut juga, mereka akan mengalami perubahan

---

<sup>180</sup> Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *al-Naṣṣ, al-Ṣulṭah, al-Ḥaqīqah: al-Fikr al-Dīniy Bain Irādah al-Ma'rifah wa Idārah al-Haimanah*, (Bairūt: al-Markaz al-Ṣaqāfiy al-ʿArabiy, 1995), h. 13, diakses melalui <https://www.noor-book.com/cn/ebook>, pada 21 Maret 2022; Stefan Wild, *Political Interpretation...*, h. 273-276, diakses melalui <https://www.books.google.co.id/books>, pada 21 Maret 2022; Azra..., *Use and Abuse of Quranic...*, h. 193-208.

<sup>181</sup> Abdullah Seed, *Reading The Qur'an in The Twenty-First Century: a Contextualist Approach*, (New York: Routledge, 2014), h. 100, diakses pada 21 Maret 2022, melalui <https://www.researchgate.net/publication>.

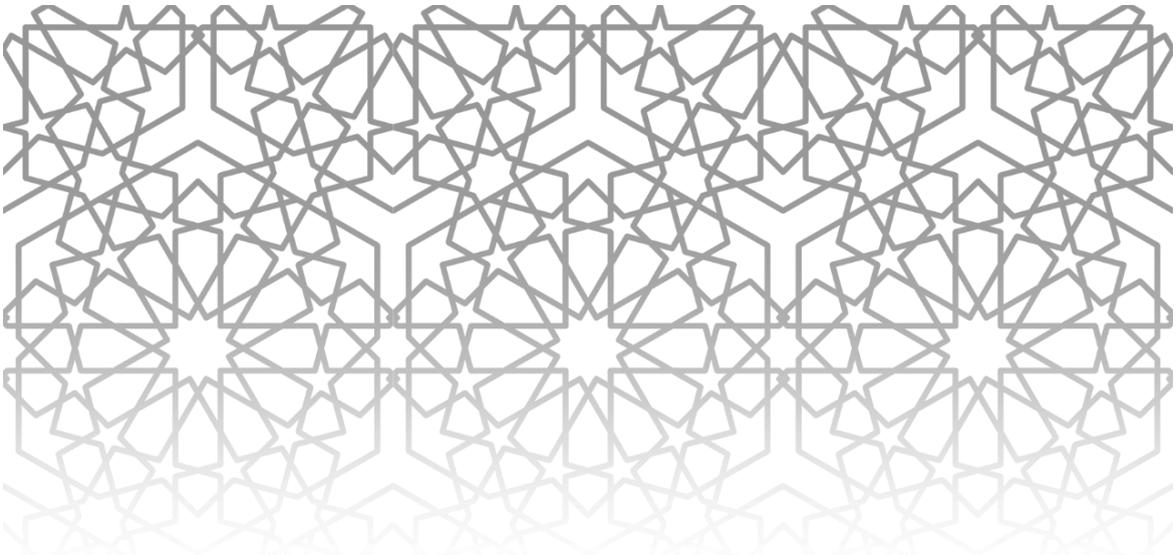
pemahaman ke lain wajah. Karena itu Damian Szlachter dan Piotr Potejko, menawarkan bahwa salah satu cara untuk menangkal tindakan ekstrimisme adalah dengan cara pengenalan dan pendalaman secara totalitas sumber-sumber agama yang dijadikan mereka rujukan semula.<sup>182</sup>

Beberapa ajaran yang terkandung di dalam Al-Qur'an itu bersifat kontekstual. Karena itu pesan yang diterima oleh para Nabi tidak terkecuali Nabi Muhammad, adalah representasi dari konteks sosial, budaya, politik, ekonomi dan intelektual dari komunitas tempat pesan tersebut diterima. Inilah yang dimaknai oleh Abū Zayd dengan pandangan bahwa teks Al-Qur'an itu adalah produk budaya (*al-muntaj al-ṣaqāfiy*) sekaligus produsen budaya (*muntij al-ṣaqāfah*).<sup>183</sup>

---

<sup>182</sup> Damian Szlachter and Piotr Potejko, *Religious Extremism Among Islam Believers Living In Poland*, dalam *Radicalism and Terrorism In The 21st Century*, (Frankfurt: Peter Lang, 2017), h. 193, diakses pada 21 Maret 2022, melalui <https://library.oapen.org/bitstream/id/face>,

<sup>183</sup> A. Seed & Ali Akbar, *Contextualist Approaches and Interpretation of The Qur'ān*, *Journals Religions*, Vol. 12, 2021, h. 53, diakses pada 21 Maret 2022, melalui <https://doi.org/10.3390/rel12070527>.



## BAB VI PENUTUP

Setelah melakukan proses penelusuran berbagai sumber lapangan dan pustaka yang kemudian dilanjutkan dengan mengolah, menganalisis dan menyajikannya, dapatlah disimpulkan bahwa teori resepsi sangat sesuai dipergunakan untuk menganalisis objek riset *living* Qur'an yang ada di tengah masyarakat. Melalui resepsi hermeneutik Al-Qur'an apa yang dipahami oleh sekelompok orang tentang ayat-ayat Al-Qur'an—ayat-ayat jihad dan *qitāl*—dapat terungkap lebih objektif apa adanya atas dasar pemahaman yang mereka ketahui. Melalui resepsi hermeneutik Al-Qur'an pula, resepsi hermeneutik Al-Qur'an eks narapidana teroris dapat diketahui dan dipahami secara menyeluruh, baik pemahaman mereka atas ayat-ayat jihad dan *qitāl* dalam Al-Qur'an maupun faktor-faktor yang melatarbelakangi pemahaman dan perilaku mereka.

Resepsi hermeneutik Al-Qur'an adalah perspektif alternatif yang secara metodologis dapat dipergunakan untuk penelitian *living* Qur'an yang selama ini masih mencari bentuk dan konstruksi metodologi penelitiannya. Sebagaimana dalam penelitian ini, resepsi hermeneutik Al-Qur'an diaplikasikan untuk menganalisis pemahaman ayat-ayat jihad dan *qitāl* dalam Al-Qur'an oleh eks narapidana teroris beserta faktor yang melatarbelakanginya, yang merupakan orang-orang dengan diklaim sebagai bagian dari mereka yang dikatakan telah

melakukan aksi terorisme yang mendasarkan pada pemahaman ayat-ayat tersebut.

Untuk itu pula berdasarkan perumusan masalah dalam penelitian ini, dapat diketahui beberapa kesimpulan sebagaimana berikut:

*Pertama*, kata jihad di dalam Al-Qur'an disebutkan sebanyak 41 kali yang tersebar di 36 ayat dan 19 surah, namun dari 41 kali tersebut hanya 4 kali saja yang merupakan kata dengan bentuk *maṣḍar* berlafalkan jihad. Keempat kata jihad tersebut dapat ditemukan di dalam Al-Qur'an surah al-Furqān [25] ayat ke-52, al-Ḥajj [22] ayat ke-78, al-Mumtaḥanah [60] ayat ke-1, dan al-Taubah [9] ayat ke-24. Dari 36 ayat tersebut, hanya 6 ayat saja yang secara tekstual berpotensi untuk dimaknai sebagai jihad dengan arti perang, yaitu QS. al-Taubah [9]: 24, 41, 74, dan 86, QS. al-Furqān [25]: 52 dan QS. al-Taḥrīm [66]: 9.

Al-Qur'an dalam memaparkan konteks jihad sangat beragam, namun itu semua untuk tujuan merealisasikan kedamaian (*al-ṣulḥ*) dan keselamatan (*al-salām*), inilah *jihād fī sabīl al-lāh* yang menjadi iringan kata jihad di dalam Al-Qur'an. Bahkan perintah jihad dapat dipahami sebagai perintah di bawah seruan *hijrah*, mengubah pola pikir, emosi, keyakinan, persepsi, sikap dan perilaku negatif adalah langkah pertama yang harus dilakukan. Hal ini dapat dipahami dari QS. al-Baqarah [2] ayat ke-218 dan QS. al-Anfāl [8] ayat ke-74, yang bagaimana posisi seruan jihad menempati posisi terakhir setelah iman dan hijrah. Jihad dalam pandangan mayoritas ulama adalah seluruh aktivitas kebaikan umat yang dilakukan secara totalitas usaha untuk mencapainya. Sebaliknya menahan dan mengontrol diri dari hal-hal negatif juga merupakan jihad QS. al-Ankabūt [29] ayat ke-6.

Sementara kata *qitāl* di dalam Al-Qur'an disebutkan sebanyak 12 kali yang tersebar di 7 surah, yaitu dalam surah al-Baqarah [2] ayat ke-216, 217 dan 246, Āli 'Imrān [3] ayat ke-121, al-Nisā' [4] ayat ke-77, al-Anfāl [8] ayat ke-16 dan ke-65, al-Aḥzāb [33] ayat ke-25 dan Muḥammad [47] ayat ke-20. Namun jika ditelusuri kata *qitāl* beserta derivasinya, maka akan ditemukan sebanyak 170 kali disebutkan. Tetapi khusus untuk kata *qitāl* itu sendiri, hanya 12 kali saja disebutkan yang tersebar di 7 surah tersebut.

Awal mula, izin perang fisik dalam Al-Qur'an mulai ada sejak perintah berperang kepada Bani Israel yang terusir dari negeri mereka QS. al-Baqarah [2] ayat ke-246, begitu pula izin perang pun baru diterima oleh Nabi Muhammad saw. dan pengikutnya setelah posisi mereka berada pada posisi yang sangat tertindas, terusir, dan terzalimi, QS. al-Baqarah [2] ayat ke-216. Dari semua ayat Al-Qur'an yang bertemakan perang fisik, yang dimaksudkan adalah tindakan *defensive* demi mempertahankan diri, bukan sebaliknya. Bahkan ketika umat Islam ada di posisi sebagai pemenang dalam peperangan pun diajarkan untuk tidak menindas dan berbuat zalim kepada lawan yang dikalahkan.

*Kedua*, para eks narapidana teroris memahami bahwa ayat-ayat jihad dan *qitāl* dalam Al-Qur'an sebagian mereka ada yang berlatar belakang mengetahui kaidah penafsiran Al-Qur'an dan ada pula yang sama sekali tidak mengetahui kaidahnya. Namun mayoritas mereka memahami bahwa perang melawan orang-orang yang dikategorikan sebagai orang kafir dalam perspektif mereka. Secara khusus pemahaman eks narapidana teroris tersebut dapat diklasifikasikan pada empat implikasi yaitu, teologis, politis, sosiologis dan psikologis. Berbagai implikasi ini bersinergi dengan berbagai faktor yang melatarbelakangi pemahaman eks narapidana teroris atas ayat-ayat jihad dan *qitāl* dalam Al-Qur'an.

*Ketiga*, ada dua faktor secara garis besar yang melatarbelakangi pemahaman eks narapidana teroris atas ayat-ayat jihad dan *qitāl*. Kedua faktor dimaksud adalah faktor internal dan eksternal. Faktor-faktor yang melatarbelakangi inilah yang merupakan resepsi hermeneutik Al-Qur'an mereka, pemahaman eks narapidana teroris atas ayat-ayat jihad dan *qitāl* yang dilatarbelakangi oleh beberapa faktor seperti cakrawala harapan sebelum mereka memahami Al-Qur'an, teks Al-Qur'an yang berpotensi pada multitafsir, norma dan hasil produk tafsir sebelumnya, keterbatasan dan kelebihan pengetahuan yang dimiliki serta adanya kemungkinan persinggungan antara yang diyakini dan kenyataan.

Faktor eksternal dapat berupa faktor situasional, ini dapat diketahui dari tidak adanya halangan baik secara langsung

maupun tindakan kecurigaan terhadap perilaku mereka dari orang terdekat seperti saudara, orang tua, dan terutama istri. Mereka merasakan situasi yang mendukung secara emosional dalam banyak aktivitas terkait, mulai dari mengikuti *ḥalaqah* (perkumpulan kajian) hingga bepergian jauh di suatu daerah terpencil sekalipun. Inilah yang diistilahkan *behavioral appropriateness* (kelayakan perilaku) oleh Boufard dan Frederiksen bahwa seseorang dapat bertambah meningkat melakukan sesuatu baik dalam bentuk pemikiran dan perilaku disebabkan adanya dukungan situasi di sekitarnya, termasuk keleluasaan berbuat tanpa halangan.

Adapun faktor eksternal lainnya ialah faktor interaksi sosial dapat dipahami dari pertemuan dan hubungan yang bermula dari pertemanan atau pun perkenalan yang dijalinan oleh teman dekat yang kemudian berlanjut pada aktivitas mengikuti kajian-kajian *ḥalaqah* yang diselenggarakan mulai dari yang bersifat terbuka hingga tertutup. *Ḥalaqah* terbuka merupakan kelompok kajian besar dan bersifat umum dapat diikuti oleh setiap orang, namun pada *ḥalaqah* tertutup hanya orang terpilih saja yang dapat mengikutinya. Dari sinilah eks narapidana teroris memperoleh pengetahuan dan pemahaman tentang ayat-ayat jihad dan *qitāl* yang kemudian dipahami dan diamalkan dalam berbagai aktivitas dan aksi. Selain melalui interaksi kajian *ḥalaqah*, mereka juga mengakui bahwa pengetahuan dan pemahaman tersebut dari berbagai sumber bacaan dan tontonan yang mereka peroleh dari guru dan teman baik yang bersama dalam *ḥalaqah* atau bukan, bahkan juga diperoleh dengan membeli di toko-toko buku.

Perubahan pemahaman seseorang berpotensi dipengaruhi oleh lingkungan sekitar, inilah yang diistilahkan oleh Karl Mannheim dengan *social of knowledge*, dari sebab interaksi sosial inilah pula dapat memproduksi suatu keyakinan dan nalar seseorang maupun kelompok. Begitu pula Karl Mark memandang bahwa semua pengetahuan itu dibentuk oleh lingkungan sosialnya. Namun bagaimanapun faktor eksternal berperan merubah dan menggeser pemahaman seseorang tetapi peran faktor internal yang ada pada personal diri eks narapidana teroris adalah yang lebih sangat menentukan untuk mereka tetap bertahan atau bergeser ke pemahaman lainnya. Karena itu, meskipun diakui kedua faktor di atas juga yang berperan dalam

mengkonstruksi dan mengubah pemahaman seseorang, tetapi faktor internal-personal lebih memiliki peran yang sangat kuat bagi seseorang dalam membuat keputusan diri untuk mengkonstruksi atau mengubah pemahamannya. Teks hanyalah *leerstelle* (tempat terbuka) menurut Jauss, yang sangat potensial diintervensi oleh pembacanya, pembacalah secara personal yang lebih otoritatif untuk menentukan keputusan bacaannya atas teks, disamping faktor-faktor lain yang ikut mewarnainya.

Pada diri eks narapidana teroris misalnya, adanya keyakinan diri mereka akan kebenaran mutlak Al-Qur'an yang mereka yakini membuat segala informasi dan pemahaman yang disampaikan oleh guru-guru *halaqah* yang mendasarkan argumentasi pada Al-Qur'an menjadikan mereka bertambah yakin kebenaran pemahaman tersebut. Pada faktor personal ini ada beberapa motif yang berkaitan dengannya seperti motif teologis, politik, dan identitas diri. Dalam motif teologis ini membuat para eks narapidana teroris berkeyakinan dan berharap adanya ganjaran yang setimpal dari aksi jihad yang telah mereka lakukan serta keyakinan kebenaran teks agama yang dianut, begitu pula dengan motif politik di mana mereka berpegang pada pandangan bahwa kekuasaan politik akan membuat cita-cita menjadikan dunia dengan perwujudan hukum Allah dalam bingkai mereka dapat terpenuhi. Ini sejalan dengan teori yang diusung oleh Mark Sedgwick, Magnus Ranstrop, dan Mark Juergensmeyer bahwa terorisme keagamaan tidak hanya sebab faktor keagamaan semata namun sekaligus juga faktor politik. Termasuk juga motif identitas diri yang membuat para eks narapidana teroris merasakan perlunya identitas muslim untuk dibela dan memandang yang selainnya sebagai kelompok kafir yang harus diperangi, rasa kecintaan pada kelompok yang berlebihan (*ingroup favoritism*) dan sebaliknya membenci kelompok selainnya (*outgroup favoritism*) sebagaimana yang dikonsepsikan oleh Henry Tajfel dan John Turner. Dari analisis faktor-faktor yang melatarbelakangi di atas menjadi bantahan terhadap beberapa teori sebaliknya seperti David Rapoport, Robert Scott Appleby dan Bruce Lincoln yang menyimpulkan bahwa agama yang menjadi sumber penyebab kekerasan di tengah masyarakat.

Dari hasil penelitian ini, ada dua implikasi teoritis dan praktis yang dapat dijadikan acuan. Secara teoritis, perlunya

melakukan kajian dan penelitian di bidang studi Al-Qur'an yang tidak lagi hanya terfokus pada wilayah kajian teks (*dirāsah mā fī al-qur'ān*) tetapi juga perlu keseimbangan memperkaya khazanah kajian dan penelitian pada wilayah-wilayah sosiologis yang ada di tengah masyarakat dan berkaitan langsung maupun tidak dengan Al-Qur'an (*dirāsah mā ḥaula al-qur'ān*), termasuk objek kajian penelitian seperti ini yang merupakan bagaian dari studi *living* Qur'an. Studi *living* Qur'an dengan meminjam teori resepsi, peneliti coba kembangkan dengan membaginya pada tiga klasifikasi yaitu resepsi sosio-kultural Al-Qur'an, resepsi estetika-psikologis Al-Qur'an dan resepsi hermeneutik Al-Qur'an sebagaimana yang telah diteliti dengan objek resepsi hermeneutik Al-Qur'an eks narapidana teroris atas ayat-ayat jihad dan *qitāl*.

Selain itu implikasi teroris lainnya bahwa segala bentuk pemahaman atas teks agama maupun teks lainnya, sangat berpotensi dipengaruhi oleh banyak faktor yang mengitarinya, sebagaimana faktor situasional, faktor interaksi sosial, dan dominasi faktor personal yang melatarbelakangi pemahaman seseorang ataupun sekelompok orang.

Maka dari itu pula, secara praktis hasil penelitian ini menunjukkan perlunya melakukan kajian dan riset alternatif untuk studi Al-Qur'an, dengan terus mengembangkan studi yang tidak terbatas dalam satu bingkai perspektif pemikiran saja namun meluas dan terus berkembang. Sebagaimana pemahaman itu juga tidak bisa hanya terkonstruksi dengan satu pondasi teroris dan dalam satu ruang wajah perspektif belaka, ia perlu terus dikembangkan.

Selain itu pula pemahaman itu adalah produk dari proses berpikir seseorang yang sangat berpotensi dipengaruhi oleh banyak faktor yang mengitarinya, begitu pula dengan apa yang dipahami oleh para eks narapidana teroris perlu membangun interaksi pembandingan bagi mereka hingga apa yang mereka alami atas keterbatasan perspektif, tidak terulang dan tidak terjadi lagi pada seseorang maupun kelompok lainnya.

Sebagai saran dari kelanjutan kajian ini, penulis merekomendasikan perlunya tindak lanjut kajian yang lebih komprehensif dan beragam atas berbagai bentuk resepsi masyarakat dengan Al-Qur'an. Sebab dengan riset-riset *living* Qur'an seperti ini, akan menjadikan realitas yang sedang terjadi

di masyarakat bersama Al-Qur'an dapat terungkap dengan lebih objektif, tergambar apa adanya dari realitas mereka yang sebenarnya. Bahkan jauh ke depan hasil riset-riset *living* Qur'an akan sangat berguna sebagai bahan pertimbangan berbagai kebijakan terkait interaksi masyarakat dengan Al-Qur'an, baik dalam dakwah, pendidikan dan lainnya, termasuk juga kebijakan dalam penetapan hukum Islam di tengah realitas masyarakat.

*Living* Qur'an sebagai bagian dari riset lapangan untuk studi Al-Qur'an akan membawa pada perspektif baru yang lebih komprehensif atas berbagai dinamika di tengah masyarakat yang berhubungan langsung dengan Al-Qur'an. Tentunya tidak hanya *living* Qur'an dengan resepsi hermeneutik seperti dalam penelitian ini, namun resepsi-resepsi lain seperti resepsi sosio-kultural dan resepsi estetis-psikologis merupakan dua perspektif lainnya yang sangat dibutuhkan untuk studi *living* Qur'an kemudian.



## DAFTAR PUSTAKA

### Buku:

- A'la, Abd., *“Pembumian Jihād dalam Konteks Indonesia Kekinian: Pengentasan Masyarakat dari Kemiskinan dan Keterbelakangan”*, dalam *Harmoni: Jurnal Multikultural dan Multireligius*, Vol. VIII, No. 32, Oktober-Desember 2009, Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, 2009.
- ‘Afāyah, Muḥamad Nūr al-Dīn, *Fi al-Naqd al-Salafī al-Ma’āshir: Maṣādiruh al-Garbiyyah wa Tajliyat al-‘Arabiyyah*. Bairut: Markaz Dirasāt al-Wihdah al-‘Arabiyyah, 2014.
- ‘Audah, ‘Audah Khafīl Abū, *at-Taṭawwur al-Dalāliyy Baina Lugati al-Syi’ri al-Jāhiliyy wa Lugati al-Qur‘ān al-Karīm*, Kairo: Maktabah al-Manār, 1985.
- ....., Khafīl Abū, *al-Taṭlawwur al-Dalāliyy Baina Lugati al-Syi’ri al-Jāhiliyy wa Lugati al-Qur‘ān al-Karīm*, Kairo: Maktabah al-Manār, 1985.

- ‘Azūziy, Hasan ibn Idrīs, *Qaḍāyā al-Irhāb wa al-‘Anf wa al-Taṭarruf fī Mizān al-Qur’ān wa al-Sunnah*, Riyāḍ: Jāmi’ah al-Imām Muḥammad ibn Su’ūd al-Islāmiyyah, 2004.
- ‘Azzām, ‘Abd al-Lāh, *Āyāt al-Raḥmān fī Jihād al-Afgān*, Jeddah: al-Majī‘, 1985.
- Abdul Hakim, Khalifa, *Islamic Ideology, the Fundamental Beliefs and Principles of Islam and their Application to Practical Life*, Lahore: Institute of Islamic Culture, 1993.
- Abdurrahman, Aman, *ar-Rasa’il al-Mufidah*, Kumpulan Artikel dan terjemahan, T.Th.
- Abegbrel, Agus Maftuh et.all., *Negara Tuhan: The Thematic Encyclopedia*, Yogyakarta: SR-INS Publishing, 2004.
- Abou El Fadl, Khaled M., *Melawan Tentara Tuhan*. (terj.). Jakarta: Serambi, 2003.
- Abrams, M.H., *The Mirror and The Lamp: Romantic Theory and Critical Tradition*, Oxford: Oxford Press, 1976.
- Abu Zayd, Nasr Ḥāmid, *Rethinking the Quran: Towards a Humanistic Hermeneutics*, Amsterdam: Humanistics University Press, 2004.
- ....., Naṣr Ḥāmid, *al-Naṣṣ, al-Ṣulṭah, al-Ḥaqīqah: al-Fikr al-Dīniy Bain Irādah al-Ma’rifah wa Irādah al-Haimanah*, Bairūt: al-Markaz al-Ṣaqāfiy al-‘Arabiy, 1995.
- ....., Naṣr Ḥāmid, *Dawāir al-Khauf: Qirā’ah fī Kḥiṭāb al-Mar’ah*. Bayrut: al-Markaz al-ṣaqāfi al-‘Arabī, 2000.
- Adisaputra, Asep, *Imam Samudra Berjihad*, Jakarta: Pensil, 2006.
- Ahmed, Akbar S., *Posmodernisme: Bahaya dan Harapan bagi Islam*, (terj.) M. Sirozi, Bandung: Mizan, 1993.
- al-Alūsiy, al-Bagḍādiy, Abī al-Faḍl Syihāb al-Dīn al-Sayyid Maḥmūd, *Rūḥ al-Ma’āniy fī Tafṣīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm wa al-Sab’ al-Maṣāniy*, Bayrūt: Dār al-Fikr, 1994.
- Amīn, Aḥmad, *Ḍuḥā al-Islām*, Jilid II, Matba’ al-Lajnah al-Ta’līf wa l-Tarjamah wa l-Nasyr, 1933.

- Anees, Munawar Ahmad, dalam Ziauddin Sardar dan Merryl Wyn Davis (ed.), *Wajah-wajah Islam*, terj. A.E. Priono dan Ade Armando, Bandung: Mizan, 1992.
- al-‘Aql, Nāṣir ibn ‘Abd al-Karīm, *al-Khawārij; Awwal al-Firaq fi Tārīkh al-Islām*, Riyāḍ: Dār Isybīliyā, 1998.
- al-‘Aqqād, ‘Abbās Maḥmūd, *Ḥaqā’iq al-Islām wa Abaṭīl Khuṣūmih*, Kairo: Nahḍah Miṣr, 2005.
- al-Aṣariy, Abī Usāmah Saḥīm, *Taqrīb Tafsīr al-Sa‘diy*, Kairo: Gurās, cet. I, 2014.
- al-Aṣfahāniy, Abū al-Qāsim al-Ḥusayn ibn Mufaḍḍal ibn Muḥammad al-Raḡīb, *Mufradāt fi Garīb al-Qur’ān*, cetakan ke-1, Damaskus: Dār al-Qalam, 1412 H.
- al-‘Asyriy, Najah, *al-Takfīriyyūn min al-Khawārij ilā Dā’asy*, Kairo: Maktabah al-Jazīrah al-Warad, 2017.
- al-‘Aṭār, Ḥusnī Muḥammad, *al-Jihād wa al-Irhāb*, Palestina: Nāfiẓ, 2021.
- Appleby, R. Scott, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*. New York: Rowman & Littlefield, 2010.
- Ardison, Muhammad, *Terorisme Ideologi Penebar Ketakutan*, Surabaya: Liris, 2010.
- Arkoun, Mohammed, *Berbagai Pembacaan al-Qur’an*, (terj.) Machasin. Jakarta: INIS, 1997.
- ....., Mohammed, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answer*, ter. Robert D. Lee, San Fransisco dan Oxford: Westview Press, 1994.
- Asad, Muhammad Haidar, *ISIS: Organisasi teroris Paling Mengirikan Abad Ini*, Jakarta: Zahira, 2014.
- Asfar, M., (Ed.), *Terorisme: Sebab, Perkembangan dan Kasus. Islam Lunak Islam Radikal: Pesantren, Terorisme dan Bom Bali*, Surabaya: PUSDEHAM dan JP Press, 2003.

- Azra, Azyumardi, *Transformasi Politik Islam*, Jakarta: Prenadamedia, 2016.
- Azzam, Syaikh Abdullah, *Masa Depan Islam*, Bandung: Pustaka Lingkar Studi Islam ad-Difaa', 1428 H.
- al-Baiḍāwiy, Nāṣir al-Dīn Abī al-Khayr 'Abd al-Lāh, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*, Bayrūt: Dār Iḥyā' al-Turās al-Arabiyy, tth..
- Baljon, J.M.S., *Modern Muslim Koran Interpretation*, Leiden: E.J. Brill, 1961.
- ....., J.M.S., *Religion and Thought of Shah Wali Allah*, Leiden: E.J. Brill, 1986.
- Bandura, Albert, *Mechanism of Moral Disengagement*, dalam Walter Reich (ed.), *The Origin of Terrorism: Psychologies, Ideologies, Theologies State of Mind*, Cambridge university Press, 1990.
- al-Bāqiy, Muḥammad Fu'ād 'Abd, *Mu'jam al-Mufahras Li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm*, Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 1364 H.
- Barlas, Asma, *Believing Women' in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Quran*, Austin, TX: University of Texas Press, 2002.
- Bar, Shmuel, *The religious sources of Islamic terrorism*, Policy Review, 2004.
- Beeman, W. O., *Fighting the good fight: Fundamentalism and religious revival*, dalam J. Mac Clancy (Ed.), *Anthropology for the Real World*, Chicago: University of Chicago Press, 2001.
- Bennett, Clinton, *Muslims and Modernity: Current Debates*, London: MPG Books, 2005.
- Bertrand & Hughes, *Media Research: Audiences, Institution, Text*, Palgrave Macmillan, 2005.
- al-Bilālī, 'Abd al-Ḥamīd, *al-Mukhtaṣar al-Maṣun min Kitāb al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Kuwait: Dār al-Da'wah, 1405 H.

- Bin Bāz, ‘Abd al-‘Azīz ibn ‘Abd al-Lāh ibn ‘Abd al-Raḥmān, *Faḍl al-Jihād wa al-Mujāhidīn*, Riyāḍ: al-Risālah al-‘Āmmah li Idārah al-Buḥūs al-‘Ilmiyah wa al-Ifta wa al-Irsyād, 1411 H.
- Birch, David, *Language, Literature and Critical Practice*, London: Routledge, 1996.
- Boufard, Dennies L., and Price, Richard H., *Behavioral Appropriateness and Situational Constraint as Dimensions of Social Behaviors*, Vol. 30, No. 4, Bloomington: Journal of Personality of Sicial Psychology, 1974.
- Bouma, Gary D., *The Research Process*. Edisi Revisi. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- al-Bukhārīy, Ṣādiq ibn Ḥasan ibn ‘Aliy al-Fatūjiy, al-Ḥusayn *Fatḥ al-Bayān fī Maqāṣid al-Qur’ān*, Bairūt: al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, 1992.
- Chirzin, Muhammad, *Reaktualisasi Jihad fi Sabilillah dalam Konteks Kekinian dan Keindonesiaan*, dalam *Jurnal Ulumuna* Volume X, Nomor 1, Januari-Juni, Mataram: IAIN Mataram, 2006.
- Chomsky, Noam, *Pirates And Emperors: International Terrorism In The Real World*, ttt: Amana Book, 1986.
- Craib, Ian, *The Importance of Disappointment*, London: Routledge, 1994.
- al-Dahlawi, Syah Waliullah, *The Conclusivc Argument from God*, trans. Marcia K. Hermansen, Leiden: E.J. Brill, 1996.
- al-Dami’, Muhammed, *Feminizing the West: Neo-Islam’s Concept of Renewal, War and the State*, New York: Thinkstock, 2014.
- al-Dāruqūṭniy, Abū al-Ḥasan ‘Aliy ibn ‘Umar ibn Aḥmad ibn Mahdi ibn Mas’ūd, *Aṭrāf al-Qarā’ib*, Dār Ibn Ḥazm, 2007.
- al-Darwazī, Muḥammad ‘Izzah, *al-Qur’ān al-Majīd*, Bairūt: Mansyūrāt al-Maktabah al-‘Aṣriyyah, tth.

- De Bruyn, Ben, *Wolfgang Iser: A Companion*, Boston: Walter de Gruyter, 2012.
- De Madrid, Club, *Concepts of Terrorism: Analysis of the Rise, Decline, Trends and Risk*, Madrid: Club de Madrid, 2008.
- Drake, C. J. M., "The Role of Ideology in Terrorists' Target Selection", *Terrorism and Political Violence*, Vol. 10, No. 2, Summer, 1998.
- El Fadl, Khaled Abou, *And God Knows The Soldier: The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourse*, Maryland: University Press of America, 2001.
- ....., Khaled Abou, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, Oxford: Oneworld, 2001.
- Endraswara, Suwardi, *Metodologi Penelitian Antropologi Sastra*, Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2003.
- Esack, Farid, *Quran, Liberation, and Pluralism: an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, Oxford: Oneworld, 1997.
- ....., Farid, *The Qur'an A Short Introduction*, London: Oneworld Publication, 2002.
- Esposito, John L., *Unholy War: Teror atas Nama Islam*. Yogyakarta: Ikon, 2003.
- Fanani, Muhyar, *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan Sebagai Cara Pandang*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Faraj, Muḥammad 'Abd al-Salām, *al-Jihād: al-Farīḍah al-Ghāibah*. Palestina: Maktabah Faliṣṭī al-Muṣawwarah, 1981.
- Faris, Ibnu, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, muhaqqiq Abd al-Salam Muhammad. Harun, jilid 1, Beirut: Dar al-Fikr, 1979.
- al-Fāris, 'Imār, *Manhajjiyyah al-Syaykh alQardāwiy fī Mu'ālijah Zāhirah al-Gulwi fī al-Tafkīr*, cet. I, 2018, diakses dari <https://www.msf-online.com/wpcontent/uploads/>, Mei 2018.

- Faruk, *Pengantar Sosilogi Sastra*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994.
- ....., *Strukturalisme Genetik dan Epistemologi Sastra*. Yogyakarta: P.D. Lukman Offset, 1988.
- Fealy, Greg dan Bubalo, Anthony. *Jejak Kafilah: Pengaruh Radikalisme Timur Tengah di Indonesia*, Bandung: Mizan bekerjasama dengan Lowy Institute for International Policy, 2007.
- ....., Greg dan Hooker (ed.), Virginia, *Voices of Islam in Southeast Asia: a Contemporary Sourcebook*, Singapore: ISEAS, 2006.
- Figueira, Daurius, *Salafi Jihadi Discourse of Sunni Islam in the 21st Century: The Discourse of Abu Muhammad al-Maqdisi and Anwar al-Awlaki*, New York: Thinkstock, 2011.
- Fokkema, D. W., dan Elrud Kunne-Ibsch. *Theories of Literature in the Twentieth Century*, London: C. Hurst & Company, 1977.
- Gabil, Robert, *Syria The United States, and The War on Terror in The Middle East*, New York: An Imprint Of Greenwood Publishing Group, 2006.
- Ghazali, Abd. Moqsith & Kaltsum, Lilik Ummu, *Tafsir Ayat-Ayat Ahkam*, Jakarta: UIN PRESS, 2015.
- al-Gazaliy, Muḥammad, *Naḥwa Tafsīr al-Mauḍū'ī li Suwar al-Qur'ān al-Karīm*, Kairo: Dār al-Syurūq, 2000.
- Gibb, H.A.R., *Aliran-aliran Modern dalam Islam*, (terj.) Machnun Husein, Jakarta: Rajawali Press, 1990.
- Gilliot, Claude, *Exegesis of the Quran: Classical and Medieval*, in Jane Dammen McAuliffe (ed.) *Encyclopaedia of the Quran*, Leiden and Boston: E.J. Brill, 2002.
- Goldziher, Ignaz, *Introduction to Islamic Theology and Law*, trans. Andras and Ruth Hamori, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981.

- Goodwin, Jef, *A Teory of Categorical Terrorism: Social Forces*, Vol. 84, No. 4, June 2007.
- Gunaratna, Adam Dolnik and Rohan, “*On the Nature of Religious Terrorism*”, dalam Fefrey Haynes, ed., *Routledge Handbook of Religion and Politics*, New York: Routledge, 2009.
- Gupta, Manjul, *Social Network Behavior Inappropriateness*, Florida: Florida International University, 2021.
- Gurr, T.R., *Why Men Rebel*, Princeton NJ: Princeton University Press, 1970.
- Ḥasan Ḥusnī Idam, *al-Jihād al-Islāmī al-Mu‘āṣrah: Fikruhu-Harakātuahu-A‘lāmuhu*, Ammān: Dār al-Basyar, 1993.
- Hall, Stuart, *Encoding/Decoding The Cultural Studies Reader*. London and NY: Routledge, 1993.
- Hanafī, Muchlis M, *Moderasi Islam, Menangkal Radikalisasi Berbasis Agama*, Jakarta: Ikatan Alumni Al-Azhar Cabang Indonesia dan Pusat Studi Al-Qur’an, Cet. 1, 2013.
- ....., Muchlis, (ed), *Jihad: Makna dan Implementasinya, (Tafsir Al-Qur’an Tematik)*, Jakarta: Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur’an, 2012.
- Hassan, Hassan, & Weiss, Michael, *ISIS: The Inside Story*. Terj. Tri Wibowo, Jakarta: Prenamedia, 2015.
- Hikam, Muhammad AS., *Peran Masyarakat Sipil Indonesia Membendung Radikalisme*. Jakarta: Penerbit Kompas, 2016.
- Hofman, Bruce, *Inside Terrorism: Revised and Expanded Edition*, New York: University of Columbia Press, 2006.
- Holub, Robert C., *Reception Theory. A Critical Introduction*, London and New York: Methuen, 1984.
- Horgan, John, *The Psychology of Terrorism*, London and New York: Routledge, 2005.

- Huda, M. Kholid, *Hadits Nabi, Salafisme dan Global Terrorism*, Vol. 4, No. 1, Journal of Quran and Hadith Studies, 2015.
- Husaini, Adian, *Hermeneutika dan Tafsir al-Qur'an*, Jakarta: Gema Insani Press, 2007.
- Ibnu 'Asyūr, Muḥammad al-Ṭāhir ibn Muḥammad al-Ṭāhir, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Tunis: ad-Dār al-Tunisiyyah li al-Nasyr, 1984.
- ....., Muḥammad Ṭāhir *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Tunisia: al-Dār al-Tūnīsiyyah, 2008.
- Ibnu 'Asākīr, *Tarjamah al-Imām 'Ali ibn Abī Ṭālib min Tārīkh Madīna Dimasyq*, Jilid II, Beirut: 1975.
- Ibnu Hanbal, Ahmad. *al-Musnad*, Jilid V, Kairo: Dār al-Hadīs, Tanpa Tahun.
- Ibnu Kašīr, Ismā'īl Ḥaqqī Ibn Muṣṭafā Maulā Abū Fidā, *al-Bidayah wa al-Nihāyah*, Kairo: Dār al-Hadīs, 1992.
- ....., *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Bayrut: Dār al-Fikr, 1999.
- Ibnu Manzūr, *Lisān al-'Arab*, Jilid III, Bayrūt: Dār al-Ma'ārif, Tanpa Tahun.
- ....., *Fiqh al-Jihād*, Bayrūt: Dār al-Fikr al-'Arabiy, 1992.
- Ibnu Zakariyyā, Abī al-Ḥusayn Aḥmad ibn Fāris, Muḥaqqiq: 'Abd al-Salām Muḥammad Harun, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, Jilid 1, Bayrūt: Dār al-Fikr, 1979.
- Ibrahim, Anis, dkk., *al-Mu'jam al-Wasīf*, jilid 1, Kairo: Majma' al-Lughah al-'Arabiyah, 1972.
- Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore: K. Bazar, 1958.
- 'Imārah, Muḥammad, *Ma'rakah al-Muṣṭalahāt bayn Garb wa al-Islām*, Kairo: Nahḍah Miṣr, 2004.

- Iser, Wolfgang, *The Act of Reading: a Theory of Aesthetic Response*, Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1978.
- al-Jazā'iriy, Abū Bakr Jābir *Aysar al-Tafāsīr li Kalām al-'Aliy al-Kabīr*, Jeddah: Racem, cet. III, 1990.
- al-Jābiriy, Muḥammad 'Ābid, *Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm; al-Tafsīr al-Wāḍiḥ Ḥasba Tartīb al-Nuzūl*, Bayrūt: Markaz Dirāsāt al-Wihdah al-'Arabiyyah, Volume 1, 2009.
- Jamhari dan Jajang, Jahroni, *Gerakan Salafī Radikal di Indonesia*. Jakarta: Rajawali Press, 2004.
- al-Jaṣṣāṣ, Aḥmad ibn 'Aliy Abī Bakr al-Rāziy, *Aḥkām al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1405 H/ 1987 M.
- al-Jauhariy, Abī Naṣr Ismā'īl ibn Ḥammād, *al-Ṣaḥḥāḥ Tāj al-Lughah wa Ṣḥāḥ al-'Arabiyyah*, Penyunting Muḥammad Tāmir, Kairo: Dār al-Ḥadīs, 2009.
- Jauss, Hans Robert, *Aesthetic Experience and Literary Hermeneutics*. Minneapolis: University of Minnesota Press. 1982.
- ....., Hans Robert, *Toward an Aesthetic of Reception*, Trans. Paul De Man, USA: Univ Of Minnesota Press, 1982.
- al-Jauziy, Syams al-Dīn ibn Abī 'Abd al-Lāh Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Ayyūb al-Masyhūr bi Ibn Qayyim, *Zād al-Mi'ād*, Bayrut: Mu'assasah al-Risālah, 2009.
- ....., Syams al-Dīn ibn Abī 'Abd al-Lāh Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Ayyūb ibn Qayyim, *Faḍl al-Jihād fī Sabīl al-Lāh*, Bairut: Dār al-Qāsim, tanpa tahun.
- Jones, James & Blood, W., *Tat Cries Out From the Earth: The Psychology of Religious Terrorism*. New York: Oxford University Press, 2008.
- Juergensmeyer, Mark, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, Updated Edition with a New Preface. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2000.

- Junus, Umar, *Resepsi Sastra: Sebuah Pengantar*. Jakarta: Gramedia, 1985.
- al-Ka‘biy, Muḥammad Maṭar Sālīm ibn ‘Ābid, *Aṣar al-‘Anf fī al-Turās al-Islāmiy*, Damaskus: Dār al-Qalam, 2010.
- ....., Muḥammad Maṭar Sālīm ibn ‘Ābid, *Al-‘Unf fī at-Turās al-Islāmiy*, Damaskus: Dār al-Qalam, Cet. 1, 2010.
- Kadivar, Jamileh, *Exploring Takfir Ist Origins and Contemporary Use: The Case of Takfiri Approach*, London: Sage, 2020.
- Khan, Sayyid Ahmad, *A Reinterpretation of Muslim Theology*, New Delhi: Vikas Publ. House, 1978.
- al-Khāzin, Ala al-Dīn ‘Aliy ibn Ibrāhīm, *Lubāb al-Ta’wīl fī ma‘ān al-Tanzīl*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘ilmiyyah, 2004.
- Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an Kementerian Agama, *Tafsir Al-Qur’an Tematik*, jilid 1, Jakarta: Kamil Pustaka, 2014.
- al-Mālik, ‘Abī Sa’īd ‘Abd, *al-‘Aṣma‘iyyāt*, Mesir: Dār al-Ma‘ārif, 1964.
- Manzūr, Ibnu, *Lisān al-‘Arab*, jilid 11, Kairo: Dār al-Ḥadīs, 2003.
- Maslikatin, Titik. *Kajian Sastra: Prosa, Puisi, Drama*, Jember: Unej Press, 2007.
- al-Mawardi, Abū al-Ḥasan ‘Aliy ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn Ḥabīb al-Baṣri al-Bagdādiy, *al-Nuqāt wa al-‘Uyūn*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.
- al-Maudūdī, Abū al-A’lā, *al-Jihād fī Sabīl al-Lāh*, Bairūt: Mu’assasah al-Risālah, 1983.
- ....., Abū al-A’lā. *Towards Understanding the Quran*, Terj. Zafar Ishaq Ansari, Leicester: Islamic Foundation, 1995.
- Mazahiriyy, *Jihād al-Nafs*, Bairut: Dār al-Mahajj, 2009.
- McDougall, William, *An Introduction to Social Psychology*, London: Methuen, 1919.

- Meleagrou, Alexander, *Rice of The Reactionaries: Comparing The Ideologies of Salafi-Jihadism and White Supremacist Extremism*, Program on Extremism, NCITE, 2021.
- Mernissi, Fatima, *A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, in Charles Kurzman (ed.) *Liberal Islam*, New York: Oxford University Press, 1998.
- ....., Fatima, *Women and Islam*, Trans. Mary Jo Lakeland, Oxford: B. Blackwell, 1991.
- al-Miṣriy, Syihāb al-Dīn Aḥmad bin Muḥammad al-Ālim, *al-Tibyān fī Tafṣīr Garīb al-Qur'ān*, Kairo: Dār al-Ṣaḥābah alTurāṣ, 1992.
- Mohamad, Simela Victor, *Terorisme dan Tata Dunia Baru*, Jakarta: Pusat Pengkajian dan Pelayanan Informasi Sekretariat Jendral DPR-RI, 2002.
- Moniruzzaman, M., *Jihad and Terrorism: an Alternative Explanation*, dalam *Journal of Religion and Society* Volume 10, US: The Rabbi Myer and Dorothy Kripke Center for the Study of Religion and Society at Creighton University, 2008.
- Montratama, Ian, *Terorisme Kanan Indonesia*, Jakarta: Elex Media Komputindo, 2018.
- Morissan, *Teori Komunikasi Individu Hingga Massa*. Jakarta: Kencana, 2014.
- Muhadjir, Noeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rake Srasih, 2000.
- Muhsin, Amina Wadud, *Quran and Woman*, Kuala Lumpur: Fajar Bakti, 1992.
- Munawwir, Ahmad Warson, *al-Munawwir: Kamus Arab-Indoncsia*, Yogyakarta: Pustaaka Progressif, 1984.
- Muṣṭafā, Ibrahīm, *al-Mu'jam al-Wasīṭ*, Jilid I, Kairo: Majma' al-Lugah al'Arabiyah, 1972.

- Mustafa, Halah, *al-Islām al-Siyāsīy*, Kairo: Markaz ad-Dirāsāt as-Siyāsah wa al-Istirātījiyyah bi al-Ahrām, Cct. 1, 1992.
- Mustaqim, Abdul, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LkiS, 2010.
- ....., Abdul, *Madzahibut Tafsir: Peta Metodologi Penafsiran al-Qur'an: Periode Klasik hingga Kontemporer*, Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003.
- Mustofa, Muhammad, *Memahami Terorisme: Suatu Perspektif Kriminolog*, Jakarta: Jurnal Kriminologi Indonesia FISIP UI, 2002.
- Muthoifin dan Muzakkir, *Konsepsi Jihad Perspektif Abdullah Azam*, dalam Profetika, Jurnal Studi Islam, Vol. 18, No. 2, Desember 2017.
- Naharong, Abdul Muis, *Pejuang Kemerdekaan adalah Teroris? Menjelaskan Pengertian Terorisme*, Vol. 9, No. 1, Jakarta: Jurnal Paramadina, April 2012.
- al-Nasafiy, Abu al- Barakāt Abdullah Ibn Aḥmad Ibn Maḥ mūd Hafiz, *Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqā'iq al-Ta'wīl*, Beirut: Dār al-Kalīm al-Ṭayyib, 1998.
- Nasr, Seyyed Hossein, *The Heart of Islam: Pesan-pesan Universal Islam untuk Kemanusiaan*, Bandung: Mizan, 2003.
- Nasution, Harun, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah, Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI Press, 1986.
- Nawawi, Muhammad, *Marāḥ Labīb Tafsīr al-Nawāwīy*, Surabaya: Dār al-ʿIlmiy, tanpa tahun.
- Nyang, Sulayman, *Observing the Observer the State of Islamic Studies in American Universities*, Herndon: IIIT, 2012.
- Okwara, *Terrorism is The Highest State of Insecurity*, Vol. 5. No. 1, IJSRSSMS, 2021, Doi: 10.48028.
- Paden, William E, *Interpreting The Sacred: Ways of Viewing Religion*. Boston: Beacon Press, 1992.

- Parris, David, *Reception theory: philosophical hermeneutics, literary theory, and biblical interpretation*. PhD thesis, University of Nottingham, 1999.
- Passante, Philip R., *The Affect of Globalization on Terrorism*, University of New Haven, Agustus 2021, diakses pada 25 Juli 2022, pada
- Poonawala, Ismail K., *Muhammad Darwaza's Principles of Modern Exegesis*, in G.R. Hawting and Abdul-Kader A. Shareef (eds) *Approaches to the Quran*, London: Routledge, 1993.
- Potejko, Pitr and Szlachter, Damian, *Religious Extremism Among Islam Believers Living In Poland*, dalam *Radicalism and Terrorism In The 21st Century*, Frankfurt: Peter Lang, 2017.
- Pradopo, Rachmad Djoko, dkk., *Metodologi Penelitian Sastra*, Yogyakarta: Hanindita Graha Widia, 2001.
- ....., Rachmat Djoko, *Beberapa Teori Sastra, Metode Kritik, dan Penerapannya*, Yogyakarta: Pustaka Belajar, 2003.
- Pranomo, M. Bambang, *Orang Jawa Jadi Teroris*, Jakarta: Alvabet, 2011.
- Prutsch, Markus J., *Caesarism in The Post-Revolutionary Age*, London: Bloomsbury Academic, 2020.
- Qais, Ibnu Maymūn, *Diwān al-‘Āsyā*, Bayrūt: al-Maktab al-Syarqiy wa al-Tauzī‘, 1968.
- al-Qadri, Muhammad Tahir, *Fatwa Tentang Terorisme dan Bom Bunuh Diri*, Jakarta: Lembaga Penelitian dan Pengkajian Islam LPPI, 2014.
- al-Qaḥṭāniy, Sa‘īd ibn Waḥf, *Kitāb al-Jihād fī Sabīl al-Lāh*, Riyāḍ: Mu’assasah al-Jarīs, cet. VI, 1431 H.
- al-Qaraḍawī, Yusuf, *al-Shahwah al-Islāmiyyah bayna al-Juhūd wa at-Taṭarruf*, cet. ke-1, Kairo: Dar al-Shurūq, 2001.

- ....., Yusuf, *Islam Radikal: Analisis Terhadap Radikalisme dalam Berislam dan Upaya Pemecahannya*, (Terj.) Hamin Murtadho, Solo: Era Intermedia, 2014.
- al-Qāsimiy, Muḥammad Jamāl al-Dīn Abū al-Faraj ibn Muḥammad ibn Saʿīd ibn Qāsim ibn Šāliḥ ibn Ismāʿīl ibn Abī Bakr, *Maḥāsīn al-Taʿwīl fī Tafsīr al-Qurʿān*, Juz. II, Bairūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1418 H.
- ....., Muḥammad Jamāl al-Dīn, *Maḥāsīn al-Taʿwīl*, Mesir: Dār Ahl jāʿ al-ʿArabiyyah, cet. I, 1985.
- al-Qurṭubiy, Abū Abd al-Lāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abū Bakr al-Anṣāriy, *al-Jāmiʿ li Aḥkām al-Qurʿān*, Juz. III, Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964.
- ....., *al-Jāmiʿ li Aḥkām al-Qurʿān*, jilid I, Beirut: Dār al-Fikr, 1945 H.
- Quṭb, Sayyid, *Fī Zilāl al-Qurʿān*, Vol. I, Bayrūt: Dār al-Syurūq, 1412/1992.
- Rafiq, Ahmad, *Sejarah al-Quran: dari Pewahyuan ke Resepsi: Sebuah Awal Pencarian Metodologis*. dalam Sahiron Syamsudin (ed.), *Islam, Tradisi, dan Peradaban*. Yogyakarta: Bina Mulia Press, 2012.
- Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- ....., Fazlur, *Major Themes of the Quran*, Minneapolis, MN: Bibliotheca Islamica, 1994.
- ....., Fazlur. *Revival and Refrom in Islam*, ed. Ebrahim Moosa, Oxford: Oneworld, 2000.
- Ramaḍān, Muḥammad Saʿīd, *al-Jihād fī al-Islām: Kaifa Nafhamuhu? Wa Kaifa Numārisuhu?*, Damaskus: Dār al-Fikr, 1993.
- Rapoport, David C., *Sacred Terror: A Contemporary Example From Islam*, dalam Walter Reich, ed., *Origins of Terrorism:*

- Psychologies, Ideologies, Teologies, States of Mind*, New York: Cambridge University Press, 1990.
- ....., David C., *Terror and the Messiah: An Ancient Experience and Some Modern Parallels*, dalam David C. Rapoport and Yonah Alexander, eds. *The Morality of Terrorism: Religious and Secular Justifications*, New York: Columbia University Press, 1982.
- Rasler, Karen, and Tompson, William R., *Looking for Waves of Terrorism*, dalam Jean E. Rosenfeld, (ed.), *Terrorism, Identity and Legitimacy: The Four Waves Theory and Political Violence*, New York: Routledge, 2011.
- Ratih, Rina dkk., *Metodologi Penelitian Sastra*, Yogyakarta: PT. Hanidita Graha Widia, 2001.
- Ratna, Nyoman Kutha, *Teori, Metode dan Teknik Penelitian Sastra dari Strukturalisme Hingga Poststrukturalisme Narasi Wacana Perspektif*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- al-Rāziy, Abū ‘Abd al-lāh Muḥammad ibn ‘Umar, *Mafātih al-Gayb*, Beirut: Dār Ihya’ al-Turās al-‘Arabiyy, 1420 H/ 1990 M.
- Rice, Philip and Waugh, Patricia (eds), *Modern Literary Theory*, London and New York: E. Arnold, 1989.
- Riḍā, Muḥammad Rasyid dan Muḥammad ‘Abduh, *Tafsīr al-Qur’ān al-Ḥakīm al-Masyhūr bi Tafsīr al-Manār*, 12 Vols, Bayrūt: Dār al-Ma’rifah, tanpa tahun, Vol. I.
- Riffaterre, Michael, *Semiotics of Poetry*, Bloomington and London: Indiana University Press, 1978.
- Rippin, Andrew *Tafsīr*, in Mircea Eliade (ed.) *The Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan, 1987.
- Rose, Gideon, *Endgame in Iraq*, New York: Scholastic Press, 2014.
- Rose, Edward Alsworth, *Social Psychology: an Outline and Source Book*, New York: Macmillan, 1908.

- al-Ša‘labiy, Aḥmad Abū Ishāq, *al-Kaṣyf wa al-Bayān ‘an tafsīr al-Qur’ān*, Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004.
- al-Šabūniy, Muḥammad ‘Ali, *Rawa’i al-Bayān: Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur’ān*, Kairo: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997.
- ....., Muḥammad ‘Ali, *al-Tibyān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Pakistan: Maktabah al-Busrā, 2011.
- ....., Muḥammad ‘Ali, *Ṣafwah al-Tafāsīr*, Bairut: Dār al-Qur’ān al-Karīm, 1981.
- al-Sahrastāniy, *al-Milal wa al-Niḥal*, Beirut: Dār al-Kutub ‘Ilmiyyah, Tanpa Tahun.
- al-Šalābiy, ‘Aliy Muḥammad, *Gazwah al-Rasūl; Durūs wa ‘Ibrah wa Fawā’id*, Kairo: Mu’assasah Iqra’, 2007.
- al-Sam’āniy, Abū al-Muzaffar Maṣṣūr ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-Jabbār ibn Aḥmad al-Marūziy, *Tafsīr al-Qur’ān*, Riyāḍ: Dār al-Waṭan, 1997.
- Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford: Clarendon Press, 1964.
- Schmid, Alex P., James J.F. Forest & Timothy Lowe, *terrorism Studies: a Glimpse at The Current State of Research (2020/2021)*, Jstor, Perspective on Terrorism, June 2021, Vol. 15, No. 3, h. 142-152, <https://www.jstor.org/stable/10.2307/27030887>.
- ....., Alex, *Terrorism-The Definitional Problem*, Vol. 36, Issue 2, C.ase western Reserve, 2004.
- ....., Alex. P., *The Problem of Defining Terrorim. Interntional Encyclopedia of Terrorism. Ram Nagar*, New Delhi: S. Chand & Company, 1999.
- Schmitz, Thomas A., *Modern Literary Theory and Ancient Texts: An Introduction*, Carlton: Blackwell Publishing, 2007.
- Sedgwick, Mark, *Al-Qaeda and the Nature of Religious Terrorism: Terrorism and Political Violence*, Vol. 16, No. 4, Winter 2004.

- Seed, Abdullah, *Reading The Qur'an in The Twenty-First Century: a Contextualist Approach*, New York: Routledge, 2014.
- Semi, Attar, *Kritik Sastra*, Bandung: Angkasa, 1989.
- Setiawan, M. Nur Kholis, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, Yogyakarta, eLSAQ, 2005.
- Shihab, M. Quraish, [ed.]. *Ensiklopedia Al-Qur'an: Kajian Kosa Kata*, Jakarta: Lentera Hati, 2007.
- ....., M. Quraish, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2008.
- ....., M. Quraish, *Wawasan al-Quran: Tafsir Maudl'ui atas Pelbagai Persoalan Umat*, cet. ke-2, Bandung: Mizan, 1996.
- Sprinzak, Ehud, *The Psychopolitical Formation of Extreme Left Terrorism in a Democracy: The Case of The Weathermen*, dalam *the Origin of Terrorism*, Walter Reich (ed.), Cambridge University Press, 1990.
- Sudikan, Setya Yuwana, *Metode Penelitian Sastra Lisan*, Surabaya: Citra Wacana, 2001.
- Sudjiman, Panuti, *Kamus Istilah Sastra*, Jakarta: Gramedia, 1984.
- Sulistiyo, Hermawan, *Tragedi Bom Marriot: Kisah Para Korban*, Jakarta: Pencil, 2006.
- al-Suyūṭiy, Jalāl al-Dīn, dan al-Maḥalliy, Jalāl al-Dīn, *Tafsīr al-Jalālayn*, Bairut: Maktabah Lubnān, 2003.
- ....., Jalāl al-Dīn Abī ‘Abd al-Raḥmān, *Asbāb al-Nuzūl al-Musammā libāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl*, Tanpa Tahun: ‘Ālam al-Kutub, 2002.
- ....., Jalāl al-Dīn al-Maḥalliy dan Jalāl al-Dīn, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, cet. I, Bairūt: Dār al-Fikr, tth.
- al-Sya’rawiy, Muḥammad Mutawallī, *Jihād al-Rasūl al-Lāh Ṣalla al-Lāh ‘Alaih wa Sallam*, Damaskus: Maktabah Dār al-Muṣṭafā, tth.

- ....., Muḥammad Mutawallī, *Tafsīr al-Sya'rāwiy*, Kairo: Akhbār al-Yaum, 1411 H
- Syafaat, Muchamad Ali, *Terorisme, Definisi, Aksi dan Regulasi*, Jakarta: Imparsial, 2003.
- Syahrur, Muhammad, *al-Kitab wa al-Quran: Qira'ah Mu'ashirah*, Damaskus: al Ahally, 1990.
- Syaltūt, Maḥmūd, *al-Qur'ān wa al-Qitāl*, Kairo: Dār al-Kitāb al-'Arabiy, 1951.
- Syamsuddin, Syahiron dan Mustaqim, Abdul (ed.), *Studi al-Quran Kontemporer*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.
- Syamsuddin, Syahiron, *Ranah-ranah Penelitian dalam Studi al-Quran*. Dalam Metodologi Penelitian Living Quran dan Hadis. Yogyakarta: Teras, 2007.
- al-Syāṭiy, 'Ādil 'Abd al-Jabbār, *al-Mizān fī tafsīr al-Qur'ān*, Bairut: Mu'assasah al-A'lamiy, 1997.
- al-Syafi'ī, Muḥammad ibn Idrīs, Kitāb al-Umm, Vol. VI, Bairut: Dār al-Fikr, Tanpa Tahun.
- al-Syaukāniy, Muḥammad ibn 'Ali ibn Muḥammad, *Fatḥ al-Qadīr*, Bairut: Dār al-Ma'rifah, 2007.
- al-Ṭabariy, Muḥammad ibn Jarīr, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl 'Āyi al-Qur'an*, Juz. XVIII, Bairūt: Mu'assasah al-Risālah, 2000.
- ....., Muḥammad ibn Jarīr, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, Bairut: Dār al-kutub al-'Ilmiyyah, 2014.
- ....., Abī al-Qāsim Sulaimān ibn Aḥmad, *al-Mu'jam al-Kabīr*, Kairo: Maktabah Ibnu Taymiyah, tanpa tahun.
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Husayn, *al-Mizān Fī Tafsīr al-Qur'ān*, Bairut: Mu'assasah al-A'lamiy, 1997.
- Taimiyah, Ibnu. *al-Fatāwā al-Kubrā*, Bayrūt: Dār Kutub al-'Ilmiyyah, 1987.

- Tajfel, Henry, and Turner, John. *An Integrative Theory of Intergroup Conflict, The Social Psychology of Intergroup Relation*, Monterey, CA: Brooks-Cole, 1979.
- Takrūriy, Nawaf Hāyil, *al-Jihād bi al-Māl fī Sabīl al-Lāh*, Suria: Bayt al-‘Ilm, 2005.
- Teeuw, A. *Sastra dan Ilmu Sastra*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1991.
- Umar, Nasaruddin, *Deardikalisasi Pemahaman al-Qur’an dan Hadis*. Jakarta: Elex Media Komputindo, 2014.
- W. Brown, Daniel, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Wahid, Abdul, *Kejahatan Terorisme Perspektif Agama*, Jakarta: Retika Aditama, 2004.
- Wali al-Lāh, Syah, *al-Fawz al-Kabīr fī uṣūl al-tafsīr*, Bayrūt: Dār al-Bashā’ir, 1407 H/1987 M.
- Wardlaw, G., *Political Terrorism: Theory, Tactics and Counter-Measures*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- al-Waṭḫbān, ‘Abd al-Lāh ibn ‘Abd al-Raḥman, *al-Guluw fī al-Dīn bayn al-Tafsīr wa al-Tabrīr*, Riyāḍ: Dār al-Muḥtasib, cet. I, 1438 H
- Watt, William Montgomery, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, London: T.J. Press, 1998.
- Weiss, Michael, & Hassan, Hassan, *ISIS: The Inside Story*. Terj. Tri Wibowo, Jakarta: Prenamedia, 2015.
- Wellek, Rene, dan Warren, Austin, *Theory of Leterature*, New York: A Harvest Book Harcourt, 1992.
- Wild, S., *Political Interpretation of The Quran*, dalam Jane Dammen, McAuliffe (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Yūsuf, ‘Abd al-Laṭīf, *Mukhtashar al-Mufradāt fī Garīb al-Qur’ān li al-aṣfahāniy*, cet. 1, Bairūt: Dār al-Ma‘ārifah, 1998.

al-Zahabi, M. Ḥusain *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Bagdād: al-Muṣaṣnā, t.t.

Zallum, Abd al-Qadim, *Konspirasi Barat Meruntuhkan Khilafah Islamiyah*, Jakarta: Al-Izzah, 2001.

al-Zubaydiy, Muḥammad Murtaḍā al-Ḥusayni, *Tāj al-‘Arūs fī Jawāhir al-Qāmūs*, Jilid VII, Kuwait: al-Turās al-‘Arabiy, 1994.

### **Jurnal dan Website:**

Abdullah, Amin, *Pengembangan Metode Studi Islam dalam Perspektif Hermeneutika Sosial dan Budaya*, dalam Jurnal Tarjih, Edisi 6, Juli 2003, diakses pada 22 Agustus 2022, melalui <https://jurnal.tarjih.or.id/index.php/tarjih/article/>

Abdullah, Junaidi, *Radikalisme Agama: Dekonstruksi Ayat Kekerasan dalam al-Quran*, dalam *Jurnal Kalam*, Fakultas Ushuluddin IAIN Raden Intan Lampung, Vol. 8, No. 2, diakses pada Desember 2021, melalui <http://www.ejournal.radenintan.ac.id/index.php/>

Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid, *Dirāsah al-Naḥriyyāt wa aqduhā*, Iraq: al-Markaz al-Islāmiy li al-Dirāsāt al-Istratijiyyah, 2019, <https://www.academia.edu/42122691/>, di akses pada 20 Juli 2022.

al-‘Abidī, Munīr Ḥāsyim Ḥuḍair *Jihād al-Ṭalab bayn al-Aqdamīn wa al-Mu‘āshrah*, 2020, <https://www.iasj.net/iasj/download/>

Aḍabiy, Muḥammad ibn Ya‘lā, *al-Mufaḍḍaliyyāt*, Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1964, diakses pada 22 Agustus 2022, melalui <https://ia902600.us.archive.org/21/items/waqmfdliatwaqmfliat.pdf>

‘Adlān, ‘Aṭiyyah, *Fiqh al-Jihād Tajdīd wa Ijtihād: Maqāṣid al-Qitāl fī Sabīl al-Lāh*, al-Ma’had al-Miṣriy li al-Dirāsāt, Mei 2022, <https://www.cipss-eg.org/>

Akbar, Ali dan Seed, A., *Contextualist Approaches and Interpretation of The Qur’ān*, *Journals Religions*, Vol. 12,

2021, 10.3390, diakses pada 22 Agustus 2022, melalui <https://www.mdpi.com/2077-1444/12/7/527/htm>.

Alkaff, Syed Huzaifah bin Othman, *Using Theology to Legitimize Jihadist Radicalism*, Vol. 10, No. 3, Source: Counter Terrorism Trends and Analyses, 2018, diakses pada 22 Agustus 2022, melalui <https://www.researchgate.net/publication/323599678>.

‘Audah, ‘Abd al-Lāh, *al-Jihād fī Fikrah Sayyid Qutb*, Palestina: Jāmi’ah al-Najāh al-Waṭanī, 2017, di akses pada 20 Juli 2022 melalui <https://repository.najah.edu/bitstream/handle/20.500.11888/14012/>.

‘Azūziy, Hasan ibn Idrīs, *Qaḍāyā al-Irhāb wa al-‘Anf wa al-Taṭarruf fī Mizān al-Qur’ān wa al-Sunnah*, diakses pada 11 April 2021, melalui <https://www.quranicthought.com>, h. 3,

Aron, David, *Seeds of Jihad*. Dalam RAND Corporation, 2008. <http://www.jstor.org/stable/10.7249/mg602rc.8>, diakses pada 20 Pebruari 2021.

Baidan, Nashruddin, *Tinjauan Kritis Konsep Hermeneutik*, Jurnal Esensia Vol. 2, No. 2, diakses Juli 2021.

Bailey, Aubrey, *What is Cognitive Development and Why is it Important?*, Very well health, April 2022, <https://www.verywellhealth.com/cognitive-development-5220803>.

Belmekki, Belkacem, *Syah Walyi Allah Dehlavi’s Attempt at Religious Rivavilism in South Asia*, publish Juli 2022, <https://www.researchgate.net/publication/279106010>.

Bin Bāz, *Faḍl al-Jihād wa al-Mujāhidīn*, diakses dari situs al-Imam bin Bāz, <https://binbaz.org.sa/articles/76>

Bin Ismā‘īl, Reem. bin ‘Ulyā, Durrah. dkk, *al-Bu‘d al-Ijtimā‘ fī Fahm al-Zāhirah al-Taṭarruf al-‘Anīf*, FTDES, 2020, <https://www.ftdes.net/rapports/extremisme>,

- Bogues, Anthony. *Stuart Hall and the World We Live In*, Social and Economic Studies, Vol. 64, No. 2, June 2015, 177-193, <https://www.jstor.org/stable>, diakses 01 Apr 2021.
- Buezo, Mario Taboso, *Terrorism and Counterterrorism*, Catalonia, Mollet del Valles, 2020, diakses pada 25 Juli 2022, melalui <https://www.reccercat.cat/bit.strem/handle/2072/377665>.
- Bunson, Mattew, *Encyclopedia of The Roman Empire*, 2003, dipublikasikan dalam bentuk digital di <https://www.academia.edu/37871607>, Agustus 2020.
- Burge, S.R. *The Search for Meaning: "Tafsīr", Hermeneutics, and Theories of Reading*, Arabica, T. 62, Fasc. 1 (2015), 53-73, <https://www.jstor.org/stable>, diakses 03 Apr 2021.
- C. McPhail, *The Dark Side of People: Individual and Collective Violence in Riots*, Sociological Quarterly, Vol. 35, No. 1, 1994.
- Cahoone, Lawrence e. *What is The Opposite Of Jihad?* Dalam Penn State University Press, 2005. <http://www.jstor.org/stable/10.5325>, diakses pada 20 Pebruari 2021.
- Clubb and Mcdaid, *The Causal Role of Ideology and Cultural System in Radicalisation and Deradicalisation*, Journal of Critical Realism, 2018, DOI. [10.1080/14767430](https://doi.org/10.1080/14767430).
- Cooke, Miriam. *Fatima Mernissi 1940–2015*, Review of Middle East Studies, Vol. 49, No. 2, August, 2015, 217-219, <https://www.jstor.org/stable/>, diakses pada 03 Apr 2021.
- Coruh, Hakan, *The Quran Interpretation In The Clasic Modernism*, Australian Journal of Islamic Studies, Vol. 4, No. 2, 2019, <https://researchoutput.csu.edu.au/files/36893839/8996475>
- Darajat, Zakiya, *Jihad Dinamis: Menelusuri Konsep dan Praktik Jihad dalam Sejarah Islam*, Ijtihad, Vol. 16, No. 1, tahun 2016, Doi: 10.18326/ijtihad.

- Demichelis, Marco, *Islamic Liberation Theology: An Inter-Religious Reflection between Gustavo Gutierrez, Farīd Esack and Ḥamīd Dabāsī*, Oriente Moderno, Nuova Serie, Anno 94, Nr. 1 (2014), 125-147, <https://www.jstor.org/stable/>, diakses pada 02 Apr 2021.
- Dincer, Sinan, *The Armenian Masseur in Istanbul (1896)*, Des. 2013, <https://www.researchgate.net/publication/292875198>, pada 25 Juli 2022.
- Dowson, Lorne L., *Granting Efficacy to The Religious Motives of Terrorists*, Vol. 15, Issue 6, Desember 2021, diakses melalui <https://www.jstor.org/stable/pdf/27090918.pdf>, pada 21 juli 2022.
- Duderija, Adis. *Toward a Scriptural Hermeneutics of Islamic Feminism*, Journal of Feminist Studies in Religion, Vol. 31, No. 2, Fall 2015, 45-64, <https://www.jstor.org/stable/>, diakses pada 04 Apr 2021.
- Esposito, John L. *Islam and Political Violence*. Dalam Jurnal Religions, 31 July 2015, Published: 10 September 2015, diakses pada 6 April 2021.
- Fealy, Greg, *Apocalyptic Thought: Conspiracism and Jihad in Indonesia*, Jstor, Contemporary Southaest Asia, Vol. 41, No. 1, 2019, DOI: 10.1355/cs41-1d.
- Flood, Francesca, *Social Psychology of Organization*, DOI:10.1007/978-3-319-31816-5\_3059-1, dipublikasikan pada 05 Juli 2022 di <https://www.researchgate.net/publication/313793130>
- Foundation, Wahid. *Laporan Tahunan Kebebasan Beragama/ Berkeya-kinan dan Intoleransi Tahun* Jakarta: The WAHID Foundation, 2016, diakses pada 17 Januari 2021, melalui <https://drive.google.com/open>.
- Gadamer, Hans-Georg, *Truth and Method*, Teranslation Revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, London: Continuum, 2006, diakses pada 21 Agustus 2022, melalui

<https://edisciplinas.usp.br/mod/resource/view.php?id=3681667>.

....., Hans-Georg, *al-Ḥaqīqah wa al-Manhaj: al-Khutūṭ al-‘Asāsiyyah li Ta’wīliyyah Falsafiyah*, Tarj. Ḥasan Nāzim dan ‘Aliy Ḥākīm Ṣāliḥ, Ifranjiy/Burgundy: Dār Auyā, 2007 diakses pada 26 Agustus 2022, melalui <https://www.noor-book.com/en/ebook-pdf>;

Gentry, Caron E., *Misogynitic Terrorism; It has Always been Here*, Vol. 15, No. 1, Routledge, 2022, DOI. 10.1080.

Ḥuḍayr, Qāsim Fāhin, *Dilālah Alfāz al-Fitnah fī al-Qur’ān al-Karīm*, <https://iasj.net/iasj/pdf/5cd1bbb68d7f5c33>, Juli 2018.

Habermas, Jurgen Gorrige team, *Political Readings of Scripture, the Cambridge Companion to Biblical Interpretation*, John Barton (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Hafez, Sabry. *Cultural Journals and Modern Arabic Literature: A Historical Overview*, Alif: Journal of Comparative Poetics, No. 37, Literature and Journalism (2017), 9-49, <https://www.jstor.org/stable/>, diakses pada 03 Apr 2021.

Hamka, *Sosiologi Pengetahuan: Telaah atas Pemikiran Kaarl Mannheim*, Scolae:Journal of Pedagogy, Vol. 3, No. 1, 2000.

Hase, Valerie, *What is Terrorism (According to The News)*, 2021, <https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/1464889211017003>.

Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations?*, Foreign Affairs, Vol. 72, No. 3, Summer, 1993, di <http://www.jstor.org/stable>, diakses 17 Pebruari 2021.

Ibnu Ḥajar al-‘Asqalānī, *Fatḥh al-Bārī*, Jilid 6, h. 116, dapat juga diakses melalui; <https://sunnah.one/>

Institute, Wahid. *Laporan Tahunan Kebebasan Beragama/Berkeyakinan dan Intoleransi Tahun* Jakarta: The WAHID Institute, 2014, 21. Dalam

<http://wahidinstitute.org/wi-id/images/upload/dokumen>, diakses pada 17 Januari 2021.

Jackson, Abdul Hakim Sherman, “*Jihad in the Modern World*”, <http://www.lamppostproductions.com/wp-content>, diakses pada 2 Maret 2021.

al-Jamāl, Muḥammad ‘Abd al-Mun’im, *al-Tafsīr al-Farīd li al-Qur’ān al-Majīd*, Kairo: Majma’ al-Buḥūs al-Islāmiyyah, 1970.

Johanna Pink, *Modern and Contemporary Interpretation og The Quran*, <http://dx.doi.org/10.1002/9781118964873.ch32>, Maret 2017.

Jordan, Javier, *An Analisis of The Jaicsh Roman War (66-73) Using Contemporary Insurgency Theory*, Journal Hamcepage, Vo. 31, 2020, <https://doi.or,g/10.1080/09592318.2020.1764710>.

al-Khūfī, Amīn, *Dirāsāt Islāmiyyah*, Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1996), diakses melalui <https://www.noor-book.com/en/ebook-1614171399>, pada 09 Agustus 2022.

Koons, Jeff, *The Art of Interpretation*, 2020, diakses melalui <https://anglatandorifineart.com/pages/the-art-of-nterpretation>, pada 20 Juli 2022

Kusmana, *Membaca Hermeneutika Al-Qur’an Muhammad Izzat Darwazah*, Ushuluna: jurnal Ilmu Ushuluddin, 2021, Vol. 7, No. 1, h. 33-47. Diakses pada 13 Agustus 2022 melalui <http://journal.uinjkt.ac.id/index.php/una>.

Lincoln, Bruce. *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11th*: Chapter One: The Study of Religion in The Current Political Moment, 2002, <http://www.law.syr.edu/Pdfs/Ostudyofreligion.pdf>.

al-Malik, ‘Abī Sa’īd ‘Abd, *al-’Aṣma’iyyāt*, Mesir: Dār al-Ma’ārif, 1964, h. 120, diakses melalui <https://www.noor-book.com/en/ebook-pdf>, pada 22 Agustus 2022.

Masood, Ansari, *Theories: Piaget’s Theory of Cognitive Develoment*, Barauni: A.P.S.M. Collage, 2020, diakses

melalui

[https://www.apsmcollege.ac.in/glassimg/thumb\\_album/1599572124-24.pdf](https://www.apsmcollege.ac.in/glassimg/thumb_album/1599572124-24.pdf).

McCarthy, E. Doyle, *The Sociology of Knowledge*, <https://www.researchgate.net/publication/303088215>, 2000.

McDougall, William, *An Introduction to Social Psychology*, Ontario: Batoche Books, 2001, diakses pada 23 Juli 2022 dari <https://books.google.ne/books?id=CSjxe-t6qm4C>.

Miles, Matthew B., and Huberman, A. Michael, *Qualitative Data Analysis*, London: SAGE, 1994, diakses melalui <https://vivauniversity.files.wordpress.com/2013/11/milesandhuberman1994.pdf>, pada 26 Agustus 2022,

Moten, Abdul Rashid. *Islamization of Knowledge in Theory and Practice: The Contribution of Sayyid Abul A'lā Mawdūdī*, Islamic Studies, Vol. 43, No. 2, Summer 2004, 247-272, <https://www.jstor.org/stable/>, diakses pada 04 April 2021.

Mujīṭanah, ‘Abd al-Ḥaq, *Mafhūm al-‘Anf al-Ijtimā’ fī al-Buḥūs al-Susiyūlujiyyah bayn al-Ṭarḥ al-‘Ilmiy wa al-Ṭarḥ al-Idiyūlujiyyah*, al-Majallah al-‘Ilmiyyah li Jāmi’ah al-Jazā’ir, Vol. 6. No. 1, [https://www.univ-alger3.dz/wp-content/uploads/2019/02/Vol6\\_Num1\\_Art6.pdf](https://www.univ-alger3.dz/wp-content/uploads/2019/02/Vol6_Num1_Art6.pdf),

Munīr Hāsyim Ḥuḍair al-‘Abidī, *Jihād al-Ṭalab bayn al-Aqdamīn wa al-Mu‘āshrah*, 2020, <https://www.iasj.net/iasj/download/5b63863b58>, diakses pada 17 Juli 2022.

Noyes, Dorothy, *Aesthetic Is the Opposite of Anaesthetic: On Tradition and Attention*, Journal of Folklore Research, Vol. 51, No. 2 May/August 2014, diakses pada 04 April 2021, melalui <https://www.jstor.org/stable/10.2979>,

O’Brien, Peter, *Terrorism*. Dalam Temple University Press, 2016. <http://www.jstor.org/stable/j.ctt1kft8dx.9>, diakses pada 20 Pebruari 2021.

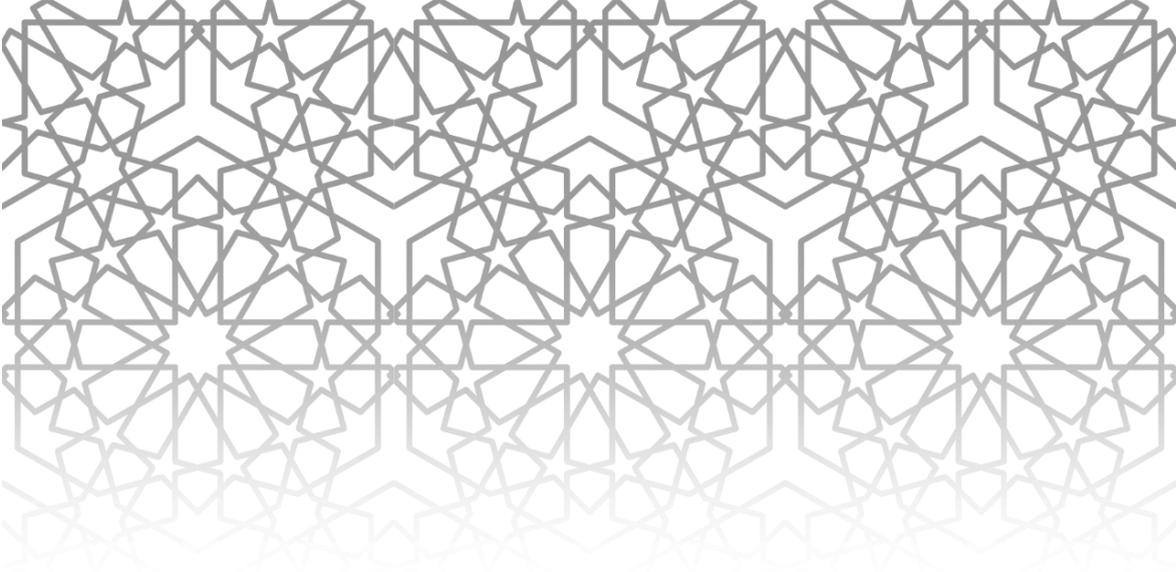
- Ould, Mohammad-Mahmoud, *From Qa'adat al-Jihad to al-Dawla al-Islamiya*. Dalam Pluto Press, 2018, diakses pada 20 Pebruari 2021, melalui <http://www.jstor.org/stable/j.ctt>.
- Özkan, Hakan, Reviewed Work: *al-Jāhiz. A Muslim Humanist for Our Time* by Arnim Heinemann, John L. Meloy, Tarif Khalidi, Manfred Kropp, *Die Welt des Islams*, Vol. 55, Issue 1 (2015), 113-116, <https://www.jstor.org/stable/24893419>, diakses pada 04 Apr 2021.
- Paliyenko, Adrianna M., *Literary Reception and Its Discontents*, dalam *Genius Envy*, Penn State University Press, 2016, diakses melalui [www.jstor.org/stable/pdf/10.5325](http://www.jstor.org/stable/pdf/10.5325), pada 16 April 2021.
- Papadima, Liviu, *Literary Reception Theories*, Dacoromania Litteraria, Vol. II, 2015, 134-162, diakses pada 15 April 2021 melalui <http://www.dacoromanialitteraria.institutpuscariu.ro>.
- Pebrianto, Fajar, (reporter), *BNPT: Potensi Radikalisme Masyarakat Indonesia Perlu Diwaspadai*. Dalam <https://nasional.tempo.co/read/1037310/bnpt>, Jakarta: Tempo, Nopember, 2017. Diakses pada 17 Januari 2021.
- Phillips, Caryl and Hall, Stuart, *Bomb*, No. 58 Winter, 1997, 38-42, diakses melalui <https://www.jstor.org/stable/>, 01 April 2021.
- Pradopo, Rachmat Djoko, *Beberapa Teori Sastra, Metode Kritik dan Penerapannya*, Jogjakarta: Gajah Mada University Press, 2020.
- al-Rafā'ī, 'Abd al-Jabbār, *Da'wah al-Syaikh Amīn al-Khūfī li al-Tajdīd*, Markaz al-Afkār li al-Dirāsah wa al-Abhās, April 2019, diakses Juli 2022, <https://afkaar.center/wp-content/uploads/2019/04/>
- Rafiq, Ahmad, *The Living Qur'an: Its Text and Practice in the Function of the Scripton*, dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-*

- Qur'an dan Hadits, Vol. 22, No. 2, 2021, DOI: 10.14421/qh.2021.2202-10.
- Rahima, Ade, *Literature Reception*, dalam Jurnal Ilmiah Dikdaya, Vol. 6. No. 1, 2016, <http://dx.doi.org/10.33087/>.
- Ranstorp, Magnus, *Terrorism in The Name of Religion*, New York: Journal of International Affairs, Vol. 50, No. 1, 1996, diakses melalui <https://www.researchgate.net/publication/>, pada 28 Maret 2021.
- Rapoport, David C., *Fear and Trembling: Terrorism in Three Religious Traditions*, The American Political Science Review, Vol. 78, No. 3, American Political Science Association, diakses pada 15 April 2021.
- Roded, Ruth, *Jewish and Islamic Religious Feminist Exegesis of the Sacred Books: Adam, Woman and Gender*, A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues, No. 29, Women's Torah Study, Fall 2015, 59. <https://about.jstor.org/terms>, 04 April 2021.
- Rohman, Anas, *Pemikiran Fazlurrahman dalam Kajian Qur'an Hadis*, Progress, Vol. 8, No. 1, 2020.
- Rumjaun, Anwar & Narod, Fauzia, *Social Learning Theory- Albert Bandura*, Springerlink, 2020, diakses pada 15 Juli 2022 melalui <https://link.springer.com/chapter/10.1007/978>.
- Sanyal, Nitish K., and Ahmad, Parvez, *The Near Ultraviolet Absorption Spectra of 2, 6 and 3, 5 Dichlorobenzonitriles*, Current Science, Vol. 44, No. 18, September 20, 1975, diakses pada 04 April 2021 melalui <https://www.jstor.org/stable/>.
- Sazonov, Vladimir, *Case Study: Estenia Molotov Ribbentrop Pact, World War II and Soviet Legacy* dalam *Falsification of History as a Tool of Influence* (ed. Lingvobalt, et.al.), Latvia: Nato Starcom Coe, 2020. Diakses pada 17 Agustus 2022 melalui <https://www.academia.edu/6109755>.

- Sedgwick, Mark, *Al-Qaeda and The Nature of Religious Terrorism*, Terrorism and Political Violence, Vol. 16, No. 4, Abingdon-Oxfordshire: Frank Cass, Winter, 2004, <https://www.jstor.org/stable/>, diakses pada 17 April 2021.
- Sefriyono, *Jihad Bukan Hanya Perang Suci; Telaah Teoritik Terhadap Ayat-ayat Jihad dalam Al-Qur'an*, dalam Jurnal Turast, Vol. 9, No. 2, 2021, diakses pada 22 Agustus 2022, melalui <https://ejournal.uinib.ac.id/jurnal/index.php/turast/>,
- Setiawan, M. Nur Kholis, *Tuhan Maha Indah: Telaah Terhadap Efek Estetik al-Qur'an*, dalam al-Jāmi'ah Journal of Islamic Studies, Juni 2002.
- ....., M. Nur Kholis, *Para Pendengar Firman Tuhan: Telaah Terhadap Efek Estetika al-Quran* dalam al-Jami'ah, Vol. 39, No. 1, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2001.
- Sulaeman, Otong, *Estetika Resepsi dan Intertekstualitas: Perspektif Ilmu Sastra Terhadap Tafsir al-Quran*, dalam Tanzil Vol. 1, No. 1, Jakarta: Sekolah Tinggi Filasafat Islam (STFI) SADRA, Oktober, 2015.
- Tatum, James, *A Real Short Introduction to Classical Reception Theory*, Arion: A Journal of Humanities and the Classics, Vol. 22, No. 2, Fall 2014, 75-96, <https://www.jstor.org/stable/>. 01 Apr 2021.
- al-Tamīmiy, Lubābah Sulṭān, *Kam 'Adad al-Gazawāt wa al-Sariyyā fī al-islām*, al-Sīrah al-Nabawīyah, Juli 2021, diakses pada 20 Juli 2022, di <https://alseerahalnabaweyah.com/>
- Thomas, Brook, *Reading Wolfgang Iser or Responding to Theory of Response*, Penn State University Press, 1982, Vol. 19, No. 1, diakses melalui <https://www.jstor.org/stable/40246294>, pada 19 Agustus 2022

- Tonnessen, Truls Hallberg, *The Islamic State After The Caliphate*, Jstor, Pebruari 2019, <http://www.jstor.org/stable/26590503>.
- al-‘Ubādilah, Ḥasan, ‘Abd al-Jafīl ‘Abd al-Raḥmān ‘Aliy, *Khalq al-Tasāmuḥ Aṣl Dīn al-Islām wa al-Sabab al-Ra’īs fī Intisyār Da‘watih*, Yordan: al-Idāḥ, Januari 2018, No. 37, Vol. 1, <https://www.researchgate.net/publication/327382659>
- Wahid, Abdul, *ISIS: Perjuangan Islam Semu*. Dalam *Epistemé*, Vol. 9, No. 2, Desember 2014.
- Yu, Timothy, *Wittgenstein, Pedagogy, and Literary Criticism*, *New Literary History*, Vol. 44, No. 3, Styles of Criticism, Summer, 2013, <https://www.jstor.org/stable/>, diakses pada 01 Apr 2021.
- Zamir, Syed Rizwan, *Rethinking the Academic Study of the ‘Ulamā’ Tradition*, *Islamic Studies*, Vol. 53, No. ¾, Autumn-Winter 2014, 145-174, <https://www.jstor.org/stable/>, dikases pada 03 Apr 2021.





## GLOSARIUM

- ‘Ajamiy* : Istilah kepada seseorang yang ditujukan untuk yang bukan berkebangsaan Arab. Di dalam kata ini terulang 3 kali di dalam Al-Qur’an yaitu pada QS. al-Nahl: 103, QS. Fuṣṣilāt: 44 dan QS. al-Syu‘arā’: 98.
- ‘Amaliyyah* : Secara etimologi kata ini berasal dari bahasa Arab, yang berarti aktivitas. Namun dalam kelompok teroris kata ini menjadi memiliki makna khusus yaitu segala aktivitas yang dilakukan terkait dengan eksekusi aksi teror.
- ‘Arabiyy* : Istilah ini adalah bentuk antonim dari kata ‘ajamiy, yang berarti istilah yang ditujukan untuk mereka yang berkebangsaan Arab.
- Abdullah Azam : Abdullah Azzam lahir di sebuah desa dekat Jenin di Palestina pada tahun 1941, tempat ia menerima pendidikan dasar dan menengah, kemudian melanjutkan pendidikan

di Universitas Damaskus, lulus pada tahun 1966. Ia bergabung dengan Ikhwanul Muslimin sejak usia dini. Setelah pendudukan Israel di Tepi Barat dan Jalur Gaza, Azzam berpartisipasi dalam beberapa operasi melawan pasukan pendudukan. Azzam kembali melanjutkan karir keilmuannya dan memperoleh gelar master pada tahun 1969, kemudian pada tahun 1973 berangkat ke Mesir untuk memperoleh gelar doktor. Pada tahun 1982, ia ke Peshawar Pakistan, di sini ia mendirikan kantor layanan untuk menjadi titik berkumpulnya para sukarelawan Arab. Dia juga menerbitkan majalah “al-Jihad”, yang menyerukan untuk memerangi “kafir”. Selama periode ini, status Azzam meningkat di antara “Mujahidin” dan dianggap sebagai ayah spiritual mereka, termasuk Osama bin Laden.

Abu Bakar Ba’asyir

: Abu Bakar Ba’asyir adalah pendiri Pondok Pesantren al-Mukmin Ngruki, Sukoharjo, Jawa Tengah, selain itu ia juga dinobatkan sebagai pimpinan Majelis Mujahidin Indonesia (MMI). Ia lahir di Jombang Jawa Timur pada 17 Agustus 1938, pernah memperoleh pendidikan pesantren Darussalam Gotor yang lulus pada tahun 1959 lalu melanjutkan pendidikan Sarjana

Dakwah di Universitas al-Irsyad Solo Jawa Tengah. Pada masa orde baru, ia dituduh sebagai salah satu tokoh gerakan Haji Ismail Pranoto yang merupakan bagian dari Darul Islam (tentara Islam Jawa Tengah), termasuk tuduhan menghasut orang-orang untuk menolak asas Pancasila, hingga akhirnya divonis hukuman 9 tahun penjara tetapi kemudian ia kabur ke Malaysia, tempat di mana ia sebelumnya mengasingkan diri selama 17 tahun. Masa pelarian dari tahanan inilah kemudian Abu Bakar Ba'asyir dicurigai kemudian bergabung dengan gerakan Jama'ah Islamiyyah Malaysia yang berafiliasi dengan al-Qaeda. Di usia 61 tahun, pasca orde baru ia kembali ke Indonesia dan kemudian bergabung dengan Majelis Mujahidin Indonesia, hingga akhirnya ia pun dituduh tanpa bukti terlibat dalam peristiwa Bom Bali, ia membantah tuduhan ini dan mengatakan ini hanyalah akal-akalan Amerika Serikat saja menuduhnya dan untuk tujuan mengklaim Indonesia sebagai sarang teroris. Berawal sejak 03 Maret 2005 ditetapkan sebagai orang yang divonis terlibat dalam peristiwa Bom Bali 2002, hingga kini ia terus dihujani berbagai tuduhan keterlibatan dalam berbagai aksi terorisme, yang

membuatnya berulang kali keluar masuk penjara hingga mencapai hampir 16 tahun, kini kembali bebas menghirup udara luar penjara sejak 08 Januari 2021 dan menetap di Pesantren al-Mukmin Ngruki, Sukoharjo, Jawa Tengah.

Abyssinia

: Abyssinia merupakan kerajaan yang didirikan pada abad ke-13 M, mengubah dirinya menjadi kekaisaran Ethiopia melalui serangkaian penaklukan militer yang berlangsung hingga abad ke-20 M. Abyssinia didirikan oleh raja-raja dari dinasti Solomonid yang mengklaim sebagai keturunan dari Raja Salomo, yang akan memerintah dalam garis yang tidak terputus sepanjang sejarah panjang negara bagian itu. Ia merupakan kerajaan Kristen yang menyebarkan iman melalui penaklukan militer dan pendirian gereja dan biara. Ancaman terbesarnya kemudian datang dari negara-negara perdagangan muslim dari Afrika Timur dan Arab Selatan, termasuk para migrasi Oromo Selatan.

*Ahl al-Bayt*

: Sebutan yang ditujukan kepada orang-orang tertentu yang secara eksplisit telah disebutkan dalam riwayat yang shahih dan diakui oleh banyak kalamgan ulama. Dan mereka yang dimaksud adalah Nabi saw. beserta istri-istri, Fatimah al-Zahrah, ‘Alī bin ‘Abī Ṭālib, Ḥasan bin ‘Alī dan Ḥusayn bin ‘Alī.

<i>Anṣār al-ṭāgūt</i>	: Istilah yang dipergunakan oleh kelompok teroris untuk memberikan label kepada mereka yang mendukung dan bekerjasama dengan orang-orang kafir.
<i>Asbāb al-nuzūl</i>	: Suatu metode penafsiran teks Al-Qur'an dengan menggunakan sumber-sumber yang menceritakan sebab turunya ayat Al-Qur'an sebagai dasar analisa.
Assassins	: Merupakan kelompok sempalan Syi'ah yang bertahan hingga 2 abad lamanya (1090-1275 M), yang melakukan teror dengan tujuan ganda yaitu politik sekaligus teologis
Ayat-ayat jihad	: Kumpulan ayat-ayat Al-Qur'an yang mengandung makna jihad, baik yang berbentuk kata jihad itu sendiri maupun derivasinya.
Ayat-ayat <i>qitāl</i>	: Kumpulan ayat-ayat Al-Qur'an yang mengandung makna qitāl, baik yang berbentuk kata qitāl itu sendiri maupun derivasinya.
Bulan <i>Ḥarām</i>	: Bulan-bulan yang dilarang untuk berperang oleh syari'at Islam, yaitu <i>Ḍū al-Qa'dah</i> , <i>Ḍū al-Ḥijjah</i> , <i>Muḥarram</i> dan <i>Rajab</i> .
<i>Context</i>	: Segala kondisi sosio-kultural di sekitar interpreter teks yang memberikan pengaruh baginya saat menginterpretasikan teks agama.
<i>Dār al-Islām</i>	: Istilah yang diberikan untuk negara yang berpenduduk mayoritas muslim atau yang mengklaim diri sebagai negara Islam.

<i>Dār al-Kufr</i>	: Istilah yang diberikan untuk negara yang berpendudukan mayoritas non-muslim dan tidak menerapkan ajaran Islam.
Dalil	: Sumber-sumber syariat Islam yang dipergunakan sebagai dasar dan pedoman berhunjjah atau berjihad.
Defensif	: Suatu tindakan bertahan atau melawan demi pembelaan diri.
Derivasi	: Bentuk-bentuk perubahan bentuk kata dalam suatu bahasa.
<i>Dirāsah fī al-qur’ān</i>	: Suatu studi terhadap Al-Qur’an yang berorientasi pada teks Al-Qur’an belaka.
<i>Dirāsah mā ḥawl al-qur’ān</i>	: Suatu studi terhadap Al-Qur’an yang berorientasi pada sesuatu yang terkait di luar teks Al-Qur’an.
Eks narapidana teroris	: Orang-orang yang pernah diklaim bersalah dan terlibat dalam berbagai aksi maupun kegiatan kelompok teroris, serta telah selesai menjalani masa hukuman.
<i>Farḍ ‘ain</i>	: Kewajiban yang dibebankan oleh ajaran Islam kepada setiap individu.
<i>Farḍ kifāyah</i>	: Kewajiban yang dibebankan oleh syariat Islam secara kolektif, namun kewajiban kolektif akan gugur manakala telah terwakili dalam pelaksanaannya.
<i>Gazwah</i>	: Perang yang dihadiri dan dipimpin langsung oleh Nabi Muhammad saw.
<i>Groupthink</i>	: Groupthink adalah fenomena psikologis di mana seseorang berusaha untuk konsensus dalam kelompok. Dalam banyak kasus,

ia akan mengesampingkan keyakinan pribadi mereka atau mengadopsi pendapat anggota kelompok lainnya. Istilah ini pertama kali digunakan pada tahun 1972 oleh psikolog sosial Irving L. Janis.

*Halaqah*

: Suatu istilah yang dipergunakan oleh kelompok teroris untuk menyebutkan sistem dan pola kelompok kajian yang dilakukan secara rahasia bagi mereka yang terpilih.

Hermeneutik

: Atau hermeneutics (Inggris), secara etimologi kata ini diadopsi dari nama dewa Yunani yaitu Hermes, utusan Zeus bertugas menyampaikan dan menjelaskan pesan-pesan Zeus kepada manusia. Dari itulah kata hermeneutik diadopsi secara etimologis dan dikembangkan hingga menjadi sebuah disiplin ilmu. Benang merah definisi ini adalah nama utusan Zeus (Hermes) tersebut dengan tugas utama sebagai penyampai sekaligus penjelas pesan, menjadikan kata hermeneutik sangat identik pada makna interpretative (menjelaskan). Sedangkan secara terminologis hermeneutik adalah refleksi sistematis atas semua masalah yang berkaitan dengan interpretasi tekstual.

*Immediate abjective*

: Suatu tujuan langsung dari setiap aksi teror yang dilakukan oleh kelompok teroris.

<i>Indeterminacy</i>	: Semacam ketidakpastian moral selalu menjadi pusat seninya.
<i>Ingroup favoritism</i>	: Rasa suka dan fanatik pada kelompok.
<i>Ipsa facto</i>	: Sesuai kenyataan, apa adanya.
<i>al-Irhāb</i>	: Ketakutan, teror.
<i>Jumping text</i>	: Suatu pembacaan atas teks agama yang ditafsirkan atau dipahami, namun tidak melalui teks-teks sumber justru sebaliknya melalui teks-teks perantara atau pemahaman pribadi dan tokoh panutan.
Kafir	: Mereka yang tidak mengakui Islam sebagai agama.
Kafir <i>ḥarb</i>	: Orang-orang kafir yang pantas untuk diperangi.
<i>Madaniyyah</i>	: Klasifikasi ayat-ayat Al-Qur'an yang turun di Madinah atau pada priode setelah hijrah.
<i>Makiyyah</i>	: Klasifikasi ayat-ayat Al-Qur'an yang turun di Mekkah atau pada priode sebelum hijrah.
<i>Munāsabah</i>	: Suatu metode dalam menafsirkan Al-Qur'an dengan melakukan korelasi antar kata, antar ayat atau surah dalam Al-Qur'an.
<i>al-Manhaj al-'Adabiy</i>	: Suatu metode penafsiran Al-Qur'an dengan pendekatan analisa sastra.
<i>al-Muntaj al-ṣaqāfiy</i>	: Suatu teori yang dibangun oleh Nasr Hamid Abu Zayd, yang menyatakan bahwa teks Al-Qur'an itu merupakan produk budaya.
<i>al-Muntij al-ṣaqāfah</i>	: Suatu teori tentang teks Al-Qur'an yang dibangun oleh Nasr hamid Abu Zayd yang menyatakan bahwa teks Al-

	Qur'an itu merupakan produsen budaya.
<i>al-Muqā'alah</i>	: Pertempuran atau perkelahian antara dua pihak yang bertikai yang mengakibatkan saling membunuh.
<i>Musābaqah</i>	: Perlombaan, namun dalam tradisi masyarakat muslim Indonesia kata ini biasanya disambungkan dengan kata tilawah Al-Qur'an, menjadi Musabaqah Tilawatil Qur'an (MTQ), yaitu perlombaan membaca Al-Qur'an dan perlombaan-perlombaan yang terkait dengan tema Al-Qur'an.
Ofensif	: Suatu tindakan keputusan yang dilakukan untuk menyerang pihak lawan.
<i>Outgroup derogation</i>	: Rasa benci dan tidak suka pada selain kelompoknya.
<i>Outsider</i>	: Seseorang yang tidak terlibat dengan sekelompok orang atau organisasi tertentu atau yang tidak tinggal di tempat tertentu.
Polisemi	: Polisemi terjadi ketika suatu bentuk kata mengandung lebih dari satu makna.
Pra-amaliyyat	: suatu istilah yang digunakan oleh kalangan teroris untuk menyebutkan kegiatan yang dilakukan sebagai persiapan sebelum melakukan eksekusi serangan teror.
<i>Pressing</i>	: Suatu tindakan pembatasan gerak yang dilakukan oleh pemerintah terhadap para pelaku aksi teror.
<i>Presupposition</i>	: sebuah perkiraan bahwa suatu teks yang baru tentunya

	mengandung teks lain yang ada sebelumnya.
<i>al-Qirā'ah al-ṭdiyūlujiyyah</i>	: Pembacaan Al-Qur'an yang didasarkan pada tujuan ideologi individu atau kelompok bukan untuk tujuan kemaslahatan umum.
Reinterpretasi	: Upaya melakukan penafsiran ulang atas teks.
Rekonstruksi metodologi	: Upaya melakukan kajian ulang suatu metode untuk menemukan dan memperoleh metode alternatif baru lainnya.
Resepsi	: Respon atau penerimaan atas suatu objek.
<i>Sariyyah</i>	: Perang yang terjadi pada masa Nabi Muhammad saw. masih hidup tetapi beliau tidak ikut hadir dalam peperangan tersebut.
<i>Selfevident</i>	: Jelas dengan sendirinya.
Sicarii	: Kelompok teroris yang memiliki tujuan ganda dalam aksinya, yaitu tujuan politik sekaligus tujuan teologis, kelompok ini ada pada tahun 66 hingga 73 M.
<i>Sīrah nabawiyyah</i>	: Sejarah kehidupan Nabi Muhammad saw.
<i>Social-psychology</i>	: Suatu teori cabang psikologi yang berhubungan dengan interaksi sosial, termasuk asal usulnya dan pengaruhnya terhadap individu.
<i>Sociology of knowledge</i>	: Teori sosiologi pengetahuan, yang mengkaji hubungan antara masyarakat dengan pengetahuan, pengetahuan manusia itu dibentuk oleh lingkungan masyarakat sekitarnya, tokoh teori ini adalah Karl Mannheim.

Studi living Qur'an	: Salah satu bidang kajian dari studi Al-Qur'an yang mengkaji tentang fenomena hubungan antara masyarakat dengan Al-Qur'an.
Sunnah	: Suatu teladan terbaik yang ditinggalkan Nabi Muhammad saw. dan diikuti oleh umat.
<i>Surviving</i>	: Upaya mempertahankan diri untuk tetap mampu bertahan menghadapi tantangan hidup.
<i>Syahīd</i>	: Seseorang yang wafat demi memperjuangkan yang haq, baik demi kehidupan maupun agamanya.
<i>Syaī'ah</i>	: Ajaran-ajaran pokok agama Islam yang terdapat di dalam Al-Qur'an dan Hadis.
<i>Syirk</i>	: Tindakan atau perbuatan yang dengan sengaja menyekutukan Allah Swt.
<i>Ṭāgūt</i>	: Istilah yang ditujukan untuk menyebut penyembahan selain Allah Swt. serta mengikuti segala ajaran yang tidak sesuai dengan ajaran Islam dan melawan perintah Allah Swt.
<i>Ta'annusāt</i>	: Yang bersifat manusiawi.
<i>Tābi'īn</i>	: Komunitas muslim taat dan berpengetahuan keislaman yang baik, hidup di priode setelah sahabat.
<i>Tahfīliy</i>	: Suatu metode yang bersifat analisis dalam menafsirkan Al-Qur'an.
<i>Takfīriy</i>	: Sikap dan klaim yang dilemparkan kepada seseorang sebagai yang bukan muslim.

<i>Tartīb nuzūl al-Qur’ān</i>	: Ilmu yang menjelaskan tentang urutan turunya ayat-ayat Al-Qur’an.
Teroris	: Orang yang melakukan aksi teror, yang membuat orang lain menjadi ketakutan, panik dan gemetar.
Terorisme	: Suatu paham yang menggunakan kekerasan atau intimidasi guna mencapai tujuan-tujuan tertentu.
<i>The critical lover</i>	: Mencintai dan mengagumi suatu objek namun tetap selalu bersikap kritis atas objek tersebut.
<i>The uncritical lover</i>	: Mencintai dan mengagumi suatu objek dengan tanpa bersikap kritis terhadap objek tersebut, dengan kata lain cinta buta.
<i>The scholarly lover</i>	: Mencintai dan mengagumi suatu objek namun masih tersisa celah baginya untuk tetap bersikap kritis terhadap objek tersebut.
The friend of lover	: Suatu teori yang dibangun oleh Farid Esack, yang mengklasifikan pada seorang non muslim yang mengkaji Al-Qur’an dengan tujuan ilmiah dan untuk kemajuan, tidak didasari rasa benci atau sentimen.
<i>The voyeur</i>	: Suatu teori yang dibangun oleh Farid Esack, yang mengklasifikan pada seorang non muslim yang mengkaji Al-Qur’an dengan tujuan melemahkan bahkan terkadang mengkritik dengan asal-asalan.
<i>The polemicist</i>	: Suatu teori yang dibangun oleh farid Esack, yang mengklasifikan pada seorang non muslim yang mengkaji Al-Qur’an dengan selalu menggunakan asumsi negatif.

Tugs	: Suatu sekte agama Hindu di abad 7-13 M, yang memiliki kebiasaan mengorbankan orang yang melintas dengan cara menjerat leher para pejalan yang akan dipersembahkan kepada dewa Durga (dewa teror).
<i>Ultimate aim</i>	: Perspektif Sedgwick yang mencoba mengklasifikasikan tujuan dari aksi terorisme yang kedua yaitu tujuan akhir dari setiap aksi.
<i>‘Ulūm al-Qur’ān</i>	: Semua ilmu yang terkait pada Al-Qur’an untuk menggali dan mengungkap kedalaman rahasia dan misterinya, mengingat begitu aspek-aspek terkaitnya, maka hadirilah berbagai ilmu terkait dengan Al-Qur’an yang mulia ini, hingga kemudian muncullah istilah yang melekat kepadanya yaitu ‘ulūm al-qur’ān (ilmu-ilmu Al-Qur’an). Bahkan al-Zarkashi dalam bukunya “al-Burhān fī ‘Ulūm al-qur’ān” menyebutkan ada 47 kaidah ilmu, dan al-Ḥafiz al-Suyūṭiy dalam bukunya “al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān” menyebutkan ada 80 kaidah ilmu.
<i>Value expectations</i>	: Ketidaktercapaian tujuan yang diharapkan yang kemudian memunculkan kekecewaan yang mendalam
Zalim	: Orang yang berbuat aniaya, semena-mena terhadap orang lain.



# INDEX



‘Abd al-lāh bin Jahsy, 158  
‘Abdullah ibn Jaḥsy, 182  
‘Ajamiy, 37  
‘Aliy al-Ṣābūniy, 140  
‘Arabiy, 37  
‘Ulūm al-Qur’ān, 56, 82  
‘Uqbah bin ‘Amīr, 95



Abd al-Hamīd al-Bilālī, 97  
Abdullah Azzam, 215, 216, 254,  
261, 264, 265, 267, 287, 339  
Abī al-Qāsim al-Ṭabraniy, 158  
Abu Bakar Ba’asyir, 218, 255, 258,  
264, 265, 267, 287, 340  
Abuse of Quranic, 297  
Abyssinia, 174, 342

Afganistan, 123, 215, 239, 246,  
255, 271  
Agama, iv, 10, 114, 116, 175, 307,  
314, 317, 326, 327, 368, 370  
Agus Supriyanto, ii, 24, 210, 220,  
236, 237, 238, 239, 253, 254,  
264, 265, 266, 273, 280, 285  
Ahl al-Bayt, 95, 342  
Ahl al-sunnah, 95  
Ahmad Khan, 39, 40, 44, 46  
Akademisi, 45, 103, 105  
**Akidah**, 19  
**Aksi**, 19, 113, 123, 126, 232, 325  
**Aksi Kekerasan Keagamaan**, 18,  
19, 22, 23  
Aksi Terorisme, 1, 10, 12, 13, 24,  
33, 107, 108, 109, 110, 112,  
114, 300  
al-‘Aṣfahāniy, 143  
al-Bayān wa al-īḍah, 97  
al-Iḥsān, 175  
Aliran formalis, 68

al-Irhāb, 7, 30, 31, 127, 133, 136,  
 308, 309, 328, 346  
 Aliy ibn Abī Ṭālib, 99, 115, 116  
 al-Jāhīz, 100  
 al-Jaṣṣāṣ, 198  
 al-Kasyf, 97, 173, 323  
 al-Khazin, 192  
 al-Khilāfah al-Islāmiyyah, 27  
 al-Khulafā' al-rāsyidīn, 36  
 Allāhu Akbar, 123  
 Allah, i, ii, iii, 19, 28, 38, 41, 55, 85,  
 95, 96, 97, 99, 100, 116, 117,  
 128, 129, 130, 131, 132, 137,  
 138, 141, 143, 147, 148, 149,  
 150, 151, 152, 153, 154, 155,  
 156, 157, 158, 159, 160, 161,  
 162, 163, 164, 165, 166, 173,  
 175, 176, 177, 178, 180, 181,  
 186, 187, 188, 190, 193, 194,  
 195, 196, 197, 198, 199, 200,  
 201, 202, 204, 206, 223, 224,  
 225, 226, 227, 228, 229, 231,  
 232, 233, 235, 236, 237, 238,  
 239, 240, 241, 243, 244, 245,  
 247, 248, 249, 250, 251, 252,  
 253, 261, 265, 268, 271, 272,  
 273, 275, 277, 280, 289, 290,  
 291, 292, 303, 310, 328, 349  
 al-Manhaj al-'adabiy, 93  
 al-Mawardi, 192, 203, 317  
 al-Mulā'anah, 142  
 al-Muntaj al-ṣaqāfiy, 293, 298, 346  
 al-Nasafiy, 196, 319  
**al-Nisā'**, 9, 46, 100, 156, 158, 162,  
 163, 165, 167, 168, 169, 170,  
 171, 172, 176, 185, 195, 196,  
 200, 241, 250, 252, 271, 276,  
 279, 291, 300  
 al-Qa'eda, 17, 23, 31, 32, 112, 121,  
 123, 341  
*al-Qatl*, 143  
 al-Qirā'ah al-muntijah, 4  
 al-Qirā'ah al-mutakrrirah, 4  
 al-Qur'an, 1, 18, 40, 89, 91, 97, 98,  
 132, 138, 177, 277, 309, 315,  
 319, 326, 346  
 al-Qurtubiy, 190, 195, 197, 199  
 al-Ra'yu, 237  
 al-Rāziy, 190, 191, 193, 203, 204,  
 316, 322  
 al-Rahb, 128  
 al-Ramyu, 266  
 al-Rijāl, 196  
 al-Ṣalāh, 175  
 al-Ṣulh, 300  
 al-Salām, 22, 28, 29, 116, 117, 136,  
 140, 312, 315  
 al-Salāmah, 175  
 al-Sam'āniy, 194  
*al-Sīrah al-Nabawiyyah*, 42, 229,  
 336  
 al-Syaukāniy, 187, 194, 228, 325  
 al-Ṭabariy, 141, 189, 198, 203, 269  
 Alternatif, 3, 4, 8, 21, 25, 58, 231,  
 233, 299, 304, 368  
 al-Ẓahabiy, 36, 56  
 Amaliyah, 247, 248, 256, 269, 291  
 Aman Abdurrahman, 118, 210,  
 224, 228, 234, 246, 250, 251,  
 252, 255, 257, 258, 260, 261,  
 262, 267, 270, 287, 294  
 Amar ma'rūf nahy munkar, 30  
 Amerika Serikat, 105, 108, 119,  
 120, 121, 122, 123, 341  
 Amīr, 95, 272  
 Amin Abdullah, 10, 26, 27  
 Amina Wadud, 47, 48, 49, 318  
 Amir Abdillah, ii, 218, 219, 235,  
 262, 263, 264, 268, 277, 285  
 Amr ibn al-Ahtam, 139

Amwāl, 176  
 Anak-anak, 37, 86, 142, 157, 174,  
 196, 203, 204, 220, 225, 237  
 Analogis, 73  
 Andrew Rippin, 37, 55  
 Anfus, 176, 177  
 Anṣār al-ḥāgūt, 246, 277, 343  
 Antarpologis, 93  
 Aparatur Sipil Negara, 250  
 Appelstruktur, 71  
 Aqallu mā jā'a fi al-Qur'ān, 40  
 Arab, iv, vi, vii, viii, 7, 27, 36, 37,  
 45, 48, 51, 85, 93, 97, 100, 103,  
 120, 121, 122, 127, 133, 136,  
 138, 139, 142, 143, 144, 173,  
 178, 213, 214, 236, 242, 262,  
 283, 296, 315, 317, 318, 339,  
 340, 342, 370  
 Arbitrase, 115, 277  
 Argumen teologis, 56  
 Argumentasi akademik, 20  
 Aristoteles, 77  
 Arkoun, 18, 20, 23, 51, 295, 309  
 Asbāb al-nuzūl, 266, 343  
 Asia, 2, 12, 38, 109, 233, 313, 328,  
 330  
 Assasins, 114  
 Assassins, 112, 113, 343  
 Atomistik, 52, 126  
 Attar Semi, 92  
 Ayat jihādiyyah, 242  
 Ayat jihad dan *qitāl*, 1, 21, 24  
 Aziz Sachedina, 30, 117  
 Azyumardi Azra, ii, 30, 118

## B

Badan Nasional Penanggulangan  
 Teroris, 11  
 Bani Israil, 130, 157, 180, 185

Behavioral appropriateness, 285,  
 302  
 Bekasi, 219, 259  
 Berjihad, 242, 308  
 Bid'ah, 219  
 Bintu Syāṭi', 94  
 Bom bunuh diri, 2, 113, 124, 125,  
 226, 246, 248, 281  
 Bom Marriott, 262  
 Bom Thamrin, 262  
 Boy Rafli Anwar, 12  
 Bruce Lincoln, 16, 303  
 Budaya, 2, 9, 20, 22, 26, 27, 47,  
 48, 49, 67, 69, 75, 76, 85, 86,  
 105, 107, 110, 120, 136, 249,  
 288, 293, 298, 327  
 Bulan Haram, 157, 158, 162, 163,  
 166, 181, 182, 190, 192, 197

## C

Cekoslovakia, 63, 64  
 Cendekiawan Islam Barat, 42  
 Cendekiawan muslim modernis, 43  
*Central Intelligence Agency*, 106  
*Coercive*, 10  
*Cohesive*, 49  
*Conceptual framework*, 126  
*Context*, 9, 19, 21, 88, 122, 245,  
 274, 343

## D

*Dār al-Islām*, 28, 343  
*Dār al-Kufr*, 28, 344  
 Damian Szlachter, 298  
 David C. Rapoport, 15, 16, 112,  
 114, 322  
 Defensive, 192, 301

Dekontekstualisasi, 49  
 Depok, 210, 211, 214, 215, 216,  
 217, 218, 219, 220, 221, 225,  
 226, 227, 228, 230, 231, 232,  
 233, 234, 235, 236, 237, 238,  
 239, 241, 242, 245, 246, 247,  
 248, 249, 250, 251, 252, 253,  
 254, 255, 256, 257, 258, 259,  
 260, 261, 262, 263, 264, 265,  
 266, 267, 268, 270, 271, 272,  
 273, 277, 278, 280, 285, 286,  
 287, 288, 289, 291  
 Derivasi, 127, 160, 162, 165, 344  
 Dialektika, 10, 67, 71  
*Dirāsah mā fī al-qur’ān*, 304  
*Dirāsah mā ḥaula al-qur’ān*, 304  
 Disertasi, 3, 209  
 Dogmatik-teologik, 91

## E

Eks. narapidana teroris, 209  
 Eksistensi, 59, 68, 73, 194, 197  
 Eksklusif, 214  
 Eksplisit, 70, 181, 183, 191, 202,  
 292  
 Ekstrimisme, 117, 298  
 Empiris, 70, 77, 292  
 Encoding-decoding, 75, 76  
 Endaswara, 63  
 Epistemologi, 57, 58, 65, 73, 313,  
 319  
 Era afirmatif, 57  
 Era formatif, 57  
 Era modern-kontemporer, 57  
 Era reformatif, 57  
 Esensi Islam, 42  
 Eskatologi-teologis, 15  
*Establishment*, 68

*Esthetic*, 20, 88  
 Etimologis, 4, 58, 86, 97, 104,  
 107, 127, 132, 138, 144

## F

Faktor personal, 227, 269, 274,  
 275, 277, 284, 293, 294, 302,  
 303, 304  
 Faktor situasional, 284, 285, 286,  
 293, 294, 301, 304  
*Farḍ ‘ain*, 235, 272  
*Farḍ kifāyah*, 173, 344  
 Farid Esack, 53, 54, 55, 83, 84, 86,  
 179, 279, 283, 350  
 Fasisme, 109  
*Fatana*, 183  
 Fatima Mernissi, 47, 48, 329  
 Fazlur Rahman, 4, 41, 48, 49, 50,  
 52, 53  
 Felix Vodicka, 64  
 Feminisme muslim, 47, 48, 49  
 Fenomenologis, 1, 145, 304  
*Fi’l*, 36  
*Fi’l ‘amr*, 165  
*Fi’l māḍiy*, 160  
*Fi’l Muḍāri*, 162  
 Filologi Al-Qur’an, 82  
 Filologis, 40, 46  
 Filosofis, 85  
 Fiqh, 85, 139, 175, 180, 214, 315,  
 327  
*Fiṭrah jihādiyyah*, 217  
 Fitnah, 138, 157, 163, 183, 184,  
 193, 196, 197, 198, 204, 227,  
 229, 233, 331  
*Frame*, 8, 9, 19, 21, 93, 222, 274  
 Franco Meregalli, 63  
 Frederick M. Denny, 88

Fundamentalisme, 30, 118

## G

**Gadamer**, ix, 58, 59, 60, 61, 62, 67, 330

*Gays*, 100, 101

Gazwah, 136, 137, 170, 171, 289, 323, 344

Ghulam Ahmad Parvez, 42, 46

Grant Wardla, 104

*Groupthink*, 282, 344

## H

Ḥasan al-Banna, Sayyid Quṭb, 30

*Ḥalaqah*, 214, 215, 218, 221, 225, 234, 236, 237, 245, 246, 247, 259, 268, 270, 286, 287, 288, 289, 302, 303

*Ḥarb*, 136, 139, 143, 170, 171, 238

*Ḥisāb*, 241

*Ḥubb al-dunyā*, 289

Habil, 108

Hadis, 4, 8, 18, 36, 42, 46, 48, 57, 58, 95, 98, 118, 138, 179, 188, 194, 199, 207, 219, 223, 224, 235, 238, 249, 267, 270, 272, 274, 278, 290, 325, 326, 335, 349

*Hajar*, 230

Hans R. Jauss, 66, 67

Hans Robert Jauss, ix, 58, 62, 65, 72, 75, 274, 279

*Harb*, 144, 171

Hasan bin Idris Azuzi, 30

Henry Tajfel, 279, 303

*Hermeneutika*, 27, 45, 56, 315, 327, 332

Hijrah, 173, 175, 180, 200, 269, 300

Hilman Muzakki, 214

Hipogram, 97

Historis, 42, 47, 49, 50, 68, 70, 74, 75, 93, 94, 126, 292

Hitler, 108

*Horizon of expectation*, 67

## I

Ibn al-Hallāj, 139

Ibn Warraq, 55

Ibnu 'Asyūr, 196

Ibnu Abbās, 203

Ibnu Fāris, 140

Ibnu Kasir, 197

Ibnu Taimiyah, 27, 28, 29, 30, 117

**Ideologi**, 12, 15, 18, 19, 23, 27, 28, 73, 74, 76, 104, 105, 108, 110, 111, 123, 126, 245, 282, 309

Ideologi jihad, 15

Ideologi pembaca, 74

Ideologis, 17, 51, 57, 110, 245, 297

Idiosinkratis, 105

Ignaz Goldziher, 42

*Ikhwān al-muslimīn*, 255

Ikhwanul Muslimin, 30, 118, 119, 340

Ilahi, 43, 57

Ilmu sastra, 4, 5, 66, 67, 77, 81, 91, 96

Imajinasi, 72, 74, 78

Imam al-Maudūdiy, 141

Imam al-Rāzi, 192

Imam Qatādah, 199

*Immediate adjective*, 112, 345

- Indeterminacy*, 71, 346
- India, 38, 39, 44, 88
- Indonesia, iv, vi, vii, ix, 1, 2, 4, 11, 12, 13, 14, 18, 23, 24, 53, 56, 57, 86, 88, 89, 92, 93, 103, 109, 116, 118, 119, 122, 123, 124, 126, 127, 210, 211, 213, 214, 216, 217, 219, 220, 233, 242, 244, 250, 252, 253, 254, 257, 261, 264, 266, 271, 275, 276, 277, 278, 286, 287, 288, 292, 296, 297, 307, 313, 314, 316, 318, 319, 330, 334, 340, 347
- Inggris, 2, 5, 44, 62, 66, 91, 103, 106, 127, 345
- Ingroup favoritism*, 279, 281, 303, 346
- Intelektual, 42, 91, 92, 292, 298
- Interaksi, 3, 6, 53, 86, 369
- Interkoneksi, 6, 10
- Internasionalisasi, 118
- Interpretasi, 6, 9, 10, 25, 40, 41, 43, 48, 49, 50, 51, 58, 59, 60, 67, 89, 96, 99, 111, 204, 281, 369
- Intertekstual, 80, 81, 96, 98
- Intoleransi, 12, 13, 14, 330, 331
- Ipsa facto*, 15, 346
- Iraq, 4, 119, 121, 122, 123, 322, 327
- Irhāb, ix, 103, 126
- Irhābiyyūn*, 103
- Irhabūn, 130
- Irlandia, 106
- ISIS, 12, 27, 31, 32, 119, 120, 121, 262, 271, 309, 314, 326, 337
- Islam, ix, 1, 4, 5, 6, 7, 8, 10, 11, 14, 15, 18, 19, 22, 23, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 57, 58, 83, 86, 87, 89, 91, 94, 95, 96, 100, 105, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 122, 123, 126, 129, 135, 136, 137, 138, 139, 141, 142, 143, 145, 171, 173, 174, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 186, 188, 189, 190, 191, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 213, 215, 216, 217, 219, 220, 223, 228, 230, 232, 233, 235, 238, 244, 245, 246, 248, 249, 250, 252, 253, 254, 258, 261, 264, 265, 266, 267, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 283, 288, 289, 293, 295, 296, 298, 301, 305, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 318, 319, 320, 321, 327, 329, 330, 336, 337, 341, 343, 344, 346, 349, 368, 370
- Istarhabūhum*, 129
- Istisyhādiyyah*, 232
- Italia, 109

## J

- Jāhada*, 138, 140, 151
- Jāhadū*, 152
- Jāhid*, 146, 187
- Jāhidū*, 146
- Jāhiliyyah*, 46
- Jahada*, 140
- Jahiliyah modern, 119
- Jama'ah Islamiyah, 119, 256
- James Jones, 16, 111
- Jan Mukarovsky, 101
- Jaques Derrida, 81

Jauss, 3, 58, 62, 65, 66, 67, 68, 69,  
71, 72, 75, 80, 222, 274, 279,  
284, 294, 303, 316  
Jerman, 44, 65, 66, 91, 108, 109  
*Jihād fi sabīl al-lāh*, 179  
Jihādiyyah, 121, 217  
Jihadis Salafi, 27  
John L Esposito, 31  
John Tunner, 303  
John Wansbrough, 55  
Jordania, 30, 118  
Joseph Schacht, 42  
*Juhd*, 22, 138, 140, 149  
Julia Kristeva, 81  
Jundub bin Abdullah, 158  
Justifikasi aksi, 15, 18  
Justifikasi aksi teror, 23

## K

Kafir, 28, 346  
Kafir *ḥarbiy*, 217  
Kairo, 3, 7, 19, 23, 36, 39, 52, 99,  
115, 116, 127, 128, 137, 139,  
140, 143, 146, 158, 174, 178,  
180, 274, 276, 279, 280, 289,  
290, 307, 309, 310, 313, 315,  
316, 317, 318, 319, 320, 321,  
323, 325, 327, 332  
Kaligrafi, 83  
Karl Buhler, 101  
Karl Mannheim, 287, 292, 302, 348  
Karl Mark, 287, 302  
Karya sastra, 5, 73, 74, 90  
*Kasyf al-murād ‘an al-lafẓh al-  
musykil*, 97  
Kebenaran mutlak, 295, 303  
Kekerasan, 30, 31, 303, 327  
Kekerasan keagamaan, 19, 23  
Kekerasan suci, 16

Kelompok DI/TII, 122  
Kelompok *ḥabā’ib*, 266  
Kelompok Taliban, 261  
Kelompok teroris, 6, 348  
Kenneth Cragg, 55  
Kewajiban berjihad, 173  
Khaled Abou El Fadl, 50  
Khawarij, 85  
Klasik, 27, 57, 319  
Kolonialisme Barat, 123  
Komaruddin Hidayat, 84  
Komprensif, 6  
Komunitas muslim, 36, 42, 46, 98,  
172, 349  
Konsep, 10, 56, 61, 233, 328, 329,  
369  
Konstanz, 71  
Kontekstual, 298  
Kontemporer, ix, 4, 18, 35, 40, 41,  
47, 50, 51, 53, 56, 57, 58, 82, 84,  
87, 90, 93, 99, 106, 126, 217,  
249, 296, 319, 325  
Kontribusi akademik, 10  
*Krincin*, 79, 80  
*Kriterion*, 80  
*Krites*, 79  
Kritik, 5, 42, 79, 80, 92, 320, 324,  
334, 368  
Kritik metodologi studi Al-  
Qur’an, 1  
Kritik sastra, 76, 79, 80, 93, 94  
*Kritikos*, 80  
Ku Klux, 108  
Kufr, 28, 117, 213  
Kultur, 57  
Kultural, 83, 93  
Kuwait, 96, 97, 120, 310, 327

## L

Lanjut usia, 241  
 Laskar Mujahidin, 220  
 Latin, vi, 5, 62, 104  
*Le terreur*, 104  
 Lebanon, 29, 30, 118  
*Leerstellen*, 70, 71, 294  
 Leksikal, 22, 94, 127, 132, 133, 140, 176, 180  
 Lembaga Survey Indonesia, 13  
 Leterlek, 6, 7, 22, 111, 177, 199  
*Liqa'*, 242, 287  
*Literary response*, 63  
 Literature, 5, 51, 65, 73, 74, 93, 311, 313, 331, 335  
*Living Quran*, 82, 325, 369  
 Liviu Papadima, 93  
 Logika *siyāq*, 53  
 Lotman, 74  
 Luqman Abdul Jabbar, 87, 88, 89

## M

M. Quraish Shihab, 22, 181  
 Madaniyyah, 147, 200, 346  
 Madinah, 26, 36, 37, 178, 180, 194, 196, 200, 276, 346  
 Madrasah Aliyah, 264  
*Magic*, 83, 86, 369  
 Magnus Ranstrop, 17, 112, 303  
*Mainstream*, 85  
*Makiyyah*, 149, 346  
 Malaysia, 105, 341  
*Mansūkh*, 193  
 Mark Juergensmeyer, 17, 18, 303  
 Mark Sedgwick, 17, 23, 112, 303  
 Marxis, 64, 68  
*Maşdar*, 7, 22, 144, 168, 170, 300

Masjid al-Azhar, 39  
*Masyaqqah*, 138  
*Maţar*, 100  
 McPhail, 282, 329  
 Mekkah, 26, 177, 180, 182, 184, 190, 193, 194, 195, 196, 198, 201, 346  
 Melawan Tentara Tuhan, 10, 308  
 Menafsirkan Al-Qur'an, 38, 95, 96, 98  
 Mesir, 39, 43, 88, 115, 116, 126, 129, 139, 216, 247, 317, 321, 332, 340  
 Metodik, 52, 63, 67  
 Metodologis, 4, 6, 11, 21, 25, 56, 59, 64, 82, 86, 99, 299, 321  
 Michael Cook, 55  
 Michael Weiss, 31, 32, 121  
 Mitos, 43  
*Monolithic-partial*, 126  
 Monologis, 74  
 Motif agama, 112  
 Motif politik, 17, 112, 303  
 Motif teologis, 227, 232, 276, 303  
 Mu'āwiyah, 115  
 Mu'tazilah, 85  
 Muḥammad Nūr al-Dīn Afāyah, 27  
*Muḥkam*, 199  
 Muḥammad Abduh, 40, 41, 43, 46  
 Muhammad Syahrur, 53  
 Mujāhid, 137, 156, 231, 263, 311, 328  
*Mujāhidīn*, 156  
*Mujahadah*, 140  
 Mujahidin, 220, 340  
 Mukarovsky, 64, 65, 101  
 Munāfiq, 160, 162, 167, 177, 180, 235  
 Murtad, 41, 157, 327

Mus'ab al-Zarqawiy, 121

*Musābaqah*, 88

Muslim, i, 14, 28, 29, 39, 43, 44,  
51, 87, 88, 89, 95, 100, 199,  
310, 317, 334, 369

## N

*Nāsikh*, 193, 194

Nabi Adam a.s., 108

Nabi Muhammad saw, 29, 35, 84,  
95, 117, 136, 142, 173, 180,  
182, 194, 195, 205, 223, 226,  
266, 269, 278, 289, 301, 344,  
348, 349

Nabi saw., 35, 36, 37, 42, 48, 52,  
94, 95, 96, 98, 99, 136, 158,  
181, 187, 190, 192, 223, 251,  
289, 342

*Nakirah*, 183

Napoleon, 39

Nasaruddin Umar, ii, 18, 138, 223

*Naskh*, 39, 191, 199

Nasr Hamid Abu Zayd, 51, 85, 293,  
346

Navid Kermani, 88, 101

Nazi, 109

Neal Robinson, 87, 88

Neo salafisme, 30, 118

New York, 2, 12, 15, 16, 17, 37, 47,  
48, 64, 66, 68, 106, 114, 121,  
122, 284, 297, 309, 311, 313,  
314, 316, 318, 322, 324, 326,  
335

Non-muslim, 31, 32, 42, 54, 55,  
119, 129

Nurdin M. Top, 123, 219, 231, 258,  
263, 287

Nuruddin Afayah, 27

## O

Omar Khaeri, ii, 24, 213, 214, 215,  
216, 217, 232, 233, 234, 235,  
250, 251, 252, 260, 261, 262,  
270, 271, 285, 288, 289, 291

Organisasi Konferensi Islam, 105

Osama bin Laden, 123, 340

Otoritarianisme, 283, 295

Otoriter, 10, 50, 109

*Outgroup derogation*, 281, 347

*Outgroup favoritism*, 279, 303

*Outsider*, 55, 347

## P

P. Wilkinson, 104

Palestina, 29, 30, 107, 117, 133,  
216, 218, 233, 234, 246, 255,  
271, 309, 312, 328, 339

Para rahib, 131, 192

Patricia Crone, 55

Pelaku terorisme, 1, 114

Pembaca eksplisit, 70

Pembaca implisit, 70, 71

Penafsiran Al-Qur'an, 21, 35, 36,  
37, 38, 40, 47, 49, 50, 52, 264

Pendekatan eksperimental, 80

Pendekatan ekspresif, 76, 78

Pendekatan intertekstual, 81

Pendekatan mimetis, 76

Pendekatan objektif, 77, 79

Pendekatan pragmatis, 77

Penjajahan estetis, 78

Perancis, 81

Perang Padri, 14

Peristiwa 11 September 2001, 2,  
123

Peristiwa Tjikini, 123

Perspektif alternatif, 5  
 Piotr Potejko, 298  
 Plato, 77  
 Polandia, 64  
 Polisemi, 73, 347  
 Polisi, 124, 250  
*Political interpretation of the Quran*, 297  
*Political reading of the quran*, 277  
 Politik, 16, 30, 118, 310  
 Polri, 2, 12, 125, 210, 211, 221, 240, 286  
 Posisi Hegomoni Dominan, 76  
 Posisi Negosiasi, 76  
 Posisi Oposisi, 76  
 Post-strukturalis, 47  
*Powerful symbol*, 178  
*Practical exegesis*, 36  
*Pressing*, 109, 347  
*Presupposition*, 81, 347  
 Profil, x, 209, 213, 218, 220, 221  
 Psikologis, x, 3, 17, 20, 22, 83, 86, 111, 129, 215, 268, 270, 281, 282, 290, 291, 304, 305  
 Puasa, 29, 117, 231  
*Pupus*, 45  
*Purpose*, 6, 9, 19, 21, 122, 245

## Q

Qabil, 108  
*Qaul*, 36  
 Qitāl, iii, i, ii, x, 83, 136, 139, 142, 145, 156, 170, 171, 178, 180, 206, 222, 274, 325, 327  
*Qitālin*, 183  
*Quranic studies*, 91  
*Quwwah*, 237, 238

## R

Radikalisme, 11, 13, 14, 18, 19, 27, 28, 30, 31, 33, 118, 214, 313, 314, 321, 327, 334  
 Rahbah, 128  
 Rasul, i, 29, 96, 99, 132, 147, 148, 149, 153, 154, 156, 180, 226, 230, 235, 237, 240, 257, 289  
 Realitas, 6, 178  
*Reception*, 5, 20, 62, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 72, 75, 91, 93, 274, 278, 295, 314, 316, 320, 334, 335, 336  
*Recipere*, 5, 62, 91  
 Reformasi, 39, 41  
 Reformis, 39, 41, 44  
 Reinterpretasi, 51, 281, 348, 369  
 Rekonsiliasi, 174  
 Rekonstruksi metodologi studi Al-Qur'an, 1  
*Relative deprivation*, 280  
 Religio-politis, 38  
 Resepsi, iii, i, ii, ix, 3, 5, 6, 21, 24, 25, 58, 62, 63, 66, 75, 83, 89, 90, 91, 93, 299, 317, 321, 336, 348, 369  
 Resepsi estetik-psikologis, 3  
 Resepsi Estetik-Psikologis Al-Qur'an, 83  
 Resepsi hermeneutik Al-Qur'an, 2, 3, 21, 22, 24, 299, 304  
 Resepsi sastra, 20, 63, 64, 65, 66, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 79, 80  
 Resepsi sosio-kultural, 3, 20, 22, 304, 305  
 Resepsi Sosio-Kultural Al-Qur'an, 83  
 Retoris, 40, 48  
 Revolusi Prancis, 104, 108

*Rezeption*, 91  
*Rezeptionaesthetik*, 63  
*Rezeptionsgeschichte*, 70  
Riset *living Qur'an*, 3, 304, 305  
Robert Scott Appleby, 15, 303  
Roman Ingarden, 64  
Romawi, 107, 113, 276  
Rusia, 64, 68, 104, 109

## S

*Sāqah*, 138  
*Sacred terror*, 114  
Saddam Husein, 120  
Saifuddin Zuhri, 262  
Salafiyah, 27  
Sansekerta, 92  
*Sariyyah*, 136, 137, 289, 348  
Sarjana Barat non-muslim, 42  
Sarjana muslim kontemporer, 51  
Sayyid Qutb, 30, 45, 118  
Segers, 64  
*Selfevident*, 71, 348  
Shahih Muslim, 95  
Shalat, 30, 117, 124, 188, 251, 261  
Shas, 92  
Shastra, 4, 92  
Sicarii, 112, 113, 348  
Siegfried J. Schmidt, 72  
Simbol agama, 111  
Simbol Islam, 123, 126  
Sintaksis, 6  
Sir Sayyid Ahmad Khan, 39  
*Social of knowledge*, 291  
*Sociology of knowledge*, 264, 287, 288, 292, 348  
Sockarno, 122  
Sofyan Tsauri, ii, 24, 31, 209, 210, 211, 212, 221, 224, 225, 226,

227, 228, 229, 230, 231, 232, 242, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 262, 266, 268, 273, 278, 280, 285, 286, 287, 289, 291, 292  
Sosial, 2, 4, 5, 17, 18, 19, 20, 26, 27, 30, 36, 46, 57, 59, 68, 69, 75, 76, 79, 86, 89, 90, 91, 92, 93, 104, 107, 108, 119, 120, 122, 179, 201, 249, 256, 264, 270, 280, 281, 284, 286, 287, 288, 292, 293, 294, 295, 297, 298, 302, 304, 327  
Stalinis, 109  
*Starting point*, 37, 122  
Status quo, 48  
Stefan Wild, 297  
*Stronggle*, 138  
Struktural, 80  
Strukturalis, 47  
Strukturalisme, 63, 64, 65, 73, 81, 91, 313, 322  
Stuart Hall, 75, 76, 288, 329  
Studi Al-Qur'an, ix, 4, 8, 35, 56, 82, 91, 93, 314  
Studi *living Qur'an*, ix, 3, 20, 58, 82, 90, 304, 305  
Sudan, 30, 118  
Sufi, 85  
*Sulh hudaibiyah*, 190, 200  
Sumatera Barat, 14  
Sunnah, 30, 31, 36, 40, 46, 57, 95, 96, 127, 142, 224, 249, 308, 328, 349  
Sunni, 48, 95, 96, 97, 120, 121, 313  
*Superficial*, 48  
Surga, 15, 113, 122, 153, 156, 161, 163, 224, 225, 226, 227, 231,

233, 234, 235, 238, 241, 243,  
260, 267, 290, 291  
Suriyah, 233, 271  
*Surviving*, 138, 349  
Syah Waliy al-lāh, 38, 39  
*Syahīd*, 15, 113, 227, 234, 281,  
288, 291, 349  
*Syarī'ah*, 292  
Syeikh 'Abd al-'Azīz ibn 'Abd al-  
lāh ibn Bāz, 137  
Syiah, 95, 96, 97, 98, 113, 119,  
120, 121  
*Syirk*, 219, 349  
Syria, 30, 119, 121, 313  
*Syuhadā'*, 231, 233, 234, 238, 281

## T

Ṭabāṭabā'iy, 95, 96  
*Ṭāgūt*, 116, 163, 234, 244, 247,  
250, 251, 252, 253, 260, 261,  
262, 276, 278, 280  
*Ta'annusāt*, 85  
*Ta'tadū*, 203  
*Tābi'īn*, 39, 349  
Tafsir Al-Qur'an, 5, 21, 52, 56, 91,  
92, 93, 97, 98, 171, 175, 179,  
183, 283, 295, 314, 317  
*Taḥlīliy*, 52, 349  
*Taktīriy*, 115, 119, 234, 277, 309,  
349  
Tanah ḥarām, 198  
*Taqwa*, 94, 99, 175  
*Tartīb nuzūl al-Qur'ān*, 53, 350  
Teks, 9, 53, 57, 71, 90, 126, 182,  
183, 303, 368  
Teks agama, 6, 8, 9, 10, 19, 20, 23,  
25, 41, 51, 59, 84, 111, 126,  
245, 270, 274, 277, 281, 282,  
297, 303, 304

Teks Al-Qur'an, 4  
Teks transformasi, 97  
Tempo, 11, 334  
Tentara, 10, 250  
Teolog muslim, 48  
Teologis, x, 85, 223  
Teori Marxisme, 68  
Teori resepsi, 3, 4, 5, 20, 62, 64, 66,  
70, 73, 75, 79, 83, 89, 90, 91, 93,  
299, 304  
Teori resepsi sastra, 63  
Teori *social-psychology*, 283  
Terminologi, x, 16, 63, 92, 97, 109,  
136, 205  
Terorisme, ix, 11, 12, 30, 103, 107,  
108, 109, 114, 122, 123, 124,  
126, 309, 318, 319, 320, 325,  
326, 350  
Terorisme keagamaan, 7, 16, 17,  
111, 112, 114, 303  
*Terrere*, 104  
Terrorism, 12, 15, 16, 17, 23, 30,  
103, 104, 105, 106, 107, 110,  
112, 114, 281, 282, 296, 298,  
310, 311, 312, 314, 316, 318,  
319, 320, 321, 322, 323, 324,  
326, 328, 329, 331, 333, 335,  
336  
*Terrorist*, 103  
*The critical lover*, 53, 54, 350  
*The friend of lover*, 55, 350  
*The lover and body of a beloved*,  
53  
*The polemicist*, 55, 350  
*The sacral text*, 9  
*The sacred text*, 9  
*The scholarly lover*, 53, 54  
*The sociology of knowledge*, 292  
*The uncritical lover*, 53, 54, 350  
*The voyeur*, 55, 350

The Wahid Institute, 12  
Thomas A. Schmitz, 71, 73  
Timur Tengah, 30, 39, 109, 118,  
120, 126, 214, 263, 313  
Tugs, 112, 351  
Tuhan, 4, 10, 16, 18, 20, 40, 51, 84,  
88, 98, 100, 101, 123, 126, 130,  
131, 132, 141, 143, 159, 160,  
173, 188, 194, 196, 201, 206,  
247, 282, 308, 336  
*Tujāhidūn*, 155  
*Tukhawwifūn*, 129  
*Turhibūn*, 129

## U

Ulama tradisional, 41  
Ultimate aim, 112, 351  
Umar bin Khaṭṭāb, 29  
Umat Islam, 32, 57, 89, 171, 186  
Umat manusia, 50  
Universal, 78  
*Uṣūl al-tafsīr*, 38  
Usamah bin Laden, 264  
Usmān bin ‘Affān, 115

## V

Value expectations, 281, 351  
Variatif, 6

## W

Wahabi, 14  
Walter Laqueur, 106  
Wanita, 12, 48, 78, 142, 174, 203,  
212, 241  
Wildān, 196  
Wilfred C. Smith, 55  
William E. Paden, 8, 9, 19, 21, 33  
William Mcdougall, 283  
William Montgomery Watt, 55  
*Wirkung*, 71, 72, 73  
Wolfgang Iser, 65, 70, 71, 72, 295,  
312, 336

## Y

Yahudi, 107, 112, 113, 132, 161,  
194, 200  
Yakfur, 280  
*Yufassiru ba‘ḍuhu baḍan*, 52  
*Yujāhidu*, 138, 140, 154, 155

## Z

Zakat, 29, 117, 147, 148, 158, 165,  
188, 192, 201, 229  
Zein Efendi, ii, 24, 221, 240, 241,  
242, 253, 266, 267, 268, 272,  
273, 275, 276, 285  
Ziyādah, 142  
*Zulmin*, 99



## BIODATA PENULIS



Dr. Luqman Abdul Jabbar, M.S.I lahir di Pontianak, 25 Mei 1975. Ia merupakan Dosen di Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Pontianak. Sebagai seorang dosen, ia telah melakukan pelbagai penelitian di antaranya ialah *“Teks & Kritik Wacana Gender”* (STAIN Pontianak Press/ISBN 978-602-8457-39-2, 2009), *“Memfungsikan al-Quran Sebagai Pengobatan”* (STAIN Pontianak Press/ISBN 978-602-9205-45-9, 2011), *“Ulûm al-Qur’ân: Metodologi Studi al-Quran”* (STAIN Pontianak Press/ISBN 978-602-9152-07-4, 2011), *“Kritik Perspektif Teks Agama”* (STAIN Pontianak Press/ISBN 978-602-7942-97-4, 2013), *“Penerjemahan al-Quran ke Bahasa Dayak (Kanayatn)”* (Puslitbang Lektur dan Khazanah Kemenag RI, 2014), *“Sejarah Kerajaan Sambas”* (Puslitbang Lektur dan Khazanah Kemenag RI, 2011), *“Sejarah Kerajaan Kubu”* (STAIN Pontianak Press/ISBN 978-602-7942-46-2, 2013), *“Naskah Kuno al-Waraqah al-Sulthaniyyah”* (IAIN Pontianak Press/ISBN 978-602-0868-39-4, 2016), *“Memilih Pemimpin Negara (Sebuah Tawaran Alternatif Perspektif al-Quran)”* (Jurnal Khatulistiwa, Vol.3 No.2 Meret 2004, 2004), *“Menimbang Wajah*

*Maskulin al-Quran* (Jurnal Khatulistiwa, Vol.5 No.2 Meret 2006, 2006), *“Teks dan Otoritas (Antara Relativitas Interpretasi Teks dan Perilaku Pemberangusan Sesama)”* (Jurnal Khatulistiwa, Vol.7 No.1 September 2007, 2007), *“Hermeneutical Keys (Sebuah Metode Alternatif dalam Studi al-Quran Persektif Farid Essack)”* (Jurnal al-Albab, Vol.1 No. 2 Desember 2007, 2007), *“Konsep Ilmu dalam Shahih Bukhari”* (Jurnal at-Turats, Vol. 3 No. 1, Des. 2008, 2009), *“Ta’dil Kolektif Terhadap Sahabat”* (Jurnal Albab Edisi Maret Vol. 4 No. 1, Tahun 2010, 2010), *“Studi naskah Silsilah Raja-raja Mempawah”* (Manuskripta, [S.1], V.6, n. 2, Desember 2016, 2016), *“Interaksi Komunitas Muslim dengan al-Quran: Studi atas Resepsi Estetis al-Quran dalam Tradisi Ruqyah Syar’iyah di Yogyakarta* (Buku Islam & Magic, STAIN Press, 2009 ISBN 978-979-24-8472-4, 2008), *“Studi al-Quran: Telaah Singkat Pemikiran al-Maudûdiy”* (Jurnal Khatulistiwa Edisi September Vol. 10 No. 1, Tahun 2010, 2010), *“Living Quran: Membaca Teks dari Dimensi Eksternal”* (Jurnal Zainal Abidin Syah Edisi Desember Vol. 2 No. 1, Tahun 2010, 2010), *“Catatan Perjalanan Dari Wak Gatak ke kampung Beting”* (Artikel dalam Editorial STAIN Press, 2008, ISBN 978-602-8457-02-9, 2008), *“Modul Pembelajaran al-Quran Hadits”* (STAIN Pontianak Press/ISBN 978-602-8457-22-4, 2009), *“Petunjuk Memasuki Tingkat Muttaqin”* (STAIN Pontianak Press/ISBN 978-602-8457-59-0, 2010), *“Argumen Hubungan Antar Agama”* (STAIN Pontianak Press/ISBN 978-602-8457-92-7, 2010), *“Petunjuk Penyelenggaraan Jenazah”* (STAIN Pontianak Press/ISBN 978-602-9205-26-8, 2011), *“Padanan Kata Otak dalam Al-Qur’an”* (IAIN Pontianak Press/ISBN 978-623-336-051-7, 2021), *“Kisah di Balik Naskah (Hikayat Raja-raja)”* (IAIN Pontianak Press/ISBN 978-623-336-043-2, 2021), *Reinterpretasi Qalb Sebagai Makna Otak Manusia dalam Al-Qur’an* (Proses Penerbitan di Jurnal al-Quds (Sinta 2), 2022).

Berbagai penelitian di atas dilatarbelakangi oleh riwayat pendidikan yang telah ditempuhnya, ia menamatkan Strata-1 (S-

1) di STAIN Pontianak (sekarang IAIN Pontianak) jurusan Pendidikan Bahasa Arab (PBA) Fakultas Tarbiyah tahun masuk 1994/1995 dan mendapatkan gelar Sarjana Agama (S.Ag.). Kemudian, melanjutkan Strata-2 (S-2) di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta jurusan Studi al-Quran dan Hadits/Agama dan Filsafat tahun masuk 2004/2005 kemudian berhasil menamatkannya dan mendapat gelar Magister Studi Islam (M.S.I). Tidak sampai situ, ia melanjutkan Strata-3 (S-3) di Sekolah Pascasarjana (SPs) UIN Syarif Hidaytullah Jakarta jurusan Tafsir Hadits/Pengkajian Islam tahun masuk 2016/2017 kemudian berhasil mendapatkan gelar Doktor (Dr.) bidang Tafsir Hadits/Pengkajian Islam.

Saat ini, ia tinggal di Jl. Karet Komplek Intan Permata No. B 12 Pontianak. Dapat dihubungi melalui surel [abduljabbarluqman25@gmail.com](mailto:abduljabbarluqman25@gmail.com).





# AYAT-AYAT JIHAD DAN QITĀL

## dalam Resepsi Hermeneutik Eks Narapidana Teroris

Buku ini membantah teori David Rapoport, Robert Scott Appleby, Bruce Lincoln yang memandang bahwa teks agama yang menjadi faktor penyebab terjadinya aksi kekerasan yang mengatasnamakan agama di masyarakat, tak terkecuali tentu termasuk juga aksi terorisme oleh kelompok eks narapidana teroris dalam buku ini. Justru sebaliknya melalui analisis berdasarkan teori resepsi hermeneutik Al-Qur'an terhadap eks narapidana teroris ini, justru bukan teks agama yang menjadi penyebabnya tetapi faktor internal dan eksternal mereka. Sebagaimana teori resepsi Hans Robert Jauss teks adalah *leerstelle* (ruang kosong) yang potensial untuk diintervensi oleh pembacanya.

Faktor internal dan eksternal pada diri pembaca teks tersebut yang menentukan arah produk interpretasi dan implementasinya. Pada faktor internal terdapat beberapa motif yang memengaruhinya pula yaitu motif teologis, politis, sosiologis dan psikologis.

Berdasarkan teori *ingroup and outgroup favoritism* Henry Tajfel dan John Turner—faktor internal adalah yang paling menentukan diri eks narapidana teroris dalam memahami ayat-ayat jihad dan *qital* dalam Al-Qur'an. Sedangkan faktor eksternal berupa faktor situasional—sebagaimana teori *behavioral appropriateness* Boufard—dan faktor interaksi sosial—sebagaimana teori *social knowledge* Karl Mannheim.

Itu beberapa faktor-faktor yang melatarbekangi lahirnya pemahaman dan aksi kekerasan di kalangan eks narapidana teroris. Ayat-ayat jihad dan *qital*, dipahami secara bercampur dengan makna perang, membunuh dan melawan orang-orang yang dikategorikan sebagai orang kafir maupun yang berkerjasama dengan orang-orang kafir. Jihad digiring kepada pemahaman aksi kekerasan dan terorisme sebagai cara untuk menegakkannya perintah Allah dan jalan *syahid*, yaitu status kematian dengan jaminan surga yang penuh dengan segala kenikmatannya.

Resepsi hermeneutik Al-Qur'an, yang dijadikan dasar teoritis dalam analisis ini merupakan hasil inspirasi pembacaan penulis atas teori *dirasah mā haula al-qur'an* Amin al-Khūli, yang mengkritik perspektif tentang studi Al-Qur'an yang cenderung lebih berorientasi pada studi teks 'melulu' dan masih jarang yang sebaliknya, terlebih lagi kajian atas interaksi masyarakat dengan Al-Qur'an sebagaimana riset living Qur'an. Selain itu, untuk istilah resepsi hermeneutik, penulis terinspirasi dari teori resepsi Hans Robert Jauss (1975) dalam studi sastra serta hermeneutik Gadamer dengan teori *fusions of horizon*, dari kedua tokoh ini istilah resepsi hermeneutik ini kemudian digunakan.

Cover & Editor:  
Sopian Lubis



Penerbit:

YPM (Young Progressive Muslim) Press  
<http://www.ypm-publishing.com>

ISBN 978 623 5448 41 1



9 786235 448411