

AYAT-AYAT JIHAD DALAM PERSPEKTIF TAFSIR *ISYĀRĪ*
(Studi Pemikiran al-Qusyairi dalam *Laṭā'if al-Isyārāt*)

TESIS

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
guna Memperoleh Gelar Magister
dalam Ilmu Agama Islam/ Tafsir Hadis



Oleh:

M. Minanur Rohman

NIM: 1500088007

PROGRAM MAGISTER ILMU AGAMA ISLAM
PASCASARJANA
UIN WALISONGO SEMARANG
2017



**KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
PASCASARJANA**

Jl. Walisongo 3-5, Semarang 50185, Indonesia, Telp.- Fax: +62 24 7614454,
Email: pascasarjana@walisongo.ac.id, Website: <http://pasca.walisongo.ac.id/>

PENGESAHAN TESIS

Tesis yang ditulis oleh:

Nama lengkap : M. Minanur Rohman
NIM : 1500088007
Judul Penelitian : TAFSIR AYAT-AYAT JIHAD DALAM PERSPEKTIF
TAFSIR *ISYARĪ* (Studi Pemikiran al-Qusyairi dalam *Lata'if
al-Isyarāt*)

telah dilakukan revisi sesuai saran dalam Sidang Ujian Tesis pada tanggal 8 Juni 2017 dan layak dijadikan syarat memperoleh Gelar Magister dalam bidang Tafsir Hadis.

Disahkan oleh:

Nama lengkap & Jabatan

Tanggal

Tanda tangan

Dr. Ali Murtadho, M.Pd.

Ketua Sidang/Penguji

16-6-17

Prof. Dr. H. Imam Taufiq, M.Ag

Sekretaris/Pembimbing/Penguji

13 Juni 17

Prof. Dr. H. Amin Syukur, M.A.

Pembimbing/Penguji

13 June '17

Dr. Safii, M.Ag.

Penguji

12 Juni 2017

Dr. Akhmad Arif Junaidi, M.Ag.

Penguji

12 Juni 2017

NOTA DINAS

Semarang, 5 Juli 2017

Kepada
Yth. Direktur Pascasarjana
UIN Walisongo
di Semarang

Assalamu 'alaikum wr. wb.

Dengan ini diberitahukan bahwa saya telah melakukan bimbingan, arahan dan koreksi terhadap tesis yang ditulis oleh:

Nama : **M. Minanur Rohman**
NIM : 1500088007
Konsentrasi : Tafsir Hadis
Program Studi : Ilmu Agama Islam
Judul : **TAFSIR AYAT-AYAT JIHAD DALAM
PERSPEKTIF TAFSIR ISYARI (Studi
Pemikiran al-Qusyairi dalam *Lataif al-Isyarat*)**

Kami memandang bahwa tesis tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Walisongo untuk diujikan dalam Sidang Ujian Tesis.

Wassalamu 'alaikum wr. wb.

Pembimbing I,



Prof. Dr. H. Amin Syukur, M.A.
NIP: 195207171980031004

Pembimbing II,



Prof. Dr. H. Imam Taufiq, M.Ag.
NIP: 197212301996031002

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama lengkap : **M. Minanur Rohman**
NIM : 1500088007
Program Studi : Ilmu Agama Islam
Konsentrasi : Tafsir Hadis

menyatakan bahwa tesis yang berjudul:

**TAFSIR AYAT-AYAT JIHAD DALAM PERSPEKTIF
TAFSIR *ISYĀRĪ***
(Studi Pemikiran al-Qusyairi dalam *Laṭā'if al-Isyārāt*)

secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali bagian tertentu yang dirujuk sumbernya.

Semarang, 9 Juli 201

Pernyataan



M. Minanur Rohman
NIM: 1500088007

ABSTRAK

Judul : **TAFSIR AYAT-AYAT JIHAD DALAM PERSPEKTIF TAFSIR *ISYĀRĪ* (Studi Pemikiran al-Qusyairi dalam *Laṭā'if al-Isyārāt*)**
Penulis : **M. Minanur Rohman**
NIM : 1500088007

Hakikat jihad sebagai doktrin untuk menciptakan tatanan moral sosial yang adil dan egaliter seringkali tidak terwujud karena terjebak pada pembacaan al-Quran yang tekstual dan terkesan kaku. Kesenjangan ini melahirkan perilaku yang terkesan anarkis, tidak toleran dan cenderung destruktif. Karenanya, untuk menumbuhkan penafsiran ayat-ayat jihad yang kontekstual, dinamis dan menyejukkan, dibutuhkan upaya deradikalisasi. Salah satunya dengan mensosialisasikan literatur keagamaan yang mendukung semangat tersebut. Kaum sufi merupakan salah satu kelompok yang mengartikulasikan penafsiran ayat-ayat jihad damai. Berdasar latar belakang tersebut, tulisan ini berupaya untuk mengangkat penafsiran al-Qusyairi tentang ayat-ayat jihad dalam *Laṭā'if al-Isyārāt*. Melalui metode defkriptis analitis yang bertumpu pada analisis isi (*content analysis*), penulis mengungkapkan bagaimana substansi dan metode penafsiran tentang ayat-ayat jihad dalam *Laṭā'if al-Isyārāt*, serta signifikansinya bagi upaya deradikalisasi pemaknaan teks keagamaan di Indonesia saat ini.

Pandangan al-Qusyairi terhadap jihad dapat disimpulkan dalam dua poin yaitu makna jihad damai dan makna jihad bersenjata. Jika dilihat dari metode penafsirannya, maka pendapat al-Qusyairi dapat diklasifikasikan kepada *ijmā'ī*. Jika dilihat dari corak penafsirannya, maka al-Qusyairi lebih condong pada corak sufi. Jika ditinjau dari sumber penafsirannya, maka lebih condong pada *bil-isyārī* dengan tetap menggunakan *bi al-ma'tsūr* dan *bi al-ro'yi*. Dengan kata lain pembacaan al-Qusyairi ini menggunakan epistemologi *irfānī* yang berlandaskan pada epistemologi *bayānī*. Signifikansi ayat-ayat jihad dalam *Laṭā'if al-Isyārāt* dapat dilihat dari aspek metode dan substansi. Dari aspek metode, pemaknaan al-Qusyairi menjadi penting karena telah menawarkan model pemaknaan yang terbuka, kontekstual, solutif dan tidak satu arah. Dari aspek

substansi, pemaknaan al-Qusyairi terhadap ayat-ayat jihad memperlihatkan bahwa jihad bukanlah sesuatu yang bersifat revolusioner dan radikal. Pemaknaan begitu penting untuk memberitahukan kepada masyarakat bahwa jihad itu tidak semata bermakna perang dan kekerasan

Kata kunci: Ayat-Ayat Jihad, al-Qusyairi, *Laṭā'if al-Isyārāt*

ملخص البحث

سقطت حقيقة الجهاد التي هي اعتقاد لتكوين ترتيب الاجتماعي والاخلاقي القائم على أساس العدالة والمساواة مرارا لحبس قراءة القران قراءة متشددة, واطهر هذا التناقض سلوكا فوضى و التدمير وضياع التسامح فلذلك تكون محاولة دي راديكلي حاجة ماسة لانتاج تفسير ايات الجهاد المناسب والمتحرك والهادئ. ومنها عن طريق نشر المراجع الدينية المطابقة بهذا الروح, والمتصوفون ممن يفسر ايات القتال تفسيراً هادئاً. لذا ستبحث هذه البحث عن تفسير القشيري لايات الجهاد. بطريقة محتوى تحليلي بين الباحث منهج القشيري عن تفسير ايات الجهاد في لطائف الاشارات و اهميته في محاولة دي داديكالي تفسير النصوص الدينية با ندونيسيا الان. انقسم اراء القشيري على الجهاد قسمين اولا الجهاد بمعنى القتال والجهاد بروح السلام. ومنهج القشيري هو تفسير الاجمالي و لونه الصوفي ومصدره من الاشارة واسسها المأثور والرأي. كذلك نسميه تأسيس العرفاني علي البيان. واهمية تفسيره من حيث المنهج هي عرض المنهج الانفتاحي و القريني وامكانية الحل. ومن حيث المحتويات, ليست حقيقة الجهاد ثوريا و راديكال, هذاالمنتاج مهم جدا تعريفنا للناس ان ليس معني الجهاد قتالا فقط

الكلمة المفتاح : ايات الجهاد , لطائف الاشارات, القشيري

ABSTRACT

The essence of jihad as the doctrine to create moral social order which is fair and egalitarian often does not materialize because of a stuck on the reading of the Koran that is textual and rigid. This gap emerges behavior that is impressed anarchy, intolerant, and prone to be destructive. Therefore, to foster the interpretation of the contextual jihad verses, dynamic and soothing, it needs de-radicalism efforts by disseminating religious literature that supports its spirit. Sufism is one of the group which articulates the interpretation of jihad verses. Based on the background, this research tries to raise the interpretation of al-Qusyairi about jihad verses in the *Laṭā'if al-Isyārāt*. Through content analytical method, the writer reveals how the substance and the method of interpretation about jihad verses in the *Lathaif al-Qital* and their significance for the definition of de-radicalism effort of religious texts in Indonesia at the moment.

The view of al-Qusyairi against jihad can be concluded into two points. Those are peaceful jihad and armed jihad. If it is viewed from the method of interpretation, the opinion of al-Qusyairi can be classified to ijmalī. If it is seen from the pattern of its interpretation, leans more on the pattern of the sufism. If it is viewed from the source of interpretation, it leans more on bi al-Isyari with fixed using bi al-Ma'tsur and bi al-Ro'yi. In other words, al-Qusyairi's model uses epistemology of irfani based on epistemology of bayani. The significance of jihad verses in the *lathaif al-Isyarat* can be seen from the aspect of method and substance. From the aspects of the method, the view of al-Qusyairi becomes important because it has offered an open meaning model, contextual, possible solution, and not one direction. From the aspect of substance, al-Qusyairi's view against jihad verses that jihad are not both revolutionary and radical. The view is quite important to inform the public that the jihad is not only war and violence.

Keywords: Jihad verses, al-Qusyairi, *Laṭā'if al-Isyārāt*

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN

Penulisan transliterasi Arab-Latin dalam penelitian ini menggunakan pedoman transliterasi dari keputusan bersama Menteri Agama RI dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI no. 150 tahun 1987 dan no. 05436/U/1987. Secara garis besar uraiannya adalah sebagai berikut:

1. Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf latin	Nama
ا	alif	-	-
ب	ba	B	be
ت	ta	T	te
ث	sa	Š	es dengan titik diatas
ج	jim	J	je
ح	ha	Ḥ	ha dengan titik di bawah
خ	kha	kh	Ka-ha
د	dal	D	De
ذ	zal	Ž	ze dengan titik diatas
ر	ra'	R	er
ز	zai	Z	zet
س	sin	S	es
ش	syin	Sy	es-ye
ص	sad	Ş	es dengan titik di bawah
ض	ḍad	Ḍ	de dengan titik dibawah
ط	ta	Ṭ	te dengan titik dibawah

ظ	za	Z	ze dengan titik dibawah
ع	'ain	'	koma terbalik diatas
غ	ghain	G	ge
ف	fa	F	ef
ق	qaf	Q	ki
ك	kaf	K	ka
ل	lam	L	el
م	mim	M	em
ن	nun	N	en
و	wau	W	we
ه	ha	H	ha
ء	hamzah	'	apostrof
ي	ya'	Y	ya

2. Vokal

a. Vokal Tunggal

Tanda Vokal	Nama	Huruf Latin	Nama
----- َ -----	fathah	a	A
----- ِ -----	kasrah	i	I
----- ُ -----	damamah	u	U

b. **Vokal Rangkap**

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
ي	fathāh dan ya	ai	a-i
و	fathāh dan wau	au	a-u

Contoh:

كيف \longrightarrow *kaifa* حول \longrightarrow *ḥaula*

c. **Vokal Panjang (*maddah*):**

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
أ	fathāh dan alif	ā	a dengan garis di atas
يَ	fathāh dan ya	ā	a dengan garis di atas
يِ	kasrah dan ya	ī	i dengan garis di atas
وُ	ḍammah dan wau	ū	u dengan garis diatas

Contoh:

قال \longrightarrow *qāla* قيل \longrightarrow *qīla*
رمى \longrightarrow *ramā* يقول \longrightarrow *yaqūlu*

3. **Ta Marbūṭah**

- Transliterasi Ta' Marbūṭah hidup adalah "t"
- Transliterasi Ta' Marbūṭah mati adalah "h"
- Jika Ta' Marbūṭah diikuti kata yang menggunakan kata sandang "ال" ("al-") dan bacaannya terpisah, maka Ta' Marbūṭah tersebut ditransliterasikan dengan "h".

Contoh:

روضة الأطفال	→	<i>raudatul atfal</i> atau <i>raudah al-atfal</i>
المدينة المنورة	→	<i>al-Madīnatul Munawwarah</i> , atau <i>al-madīnatul al-Munawwarah</i>
طلحة	→	<i>Talḥatu</i> atau <i>Talḥah</i>

4. Huruf Ganda (*Syaddah* atau *Tasydid*)

Transliterasi *syaddah* atau *tasydid* dilambangkan dengan huruf yang sama, baik ketika berada di awal atau di akhir kata.

Contoh:

نَزَّلَ	→	<i>nazzala</i>
الْبِرِّ	→	<i>al-birr</i>

5. Kata Sandang “ال”

Kata Sandang “ال” ditransliterasikan dengan “al” diikuti dengan tanda penghubung “_”, baik ketika bertemu dengan huruf *qamariyah* maupun huruf *syamsiyyah*.

Contoh:

القلم	→	<i>al-qalamu</i>
الشمس	→	<i>al-syamsu</i>

6. Huruf Kapital

Meskipun tulisan Arab tidak mengenal huruf kapital, tetapi dalam transliterasi huruf kapital digunakan untuk awal kalimat, nama diri, dan sebagainya seperti ketentuan dalam EYD. Awal kata sandang pada nama diri tidak ditulis dengan huruf kapital, kecuali jika terletak pada permulaan kalimat.

Contoh:

وما محمد الا رسول	→	<i>Wa mā Muhammadun illā rasūl</i>
-------------------	---	------------------------------------

KATA PENGANTAR

Segala puji bagi Allah Yang Maha Pengasih dan Penyayang, bahwa atas taufiq dan hidayah-Nya maka penulis dapat menyelesaikan penyusunan tesis ini. Tesis ini berjudul, **TAFSIR AYAT-AYAT JIHAD (Studi Pemikiran al-Qusyairi dalam *Latāif al-Isyārāt*)**, disusun untuk memenuhi salah satu syarat guna memperoleh gelar Magister Strata dua (S.2) Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Walisongo Semarang.

Dalam penyusunan tesis ini penulis banyak mendapatkan bimbingan dan saran-saran dari berbagai pihak sehingga penyusunan tesis ini dapat terselesaikan. Untuk itu penulis menyampaikan terima kasih kepada:

1. Yang terhormat Rektor UIN Walisongo Semarang Prof. Dr. H. Muhibbin, M.Ag selaku penanggung jawab penuh terhadap berlangsungnya proses belajar mengajar di lingkungan UIN Walisongo.
2. Yang terhormat Prof. Dr. Ahmad Rofiq, M.A. selaku Direktur Pascasarjana UIN Walisongo Semarang yang telah merestui pembahasan tesis ini.
3. Bapak Dr. Musthofa, M.Ag dan Bapak Dr. Ali Murtadho, M.Pd. selaku Ketua dan Wakil S2 Studi Islam UIN Walisongo Semarang.
4. Bapak Prof. Dr. H. Amin Syukur, M.A selaku Dosen Pembimbing I dan Bapak Prof. Dr. H. Imam Taufiq, M.Ag selaku Dosen Pembimbing II yang telah bersedia meluangkan waktu, tenaga dan

pikiran untuk memberikan bimbingan dan pengarahan dalam penyusunan tesis ini.

5. Bapak/Ibu Pimpinan Perpustakaan Pascasarjana, Perpustakaan UIN Walisongo beserta stafnya yang telah memberikan ijin dan layanan perpustakaan yang diperlukan dalam penyusunan tesis ini.
6. Para Dosen Pengajar di lingkungan Pascasarjana UIN Walisongo, yang telah membekali berbagai pengetahuan sehingga penulis mampu menyelesaikan penulisan tesis.
7. Ayahanda M.Mirza dan Ibunda Siti Maesaroh serta Nenek Hj. Uripah tercinta yang selalu memberikan kasih sayang dan doa tulusnya kepada penulis sehingga bisa menyelesaikan studi S2 dengan selesai dituliskannya tesis ini. Semoga beliau selalu mendapatkan rahmat, pertolongan, dan perlindungan dari Allah. Adik-adikku tercinta (M. Jaza'ur Rohman, Wardah Hamra', M. Nafi' Jundur Rahman, Anis Shafura', Nuril Hana', Nauroh Fajril Wafa') yang turut mendoakan penulis, serta berbagai pihak yang secara tidak langsung telah membantu baik moral maupun materi dalam penyusunan tesis.

Pada akhirnya penulis menyadari bahwa penulisan tesis ini belum mencapai kesempurnaan dalam arti sebenarnya, namun penulis berharap semoga tesis ini dapat bermanfaat bagi penulis sendiri khususnya dan para pembaca pada umumnya.

Semarang,
Penulis,

M.Minanur Rohman
NIM: 1500088007

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
PENGESAHAN.....	ii
NOTA PEMBIMBING	iii
PERNYATAAN KEASLIAN	iv
ABSTRAK	v
TRANSLITERASI	ix
KATA PENGANTAR.....	xiii
DAFTAR ISI.....	xv
BAB I PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang	1
B. Rumusan Masalah	16
C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian	16
D. Tinjauan Pustaka	17
E. Metode Penelitian	20
F. Sistematika Penulisan	26
BAB II KAJIAN UMUM TENTANG TAFSIR ISYĀRĪ	
A. Definisi Tafsir <i>Isyārī</i>	28
B. Sejarah Perkembangan	34
C. Sikap Ulama'	41
BAB III AL-QUSYAIRI DAN LAṬĀIF AL-ISYĀRĀT	
A. Silsilah Keturunan dan Aktifitas Keilmuan	54
B. Latar Belakang Politik dan Sosial.....	58

C.	<i>Laṭā'if al-Isyārāt</i> : Sejarah, Latar Belakang	61
BAB IV	PENAFSIRAN AYAT-AYAT JIHAD DALAM <i>LAṬĀ'IF AL-ISYĀRĀT</i>, METODE SERTA SIGNIFIKANSINYA	
A.	Penafsiran Ayat-Ayat dalam <i>Laṭā'if al-Isyārāt</i>	66
1.	Jihad Damai (<i>Peaceful Jihad</i>).....	67
a.	Makna Jihad.....	67
b.	Jihad Perspektif Sufi.....	70
2.	Jihad Bersenjata (<i>Army Jihad</i>)	76
a.	Tujuan Jihad	77
b.	Etika Jihad	85
B.	Metode dan Signifikansi Penafsiran Ayat-Ayat Jihad dalam <i>Laṭā'if al-Isyārāt</i>	90
1.	Metode Penafsiran Ayat-Ayat Jihad dalam <i>Laṭā'if al-Isyārāt</i>	90
2.	Signifikansi Penafsiran Ayat-Ayat Jihad dalam <i>Laṭā'if al-Isyārāt</i>	99
BAB V	PENUTUP	
A.	Kesimpulan	105
B.	Saran-Saran.....	106
C.	Penutup.....	108

DAFTAR PUSTAKA

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Nasaruddin Umar dalam *Deradikalisasi Pemahaman al-Qur'an dan Hadis* mengemukakan bahwa dalam aktivitas keberagamaan umat muslim kontemporer, terdapat kecenderungan memahami al-Qur'an secara tekstual dan terkesan kaku, sehingga hal tersebut melahirkan perilaku yang terkesan anarkis, tidak toleran dan cenderung destruktif.¹ Pernyataan tersebut mengisyaratkan bahwa produk tafsir al-Qur'an ikut berperan dalam memberikan warna pemahaman Islam kepada masyarakat. Oleh karenanya, partisipasi keserjanaan Indonesia terkait penulisan tema deradikalisasi pemahaman al-Qur'an perlu mendapat perhatian tersendiri.

Hal ini sebagaimana yang dipaparkan oleh Yusuf al-Qardhawi dalam bukunya *al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah baina al-Juhūd wa al-Taṭarruf*, bahwa faktor utama munculnya sikap radikal dalam beragama adalah kurangnya pemahaman yang benar dan mendalam atas esensi ajaran agama Islam itu sendiri. Islam hanya dipahami secara dangkal dan parsial.² Selain faktor tersebut, kontestasi politik dan ideologi mazhab sering

¹ Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman al-Qur'an dan Hadis*, (Jakarta: Elek Media Komputindo, 2014), h. 2.

² Al-Qardhawi, *al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah Baina al-Juhūd wa al-Taṭarruf* (Kairo: Bank at-Taqwa, 1989) h. 59-67.

dilegitimasi oleh produk penafsiran al-Qur'an yang kadang justru menjauhkan dari pesan utama al-Qur'an itu sendiri.

Dalam ajaran jihad misalnya, Yusuf al-Qardhawi menilai banyak orang yang tidak mengetahui hakikat, dimensi, dan tujuan jihad, sehingga banyak orang yang beranggapan buruk terhadap agama, umat, peradaban, tradisi klasik (*turās*) dan warisan sejarah Islam.³ Pernyataan tersebut menjelaskan bahwa jihad merupakan sebuah konsep yang sering disalahpahami identik dengan terorisme, kebuasan dan fanatisme buta, yang secara pragmatis sering dipahami sebagai perang suci untuk melakukan pemaksaan bahkan penyerangan terhadap kelompok yang tidak sefaham dengannya.

Pada hakikatnya, jihad merupakan salah satu perbuatan yang paling disukai Allah.⁴ Namun, dalam perspektif kaum Islam fundamentalis-radikal,⁵ jihad dipersepsikan sebagai kebijakan

³ Al-Qardhawi, *Fiqh al-Jihād: Dirāsah Muqāranah li Aḥkāmih wa Falsāfatih fi Ḍawī al-Qur'ān wa as-Sunnah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2009), h. 31.

⁴ Al-Bukhari, *al-Jāmi' al Ṣaḥīḥ Juz 4*, (Beirut: Dar Tauq al-Najah, 1422 H), h. 15

⁵ Dalam sejarah Islam misalnya, nampak jelas rekaman-rekaman historis tentang fenomena pemasangan teks-teks keagamaan untuk kepentingan politik yang ujung-ujungnya memicu tindakan radikalisme agama. Fenomena munculnya radikalisme agama kelihatan dari cara pandang akan fundamentalisme Islam hampir dan ironisnya tidak pernah berhenti dalam rentang perjalanan sejarah umat Islam hingga sekarang. Gerakan kaum Khawarij yang muncul pada masa akhir pemerintahan 'Ali ibn Abi Talib dengan prinsip-prinsip radikal dan ekstrim dapat dilihat sebagai gerakan fundamentalime klasik dalam sejarah Islam. Langkah radikal mereka diabsahkan dengan semboyan *lā ḥukma illā lillāh* (tidak ada hukum kecuali bagi Allah) yang dielaborasi berdasar QS. al-Ma'idah [5]: 44, lebih detail dan jauh bisa dilihat dalam karya Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, 10 edition, terj, R.

untuk memerangi orang kafir atas nama Tuhan.⁶ Aksi teror dan bom bunuh diri sering ditafsirkan bentuk radikalisme yang berakar dari perintah jihad dalam agama.

Setidaknya, ada empat aksi teror terjadi di Indonesia selama 6 tahun terakhir yaitu: (1) Bom Gereja Bethel Injil di Solo, Jawa Tengah, 25 September 2011; (2) Bom Mapolres Poso 3 Juni 2013; (3) Bom Sarinah 14 Januari 2016 di Starbucks Cafe, Gedung Cakrawala, Jakarta; (4) Bom Kampung Melayu 2017 di Terminal Kampung Melayu, Jakarta Timur. Berdasarkan deretan kejadian di atas, dapat dilihat adanya kecenderungan pelaku melakukan aksi bunuh diri di tempat-tempak publik. Selain itu, pada beberapa kejadian, pelaku terlihat menysasar anggota kepolisian sebagai target peledakan bom bunuh diri mereka.⁷

Para pelaku terorisme sejak peristiwa World Trade Center (WTC) di Amerika Serikat pada 11 September 2001 mengaku aksi yang dilakukannya termasuk sebagai bentuk *jihād fī sabīlillāh*. Logika semacam ini dikuatkan dengan dalil *naqli* baik yang bersumber dari al-Qur'an maupun al-Hadis seperti QS. al-Baqarah [2]: 190, 194, 216, al-Nahl [16]: 126 dan Yūnus [10]: 27 serta QS.

Cecep Lukman dan Dedi Slamet Riyadi, (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2014), h. 227-230.

⁶ Mouniruzzaman, *Jihad and Terorisme*, dalam *Journal of Religion and Society*, vol. 10, 2008, h. 2.

⁷ Utomo Priyambodo, "Rentetan Bom Bunuh Diri di Indonesia", diakses 15 Juni 2017, <https://kumparan.com/utomo-priyambodo/rentetan-bom-bunuh-diri-di-indonesia>.

al-Anfāl [8]: 60.⁸ Perilaku kekerasan dan teror tersebut disimpulkan bahwa semua itu sangat kental dengan sentimen agama sebab aksi mereka selalu berakar pada konsep “jihad” di dalam Islam.⁹

Pemahaman seperti di atas muncul di tengah-tengah masyarakat dengan peradaban teks (*hadlarat al-nash*)¹⁰, yakni seluruh struktur kehidupan diletakkan di atas landasan teks (teks primer: al-Qur’an, teks sekunder: al-Hadis dan teks tersier; tafsir, kitab-kitab fiqh, teologi dan sebagainya). Dan pada akhirnya, terjadi proses sakralisasi pemikiran keagamaan (*taqdīs al-afkār al-dīny*), dimana sakralisasi ini berlaku bukan hanya bagi teks primer (al-Qur’an) dan teks sekunder (al-Hadis), tetapi juga berlaku bagi teks-teks tersier (tafsir, fiqh dan sebagainya). Sakralisasi inilah yang menjebak mereka ke dalam kungkungan fundamentalistik dan radikal.

Sebagian orang Barat yang mengkaji tentang Islam, bahkan memahami jihad sebagai perang suci, suatu kebiadaban yang tersurat dalam sejarah kristen, ketika berhadapan dengan Muslim.¹¹ Pandangan Barat yang seperti inilah yang akan

⁸ Muh. Khamdan, *Rethinking Deradikalisasi: Konstruksi Bina Damai Penanganan Terorisme*, ADDIN, Vol. 9, No. 1, Februari 2015, h. 183

⁹ Harfin Zuhdi, *Fundamentalisme dan Upaya Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur’an dan Hadis*, RELIGIA Vol. 13, No. 1, April 2010. h. 90

¹⁰ Nashr Hamid Abu Zaid, *Maḥūm al-Naṣ: Dirāsāt fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Beirut: Markāz al-Tsaqafī al-‘Arabi, 2014) h.9

¹¹ Zakiyudin Baidhawiy, *Konsep Jihad dan Mujahid Damai*, (Jakarta: Kemenag RI, 2012) h.78.

memberikan corak beragam pada diskursus tentang jihad itu sendiri. Pemahaman ini menegaskan kekerasan adalah inheren dalam konsep jihad, sehingga sampai saat ini masih ditemukan stereotipe orang Barat.

Seorang tokoh liberal di tengah kelompok dan lingkungan Muslim garis keras di Mesir, bernama Mark A. Gabriel melalui bukunya *Islam and Terrorism*, secara lugas mengukuhkan terjadinya relasi antara Islam dan terorisme.¹² Gabriel berpandangan bahwa motif utama dari jihad adalah untuk membasmi manusia yang tidak menerima Islam sebagai agamanya. Menurutnya praktik jihad di zaman Nabi adalah memerangi warga Kristen dan Yahudi ataupun orang-orang yang menyembah berhala. Di antara ayat yang menjadi legitimasi pemahaman ini adalah QS. al-Baqarah [2]: 191-193.

Pada sisi lain, sulit untuk dibantah bahwa Islam adalah agama yang menganut ajaran jihad yang bisa dipahami dan diartikan dengan arti perang, maka tidak heran jika kemudian ajaran jihad ini dipahami oleh Barat sebagai perang suci (*holy war*).¹³ Ashgar Ali mengatakan bahwa:

“In fact as far the Qur’an is concerned the concept of “jihad” has nothing to do with violence. The Qur’an does not use this word in any sense of war at all. It is much later usage with which we are not concerned here. It is highly regrettable that not only non-muslims even

¹² Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi al-Qur’an dan Hadis*, h. 87.

¹³ Bernard Lewis, *The Crisis of Islam; Holy War and Unholy War*, (New York: Modern Library, 2003), h.29-30.

Muslims in general think that the Qur'an uses the term jihad for war and that is duty of Muslims to wage jihad (i.e. in the sense of war) in the way of Allah. The word jihad unfortunately has been so misused in the history of Muslims that even an Arabic dictionary *al-Qāmus al 'Aṣri* by Elias Antoon (Cairo, 1972) gives its meaning as "militancy, fighting" and *jihād fī sabīl al-dīn* as "holy or religious war". This is how original meanings are distorted through popular practice".¹⁴

Dari sepenggal ungkapan di atas dapat dipahami bahwa jihad dalam Islam tidak identik dengan kekerasan dan radikalisme. Distorsi makna jihad telah dilakukan Ellias Antoon dalam kamus *al- 'Aṣri* yang memaknai jihad sama dengan perang suci atas nama agama. Paham semacam inilah yang kemudian berkembang dan dijadikan pijakan legalitas bahwa jihad adalah perang di jalan Allah.

Padahal, jika ditelusuri lebih dalam kata *jihād* yang berasal dari kata *jahada* dan berbagai derivasinya tidak ada satu pun yang menjelaskan bahwa jihad erat dengan radikalisme atau peperangan. *Jihad* merupakan derivasi *jahada-yajhadu-juhd/jahd*. Para pakar membedakan antara *juhd* yang berarti kemampuan dan *jahd* yang berarti rintangan.¹⁵

Pemahaman al-Qur'an yang terkesan radikal seperti tersebut di atas, jelas bertentangan dengan tujuan dan semangat al-

¹⁴ Asghar Ali Engineer, *Islam and Doctrines of Peace and Non-Violence*, dalam Jurnal Internasional "Ihyā' 'Ulūmuddīn" PPs IAIN Walisongo, vol. 3, Semarang: Walisongo Press, 2001, h. 121.

¹⁵ Ibnu Mandzur, *Lisān al-Arāb*, vol. I (Beirut: Dār Sādir), h.133.

Qur'an, serta menodai wajah Islam yang ramah, santun, dan juga penuh kedamaian. Karena pada dasarnya, al-Qur'an mempunyai semangat untuk menyemai perdamaian di setiap sendi kehidupannya. Hal ini bisa dilihat dari konstruksi perdamaian sebagai fitrah manusia yaitu fitrah ketuhanan (QS. al-Rūm:30), *syahādah* (persaksian manusia) sebagai pembentuk fitrah damai (QS. al-A'rāf: 172) dan penciptaan manusia dari asal yang sama (QS. al-Hijr: 28-29).¹⁶

Al-Qur'an juga tidak diturunkan untuk menyengsarakan manusia tetapi sebagai petunjuk dan rahmat dari Tuhan (QS. al-Qaṣās: 86, QS. al-Isrā': 82, QS. al-An'ām: 175, QS. al-A'rāf: 52 dan 203, QS. Yunūs: 57, QS. al-Naḥl: 64 dan 89, QS. Thāha: 2, QS. al-Naml:77 QS. Luqmān: 3 QS. al-Jaṣ'iyah: 20). Sejalan dengan fungsi tersebut, Allah mengutus Nabi Muhammad dengan membawa al-Qur'an sebagai rahmat bagi makhluk seluruh alam (QS. al-Anbiyā': 107).¹⁷

Oleh sebab itu, guna mengembangkan dan mengimplementasikan penafsiran ayat-ayat jihad damai, gagasan tentang deradikalisasi penafsiran al-Qur'an perlu mendapat perhatian tersendiri. Jika memang praktik radikalisisi dipengaruhi

¹⁶ Imam Taufiq, *Al-Qur'an Bukan Kitab Teror*, (Bandung: Mizan Media Utama), h. 53-111.

¹⁷ Ketika dikatakan kepada Nabi "berdoalah (kejelekan) untuk orang musyrik, Nabi menjawab: sungguh aku diutus sebagai rahmat bagi seluruh alam, dan tidak diutus untuk menjadi adzab, Nabi Muhammad merupakan manusia yang paling baik akhlaknya (QS. al-Qalām: 4) lihat Fakhruddin al-Razi, *Mafātih al-Gaib*, vol. 11 (Beirut: Dār al-Fikr, 2004), h. 81.

oleh ideologi radikal, maka harus dilawan dengan deradikalisasi teologi, meminjam istilah al-Qardhawi *al-afkār lā tuqāwam illā bi al-afkār* (pemikiran hanya bisa dikoreksi dengan pemikiran).¹⁸

Kata “deradikalisasi” oleh kamus besar Bahasa Indonesia diartikan praktik mendorong penganut ideologi agama atau politik yang radikal untuk mengadopsi pandangan yang lebih moderat.¹⁹ Dengan demikian, deradikalisasi dapat diartikan sebagai upaya melenyapkan, menghilangkan atau menghapus tindakan radikal.

Deradikalisasi pemahaman al-Qur’an ini bertujuan memproduksi produk-produk tafsir tidak lagi *expired* (kedaluwarsa), sehingga layak dikonsumsi di tengah-tengah maraknya aksi kekerasan agama.²⁰ Konsep deradikalisasi ini

¹⁸ Al-Qardhawi, *Zāhirah al-Guluw fī Takfīr*, Mesir: Maktabah Wahbiyyah, 1990, h. 90

¹⁹ Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: PT. Balai Pustaka), h. 245.

²⁰ Fundamentalisme Islam, sebagaimana juga fundamentalisme dalam agama lain, memiliki beberapa karakteristik yang membedakannya dengan sekte lain. Pertama, skripturalisme; yaitu keyakinan harfiah terhadap kitab suci yang merupakan firman Tuhan dan dianggap tidak mengandung kesalahan. Kedua, penolakan terhadap hermeneutika. Teks al-Qur’an dalam pandangan sekte ini harus dipahami secara literal sebagaimana bunyinya. Nalar dipandang tidak mampu memberikan interpretasi yang tepat terhadap teks, bahkan terhadap teks-teks yang satu sama lain bertentangan sekalipun. Ketiga, penolakan terhadap pluralisme dan relativisme yang dianggap merongrong kesucian teks. Keempat, penolakan terhadap perkembangan historis dan sosiologis yang dianggap membawa manusia semakin jauh melenceng dari doktrin literal kitab suci. Kelima, monopoli kebenaran atas tafsir agama. Kaum fundamentalisme radikal biasanya cenderung menganggap dirinya sebagai penafsir yang paling absah dan paling benar, sehingga cenderung memandang sesat kepada kelompok lain yang tidak seialiran, Leonard Binder, *Islamic Liberalism; A Critique of Development Ideologies*, (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988), h. 16-49. Martin E. Marty, “What is Fundamentalism? A Theological

berupaya menghapuskan pemahaman radikal, khususnya berkaitan dengan ayat yang berbicara tentang konsep jihad, perang melawan kaum kafir dan seterusnya. Perumusan tafsir baru dalam program deradikalisasi merupakan salah satu solusi yang lebih mencerahkan ketimbang menggunakan kekuatan senjata.²¹

Menurut Zakiyudin Baidhawi, ada dua kelompok muslim kontemporer yang telah mengartikulasikan makna jihad damai, sebagai usaha deradikalisasi penafsiran, yaitu kaum modernis dan kaum sufi.²² Jika mengacu pada teori Abid al-Jabiri, maka pemaknaan jihad damai ini diperkenalkan oleh dua epistemologi, yaitu epistemologi *burhāni* yang melandasi pemahaman agama melalui logika dan epistemologi *irtfāni* yang memperoleh pemahaman melalui *kasyf*.²³

Kaum modernis memahami konsep jihad sebagai doktrin melaksanakan agenda sosial dan politik Islam, dengan tujuan

Perspective,” dalam Hans Kung dan Jurgen Moltmann (eds.) *Fundamentalism as a Ecumeunical Challenge*, (London: Mac Millan, 1992), h. 3-13. Karen Armstrong, *Berperang Demi Tuhan, Fundamentalisme dalam Islam, Kristen dan Yahudi*, T. Hermaya, (Bandung : Mizan Media Utama, 2001), h. 19.

²¹ Konsep deradikalisasi yang di dalamnya memuat pemahaman terkait penafsiran Al-Qur’an yang berupaya menghapuskan pemahaman radikal, khususnya berkaitan dengan ayat dan atau hadis yang berbicara tentang konsep jihad, perang melawan kaum kafir dan seterusnya. Merujuk penelitian Abu Rochmad, bahwa perumusan “tafsir baru” dalam program deradikalisasi merupakan salah satu solusi yang lebih mencerahkan ketimbang menggunakan kekuatan senjata. Lihat Abu Rokhmad, *Radikalisme Islam dan Upaya Deradikalisasi Paham Islam Radikal dalam Pembelajaran PAI pada Sekolah Menengah Umum di Kota Semarang*, Semarang: Walisongo Press, 2011, h.11.

²² Zakiyudin, *Konsep Jihad dan Mujahid Damai*, h. 95.

²³ Abid al-Jabiri, *Bunyah al-Aql al-Arabi*,(Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991), h. 23.

menciptakan tatanan moral sosial yang adil dan egaliter.²⁴ Hakikat jihad adalah memenuhi berbagai kebutuhan masyarakat, menangani problematikanya, menutupi tuntutan moral dan materinya, serta membangkitkannya dalam berbagai bidang sehingga meraih kedudukan terhormat.²⁵ Hal ini mencakup beberapa bidang yang meliputi keilmuan, kebudayaan, sosial, ekonomi, pendidikan dan pengajaran, kesehatan, lingkungan dan bidang peradaban yang bersifat umum.

Jihad semestinya diterapkan dalam kehidupan, sekaligus dijadikan solusi atas permasalahan yang berkembang dalam kehidupan. Abdul Muqsih menegaskan bahwa jihad model tersebutlah yang semestinya dikembangkan dan diimplementasikan, bukan jihad yang menghancurkan dan mematikan, melainkan jihad yang membangun dan meningkatkan taraf hidup masyarakat.²⁶

Pendekatan kaum modernis seperti tersebut, tidak begitu populer dalam tradisi pemikiran Islam, bahkan cenderung dihindari dan ditolak sebagai salah satu pendekatan dalam studi

²⁴ Fazlur Rahman, *Islam*, (Chicago and London: University of Chicago Press, 1979), h. 63-64.

²⁵ Al-Qardhawi, *Fiqh al-Jihād*, h.148.

²⁶ Abdul Muqsih, *Perspektif al-Qur'an Tentang Pluralitas Umat Beragama*, Disertasi, (Jakarta: Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2007), h. 282. Zainuddin al-Malibari menjelaskan bahwa salah satu makna jihad adalah memberikan kesejahteraan kepada masyarakat baik muslim maupun nonmuslim, yaitu dengan memenuhi kebutuhan pokok yang meliputi sandang, pangan, papan dan kesehatan. Lihat Zainuddin al-Malibari, *Fath al-Mu'in* (Beirut: Dār Ibn Hazm, 2004), h. 594.

Islam, terutama studi teks al-Qur'an.²⁷ Oleh karenanya, dapat disimpulkan bahwa pendekatan kaum sufi lebih populer di kalangan Muslim, dibandingkan dengan pendekatan kaum modernis. Tentu saja hal tersebut berimplikasi pendekatan sufi ini lebih mudah diterima di kalangan kaum Muslim. Kaum sufi sendiri memiliki produk penafsiran berbeda dengan produk lain. Nashr Hamid Abu Zaid menjelaskan bahwa mayoritas orang memahami wahyu dari sisi makna lahirnya, sedang para sufi memahami makna batin dan hakekatnya.²⁸

Salah seorang ahli tasawuf yang terkenal adalah al-Qusyairi (w.465 H/1073 M).²⁹ Dia dikenal sebagai sufi moderat abad V H, pengikut teologi Asy'ari dan fikih Syafi'i.³⁰ Menurut Fazlur Rahman, al-Qusyairi adalah seorang tokoh sufi yang berjasa dalam memperjuangkan dan menjaga ortodoksi melalui karyanya *Risālah al-Qusyairiyyah* yang merupakan sintesa antara sufisme dan teologi ortodok.³¹ Selain itu, al-Qusyairi juga dikenal

²⁷ Machasin, *Sumbangan Hermeneutika Terhadap ilmu Tafsir*, dalam Jurnal Studi Agama dan Demokrasi Surabaya bekerjasama dengan The Asia Foundation, edisi no.14, vol. V, 2003, h. 122-123.

²⁸ Nashr Hamid Abu Zaid, *Falsafat al-Ta'wīl: Dirāsah fi Ta'wīl al-Qur'an 'Inda Ibn al-'Arabi*, (Beirut: Markāz al-Tsaqāfah al-'Arabi, 1996), h. 272.

²⁹ Muhammad bin Ahmad al-Dawudi, *Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn*, vol. I, (Beirut: Dār al-Kutūb al-Ilmiyyah), h. 344.

³⁰ Ibrahim Basyuni pengantar *Laṭā'if al-Isyārat* oleh Al-Qusyairi, (Mesir: al-Hayyah al-Misriyyah al-Āmmah li al-Kitāb, 1971), h. 11.

³¹ Fazlur, *Islam*, h. 140.

sebagai orang yang berjasa dalam mengembalikan tasawuf pada landasan al-Qur'an dan al-Hadis.³²

Al-Qusyairi mempunyai 2 produk tafsir, yaitu *al-Taisir fī al-Tafsir* yang ia tulis sebelum menjalani *riyāḍah* sufi, dan *Laṭāif al-Isyārāt* yang ia tulis setelah menjadi pelaku sufi.³³ *Laṭāif al-Isyārāt* merupakan kitab tafsir yang bercorak tasawuf pertama yang lahir di kalangan umat Islam yang berusaha menafsirkan al-Qur'an secara lengkap 30 juz. Al-Qusyairi berusaha menafsirkan ayat demi ayat dengan isyarat yang diperolehnya ketika ia merenungi sebuah ayat.

Kitab *Laṭāif al-Isyārāt* ini disebut-sebut sebagai kitab tafsir sufi isyārī³⁴ akhlaqi terbesar sepanjang masa. Banyak cendekiawan memuji kedalaman intuisi dan kematangan intelektual Qusyairi dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an melalui kitab tafsir ini. Sedangkan dari sisi keberadaannya dikatakan unik, karena diantara sekian kitab tafsir yang

³² Amin Syukur dan Masyharuddin, *Intelektualisme Tasawuf (Studi Intelektualisme tasawuf al-Ghazali)*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), h. 26.

³³ Ibrahim Basyuni, pengantar *Laṭāif*, h. 12.

³⁴ Al-Dzahabi mendefinisikan tafsir isyārī adalah hasil ritual ruhaniyah (*riyāḍah rūhiyah*) seorang sufi sehingga bisa menyingkap rahasia-rahasia dan *i'tibār* (menggambil nilai) dalam wujud isyarat yang suci yang muncul dengan sendirinya di dalam hatinya sebagai ungkapan dari terkuaknya rahasia ayat-ayat karena makrifat kepada Allah SWT. Lihat: Al-Dzahabi, *Al-Tafsir wa al-Mufasssīrūn*, juz III, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), h. 18

mempunyai corak sufistik yang ada. Kitab *Laṭā'if al-Isyārāt* termasuk salah satu yang selamat dari celaan.³⁵

Setidaknya, nama *Laṭā'if al-Isyārāt* dipilih al-Qusyairi untuk mengalusi dalam diktum terkenal Imam Ja'far al- Ṣidīq (w.148 H/756 M) yang mengkategorisasikan makna dalam al-Qur'an menjadi empat tingkatan makna: *Ibārah* (makna verbal yang jelas), yang dialamatkan kepada kaum mukmin awam. *Isyārah* (perlambang), yang berada di balik makna verbal yang jelas dan hanya bisa dimengerti oleh kaum genostik dikalangan kaum mukmin. *Laṭā'if* (kepelikan yang ada di dalam perlambang), yang dialamatkan kepada para wali (auliya'). *Haqāiq* (hakikat-hakikat), yang dipahami oleh para nabi³⁶

Pemilihan nama tersebut menegaskan bahwa al-Qusyairi tidak mendiskusikan makna *ibārah* dalam *Laṭā'if al-Isyārāt*, karena dia telah membahasnya dalam kitab tafsir lainnya. Tingkat makna *Isyārah dan Laṭā'if -lah* yang dipaparkan dengan prosa lirik yang jelas. Tetapi ia tetap memperhatikan makna literal ayat itu sendiri, karena ia adalah orang yang berjasa dalam mengembalikan tasawuf pada landasan al-Qur'an dan al-Hadis, dengan kata lain menyelaraskan antara syari'at dan hakikat.

Dengan posisi demikian, maka sulit dimungkinkan bahwa beberapa penafsiran al-Qusyairi secara metodologis menimbulkan

³⁵ Ibrahim Basyuni pengantar *Laṭā'if al-Isyārāt* oleh Al-Qusyairi, (Mesir: al-Hayyah al-Misriyyah al-Āmmah li al-Kitāb, 1971), h. 6.

³⁶ Hamid algar, *Principles at Sufisme* (Berkeley: Mizan Press, 1990) , h.xi.

problem penafsiran, karena tidak sejalan dengan kandungan makna lahir ayat serta lebih bertumpu pada makna isyarah saja. Kesimpulan ini terkesan parsial dan tidak melihatnya secara holistik (menyeluruh).³⁷

Beberapa contoh penafsiran al-Qusyairi terhadap ayat qitāl yaitu:

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ

“Dan perangilah mereka sampai tidak ada lagi fitnah, dan agama hanya bagi Allah semata. Jika mereka berhenti, maka tidak ada lagi permusuhan kecuali terhadap orang-orang yang zalim.”

Dalam penafsirannya, al-Qusyairi menyatakan:

الإشارة من الآية إلى مجاهدات النفوس؛ فإنَّ أعدى عدوكَ نَفْسُكَ التي بين جنبيك . أي استوفِ أحكامَ الرياضات حتى لا يبقى للآثار البشرية شيء ، وتُسَلِّمِ النَّفْسَ وَالْقَلْبَ لِلَّهِ

“Makna isyarat ayat di atas yaitu memerangi hawa nafsu, karena sungguh musuh yang paling berbahaya adalah hawa nafsu yang berada di antara dua lambung, yaitu dengan melakukan ritual *riyāḍah*, sehingga sirnalah sifat-sifat hina manusia serta menyerahkan jiwa dan hati hanya kepada Allah.”³⁸

³⁷ Disertasi tahun 2009 berjudul *Penafsiran Imam Qusyairi dalam Laṭā'if al-Isyārat (Studi tentang Metode Penafsiran dan Aplikasinya)* karya Abdul Munir berkesimpulan adanya inkonsistensi penafsiran al-Qusyairi dalam beberapa ayat.

³⁸ Al-Qusyairi, *Laṭā'if al-Isyārat*, vol. I, (Mesir: al-Hai'ah al-Mishriyyah al-'Ammah al-Kitāb, 2000), h. 161.

Senada dengan konsep jihad di atas, penafsiran al-Qusyairi atas QS. at-Taubah: 29

قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ...الاية

“Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan hari kemudian.”

Al-Qusyairi menjelaskan bahwa diantara musuhmu yang paling berat dan menjauhkanmu dari iman yaitu nafsumu yang mengajak kepada keburukan, engkau tidak bisa mencabut nafsumu itu kecuali menyembelihnya dengan pedang mujahadah.³⁹ Penelitian ini secara khusus mengkaji term-term jihad tersebut dalam kitab *Lataif al-Isyarat*.

Membaca penafsiran al-Qusyairi atas kedua ayat *qitāl* tersebut, dapat disimpulkan bahwa *manhāj* tafsir al-Qusyairi tidak tekstualis dan jauh dari kesan radikal, sehingga produk tafsir tentang ayat-ayat *qitāl* maupun jihad tidak terkesan tekstual dan tidak terkesan kaku, pemahaman al-Qur’an tersebut perlu diimplementasikan di tengah-tengah maraknya aksi kekerasan agama.

Dengan memperhatikan pertimbangan tersebut di atas, maka perlu adanya penelitian yang dilakukan terkait ayat-ayat jihad dari perspektif tafsir *isyārī*, dalam hal ini fokus kajiannya karya-karya dan ajaran-ajaran al-Qusyairi tentang jihad, supaya dapat dipahami oleh masyarakat umum. serta menjelaskan

³⁹ Al-Qusyairi, *Lataif*, vol. II, h. 20.

signifikasinya bagi upaya deradikalisasi pemaknaan teks keagamaan di Indonesia saat ini.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang yang telah dipaparkan di muka, dapat dirumuskan pokok permasalahan yang dibahas dalam penelitian ini:

1. Bagaimana subtansi penafsiran ayat-ayat jihad dalam *Laṭā'if al-Isyārāt*?
2. Bagaimana metodologi penafsiran al-Qusyairi terhadap ayat-ayat jihad?
3. Bagaimana signifikansinya bagi upaya deradikalisasi pemaknaan teks keagamaan di Indonesia saat ini?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Tujuan penelitian ini berdasarkan rumusan masalah di atas yaitu:

1. Mengetahui subtansi dan metode penafsiran al-Qusyairi tentang ayat-ayat jihad dalam kitab *Laṭā'if al-Isyārāt*.
2. Mengetahui metodologi penafsiran al-Qusyairi terhadap ayat-ayat jihad.
3. Mengetahui signifikansinya bagi upaya deradikalisasi pemaknaan teks keagamaan di Indonesia saat ini.

Adapun kegunaan penelitian ini antara lain:

1. Secara akademis, penelitian ini bermanfaat untuk mengkonstruksi konsep dan metodologi penafsiran al-

Qusyairi terhadap ayat-ayat jihad. Dengan demikian dapat memperkaya khazanah Ilmu Tafsir.

2. Secara praktis, penelitian ini dapat memberikan pemahaman kepada para pembaca dan umat Islam pada umumnya tentang signifikansinya bagi upaya deradikalisasi pemaknaan teks keagamaan di Indonesia saat ini. Dengan demikian dapat menghindari penafsiran radikal tentang jihad (deradikalisasi penafsiran ayat-ayat jihad).

D. Tinjauan Pustaka

Diskursus penelitian tentang jihad sudah banyak dilakukan oleh para ahli. Namun, setelah dilakukan penelitian kepustakaan, tidak banyak karya intelektual yang disusun secara serius dan akademis ilmiah yang berbicara tentang pemahaman ayat-ayat jihad dari perspektif tafsir *isyārī*. Kebanyakannya, tulisan tentang jihad menggunakan pendekatan modernis. Padahal, pendekatan tersebut tidak populer di kalangan kaum muslim umumnya.

Disisi lain, Penelitian tentang al-Qusyairi sendiri juga sudah banyak dilakukan. Tetapi setelah dilakukan penelitian kepustakaan, belum ada karya intelektual yang membahas jihad dalam tafsir al-Qusyairi. Kebanyakannya membahas tentang metode penafsiran dan kajian dari berbagai bidang.

Dalam bidang ketokohan dan perjuangan adalah Bowering, *Sufi Quran Commentary: Survey of The Genre*, di dalamnya dibahas biografi dan laporan singkat mengenai kitab

tersebut. Ibrahim Basyuni, dalam disertasinya yang berjudul *al-Imām al-Qusyairi, Hayātuhu wa Taṣawwufuhu wa adābuhu* dalam salah satu babnya dibahas tentang al-Qusyairi dan tafsirnya. Selain meneliti dari perspektif sastra, Ibrahim Basyuni juga meneliti dari pandangan ilmu ushul al-Qusyairi dalam karyanya *al-Imam al-Qusyairi wa Ārā’uhu al-Uṣuliyah*.

Abdurrahman bin Salih dalam karyanya *Mawqif Ibnu Taimiyyah min al-Asyā’irah* juga membahas biografi al-Qusyairi serta perannya dalam membela doktrin asy’ari dan tasawuf. Abdul Halim Mahmud, *Manāhij al-Mufassirīn*, kajian ini menjelaskan secara umum mengenai isi dan kecenderungan umum kitab tersebut serta secara singkat metode dan beberapa contoh tanpa memberikan analisis terhadap metode penafsiran dan aplikasinya.

Penelitian tentang al-Qusyairi yang spesifik mengangkat kitab *Laṭāif al-Isyārāt* adalah disertasi doctoral Abdul Munir pada tahun 2009 di UIN Sunan Kalijaga. Penelitian ini berjudul *Penafsiran Imam Qusyairi dalam Laṭāif al-Isyārāt (Studi tentang Metode Penafsiran dan Aplikasinya)*. Dalam disertasi ini, ia membahas tentang metode penafsiran Imam Qusyairi dalam kitab tafsirnya tersebut secara umum dan menyimpulkan adanya inkonsistensi dalam penafsiran al-Qusyairi.

Rāniyā Muhammad ‘Azīz Nāzmī yang berjudul: *al-Manhāj al-Isyārī fī Tafsīr al-Imām al-Qusyairī*. Ini adalah tesis magister di Universitas Iskandariyah, Mesir, pada tahun 1993 Fakultas Sastra. Ia membahas tentang metode tafsir *Isyārī* dan

penerapannya dalam kitab *Laṭā'if al-Isyārāt*, serta mengkaji penafsiran *basmallah* dalam *Laṭā'if al-Isyārāt*.

Sebuah risalah disertasi doktoral pernah dibahas di Universitas Shorbone, Prancis, pada tahun 2005 oleh Abdul Majid Ihaddan – seorang dosen Bahasa Arab dan Studi Islam di Europe Psycology College, Paris - dengan judul *al-Imām Qusyairī wa Laṭā'if al-Isyārāt*. Ia membahas di dalamnya tentang pengaruh pemikiran tasawuf pada Imam Qusyairi dalam menafsirkan ayat-ayat dalam al-Qur`an secara umum. Dalam bab keempatnya ia membahas tentang huruf *muqāṭa'ah* dan *basmallah* dari setiap surat. Tidak dijelaskan di dalamnya tentang penafsiran huruf-huruf ini secara mendetail.

Alfiyyatul Azizah, dalam tesisnya yang berjudul *Penafsiran Huruf Muqāṭa'ah (Telalah Kritis Penafsiran al-Qusyairi tentang hammim dalam Laṭā'if al-Isyārāt)*, tesis ini merupakan kajian penafsiran al-Qusyairi terhadap huruf *muqāṭa'ah* dan faktor yang melatarbelakangi penafsiran tersebut.

Selain penelitian tersebut, beberapa penelitian hanya fokus pada metode penafsiran al-Qusyairi, diantaranya sebuah risalah disertasi doktoral pernah dibahas di al-Azhar University pada tahun 1981, oleh Muhammad Sa'id dengan judul *al-Imam al-Qusyairi wa Laṭā'if al-Isyārāt*. Sebuah risalah tesis magister pernah dibahas di Baghdad University pada tahun 1993, oleh Izzudin Hasan al-Utrusy dengan judul *al-Imam al-Qusyairi wa Manhājūhu fi Tafsiṛ Laṭā'if al-Isyārāt*. Risalah tesis magister

pernah dibahas pada tahun 1993 di Jordan University, oleh Muhammad Mahmud Yusuf dengan judul *Manhāj al-Qusyairi fi Kitābihi Laṭāif al-Isyārāt*. Risalah tesis magister pernah dibahas di Ummu Darman University Sudan pada tahun 1997, oleh Jamilah Mahmud dengan judul *Al-Tafsīr al-Isyārī inda al-Imam al-Qusyairi min Khilāli Kitābihi Laṭāif al-Isyārāt*. Kesemuanya membahas metode penafsiran al-Qusyairi tanpa spesifikasi tema tertentu.

Penelitian tentang al-Qusyairi dalam bidang sastra adalah Iman Kamil Mustafa dalam disertasinya *al-Qusyairi Adābiyya* di Baghdad University pada tahun 1997, dia meneliti al-Qusyairi sebagai seorang ahli sastra dan mentakhrij karya-karya syair yang dikutip al-Qusyairi dalam *Laṭāif al-Isyārāt*.

Melihat penelitian sebelumnya, dapat disimpulkan bahwa penelitian ini berbeda dari penelitian sebelumnya, karena dari penelitian di atas tidak ada satu pun yang mengangkat dan meneliti konsep jihad dalam *Laṭāif al-Isyārāt* serta faktor yang melatarbelakangi penafsirannya.

E. Metode Penelitian

Metode merupakan cara pokok yang digunakan oleh seorang peneliti untuk mendapatkan himpunan data yang lebih komprehensif, sistematis, ilmiah dan obyektif. Dengan demikian, metode penelitian yang digunakan dalam pembahasan tesis ini adalah sebagai berikut:

1. Jenis dan Pendekatan Penelitian

Jenis penelitian yang digunakan adalah penelitian pustaka (*library research*), yaitu penelitian yang kajiannya dilakukan dengan menelusuri literatur-literatur atau penelitian yang difokuskan pada bahan-bahan pustaka.

Penelitian ini mengkaji tokoh dan pemikirannya, maka pendekatan yang digunakan peneliti adalah : (1) Biografis, yaitu pendekatan yang digunakan untuk meneliti kehidupan, lingkungan dan sosio kultur yang melatarbelakangi al-Qusyairi; (2) Interpretasi, yaitu peneliti menyelami gagasan, pemikiran, pandangan, komentar dan kritik tentang konsep jihad serta penafsiran al-Qusyairi terhadap ayat-ayat jihad, khususnya dalam karyanya *Laṭā'if al-Isyārāt*, kemudian dianalisis kritis terkait konsep tersebut.⁴⁰

2. Fokus Penelitian

Fokus penelitian dalam tesis ini adalah substansi dan metodologi penafsiran al-Qusyairi tentang ayat-ayat jihad dalam *Laṭā'if al-Isyārāt* serta signifikansinya bagi upaya deradikalisasi pemaknaan teks keagamaan di Indonesia saat ini.

3. Sumber Data

⁴⁰ Anton Bakker dan Achmad Charis Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta, Kanisius, 1990, hlm. 63

Data kualitatif adalah data yang disajikan dalam bentuk kata verbal bukan dalam bentuk angka, diantaranya gambaran umum obyek penelitian meliputi: sejarah, latar belakang, sosio kultur dan pemikiran.⁴¹

Sumber data dalam penelitian ini sebagai berikut: (1) Data primer yaitu *Laṭāif al-Isyārāt* karya al-Qusyairi; (2) Data sekunder berupa karya-karya al-Qusyairi lain seperti kitab *al-Taisīr fī al-Tafsīr*, *Risālat al-Qusyairiyyah* dan lain-lain. Selain itu juga kitab-kitab tafsir, ilmu-ilmu al-Qur'an, dan karya-karya tokoh lain yang mengkaji kehidupan dan ajaran-ajarannya.

4. Metode Pengumpulan Data

Dalam hal pengumpulan data, peneliti menempuh studi dokumentasi dan studi literatur. Studi dokumentasi yaitu menghimpun data berupa sejumlah literatur yang diperoleh di perpustakaan atau teknologi informasi yang berkembang saat ini. Sedangkan studi literatur yaitu mempelajari, menelaah dan mengkaji bahan pustaka yang berhubungan masalah objek penelitian.

5. Uji Validitas Data

Pemeriksaan terhadap keabsahan data merupakan salah satu bagian penting dalam penelitian kualitatif, yaitu untuk mengetahui validitas hasil penelitian yang dilakukan.

⁴¹ Noeng Muhadjir, *Metode Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1998) h.2

Hal ini bertujuan untuk memperoleh hasil penelitian yang benar-benar dapat dipertanggungjawabkan dari berbagai segi. Dalam penelitian ini digunakan teknik triangulasi sebagai teknik untuk mengecek keabsahan data.

Triangulasi adalah teknik pemeriksaan keabsahan data yang memanfaatkan sesuatu yang lain dalam membandingkan hasil observasi terhadap objek penelitian.⁴² Teknik ini merupakan strategi pemeriksaan data untuk keperluan pembandingan terhadap data tersebut untuk memastikan bahwa proses penelitian dari studi yang dilakukan sudah sesuai atau valid.

Triangulasi selain digunakan untuk mengecek kebenaran data juga dilakukan untuk memperkaya data. Selain itu, triangulasi juga berguna untuk menyelidiki validitas tafsiran peneliti terhadap data. Denzin membedakan empat macam triangulasidiantaranya dengan memanfaatkan penggunaan sumber, metode, penyidik dan teori.⁴³ Peneliti hanya menggunakan teknik triangulasi sumber.

Triangulasi dengan sumber artinya membandingkan dan mengecek balik derajat keabsahan suatu informasi yang diperoleh melalui waktu dan alat yang berbeda dalam

⁴² Moleong, Lexy J, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2007), h. 330

⁴³ Moleong, *Metodologi*, h. 331

penelitian kualitatif. Adapun untuk mencapai kepercayaan itu, maka dalam penelitian ini ditempuh langkah sebagai berikut : membandingkan data hasil pengamatan dengan data hasil penelitian berupa penafsiran ayat-ayat al-Quran dengan al-Qur'an lalu dengan hadis yang shohih. Kemudian, membandingkan perspektif mufassir dengan ucapan sahabat, tabi'in dan berbagai pendapat dalam kitab-kitab tafsir, serta membandingkan produk penafsiran dengan memperhatikan *asbāb an-nuzūl*, kaidah bahasa, kaidah usul.

6. Teknik Analisis Data

Metode analisis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah: *deskriptif-analitik* yang bertumpu pada titik tolak *Qualitative Content Analysis* (kajian isi dokumen secara kualitatif).⁴⁴ Langkah-langkah dalam penelitian ini dapat dilakukan melalui tahapan-tahapan sebagai berikut:

Deskriptif-analitik, yaitu menggambarkan pandangan atau penafsiran al-Qusyairi tentang ayat-ayat jihad. Dalam hal ini pandangan tokoh tersebut diuraikan sebagaimana adanya untuk memahami jalan pikirannya secara utuh dan berkesinambungan. Namun metode ini dianggap terlalu normatif idealistik.

Dengan beberapa keterbatasan dari model tersebut, peneliti melakukan analisis data menggunakan *Qualitative*

⁴⁴ Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat*, (Jakarta: Rajawali, 1996), h. 65.

Content Analysis (kajian isi dokumen secara kualitatif). Dengan pertimbangan bahwa obyek penelitian ini adalah pesan-pesan berbentuk teks. Analisis ini pada dasarnya merupakan analisis ilmiah tentang isi pesan suatu komunikasi.⁴⁵ Dalam penelitian ini analisis isi data diperlukan dalam proses kategorisasi dan klasifikasi terhadap ayat-ayat dan penafsiran al-Qusyairi tentang jihad. Dalam proses klasifikasi peneliti melakukan pemilahan data berdasarkan kategori-kategori tertentu berdasarkan konsep jihad yang dikemukakan oleh al-Qusyairi.

Secara operasional, langkah-langkah penelitian yang dilakukan oleh peneliti adalah :

Pertama, menghimpun ayat-ayat jihad yang ada dalam al-Qur'an. Kemudian dianalisis makna jihad menurut al-Qusyairi. Dalam hal ini, penyusun berupaya memahami deskripsi penafsiran al-Qusyairi tentang ayat-ayat terkait jihad. Selanjutnya, hal tersebut dikonstruksi menjadi rangkaian pemaknaan utuh al-Qusyairi tentang konsep jihad.

Kedua, melakukan analisis yang lebih mendalam terhadap substansi dan metode penafsiran al-Qusyairi terhadap ayat-ayat jihad. Selanjutnya, menjelaskan bagaimana signifikansi penafsiran al-Qusyairi bagi upaya

⁴⁵ Noeng Muhadjir, *Metode Penelitian*, h.49

deradikalisasi pemaknaan teks keagamaan di Indonesia saat ini.

F. Sistematika Pembahasan

Garis besar topik penelitian ini sebagai berikut: Bab pertama merupakan pendahuluan studi ini. Didalamnya menjelaskan tentang latar belakang masalah dan rumusan masalah yang diangkat dalam penelitian ini. Dibagian ini juga dikemukakan problematika penafsiran ayat-ayat jihad dan urgensi penelitian tentang ayat-ayat jihad dalam perspektif tafsir *isyārī*. Bagian ini juga mendeskripsikan tujuan dan kegunaan penelitian, tinjauan pustaka, metode penelitian, dan sistematika pembahasan.

Bab kedua menguraikan tafsir *isyārī* dan deradikalisasi pemahaman ayat jihad. Pada bagian awalnya akan dijelaskan teori umum tentang tafsir *isyārī* meliputi definisi dan sejarah perkembangannya, macam-macam tafsir *isyārī* serta pandangan ulama' terhadap tafsir *isyārī*.

Bab ketiga dikemukakan tentang faktor-faktor yang melatarbelakangi penafsiran al-Qusyairi. Dalam kaitan itu, relevan untuk membicarakan ruang lingkup perjalanan hidup al-Qusyairi meliputi riwayat hidup, pendidikan, konteks sosial serta karya-karyanya, selanjutnya menyajikan karakteristik tafsir al-Qusyairi meliputi latar belakang, corak dan sistematikanya. Bahasan pada bab tiga ini dibutuhkan sebagai basis normatif sekaligus historis kajian tentang al-Qusyairi. Melalui bahasan ini diketahui faktor-faktor yang melatarbelakangi penafsiran al-Qusyairi.

Bab keempat memberikan perhatian khusus terhadap sikap dan pandangan al-Qusyairi tentang ayat-ayat jihad. Pada bagian ini dibahas tentang analisa penafsiran al-Qusyairi atas ayat-ayat jihad, meliputi konsep dan metodologi penafsirannya. Selanjutnya mengungkap signifikansinya bagi upaya deradikalisasi pemaknaan teks keagamaan di Indonesia saat ini. Dengan pembahasan ini bukan hanya diketahui bagaimana pandangan al-Qusyairi terkait ayat-ayat jihad, tetapi bagaimana signifikansinya bagi upaya deradikalisasi pemaknaan teks keagamaan di Indonesia saat ini. Dengan ini bisa ditentukan bagaimana umat islam di Indonesia perlu membaca ayat-ayat tersebut. Dan pada akhir bab dijelaskan tafsir *isyārī* sebagai usaha deradikalisasi pemahaman ayat-ayat jihad.

Beberapa kesimpulan studi ini dibahas dalam bab kelima. Bab ini memberikan simpulan dari seluruh tema yang dipaparkan dari bab-bab sebelumnya. Bab ini memberikan jawaban terhadap masalah-masalah yang menjadi fokus penelitian ini. Bab terakhir ini juga akan dilengkapi beberapa saran dan rekomendasi yang berguna bagi penumbuhan dan pengembangan deradikalisasi khususnya di Indonesia.

BAB II

KAJIAN UMUM TENTANG TAFSIR *ISYĀRĪ*

A. Definisi Tafsir *Isyārī*

Kata “isyarat” oleh Kamus Besar Bahasa Indonesia diartikan segala sesuatu (gerakan tangan, anggukan kepala, dan sebagainya) yang dipakai sebagai tanda atau alamat.¹ Dalam bahasa arab, *isyārat* berasal dari *asyāra – yusyīru – isyāratun* yang bermakna *auma ‘a-yūmiu-īmā’* berarti tanda, indikasi, petunjuk adakalanya dengan telapak, mata atau alis.² Menurut pengertian istilah, al-Jurjani (1339-1413) dalam bukunya *al-Ta’rifat* menyatakan bahwa isyarat adalah الإشارة هو الثابت بنفس الصيغة من غير أن يسبق له الكلام, yaitu sesuatu yang tetap dengan sendirinya tanpa didahului perkataan.³

Secara istilah, beberapa pakar mendefinisikan tafsir *isyārī* sebagai berikut:

1. Ibn al-Qayyim mendefinisikan *isyārī* yaitu makna yang menunjukkan hakikat yang tersirat, hal itu diperoleh dengan kejernihan yang merupakan hasil ritual.⁴

¹ Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: PT. Balai Pustaka), h. 489.

² Ibnu Mandzur, *Lisān al-‘Arāb*, vol. V, (Kairo: Dār al-Miṣriyyah), h. 106.

³ Al-Jurjani, *Al-Ta’rifāt*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabi, 1405), h. 43.

⁴ Ibn al-Qayyim, *Madārij al-Salikīn*, vol. II (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabi, 1972), h. 416.

2. Al-Zarkasyi mendefinisikan *isyārī* yaitu makna dan pengetahuan yang diperoleh dari ilham ketuhanan.⁵
3. Al-Alusi mendefinisikan *isyārī* adalah perkara yang lembut yang terbuka melalui jalan suluk (ritual) yang memungkinkan kompromi antara *ẓāhir* dan *bātin* ayat.⁶ Adapun makna ini harus sesuai dengan makna *ẓāhir* ayat dan syariat.⁷
4. Al-Dzahabi mendefinisikan *isyārī* adalah hasil ritual ruhaniyah (*riyādhah rūhiyah*) seorang sufi sehingga bisa menyingkap rahasia-rahasia dan *i'tibār* dalam wujud isyarat yang suci yang muncul dengan sendirinya di dalam hatinya sebagai ungkapan dari terkuaknya rahasia ayat-ayat karena makrifat kepada Allah SWT.⁸
5. Menurut Musthafa Abd al-Najar bahwa yang dimaksud dengan *isyārī* adalah tafsir makna ayat al-Qur`an di balik apa yang terlihat melalui ilham ataupun penyingkapan (*mukāsyafah*) yang diberikan oleh Allah SWT kepada para pelaku sufi⁹ –seperti apa yang mereka katakan– tanpa

⁵ Al-Zarkasyi, *Al-Burhān fī Ulūm Al-Qur`ān*, vol. III, (Beirut: Dār al-Ma`rifah, 1391), h. 60.

⁶ Al-Alusi, *Rūh al-Ma`āni*, vol. I, (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), h. 7.

⁷ Abdurrahman al-Ak, *Ushūl al-Tafsīr wa Qawā'iduhu*, (Beirut: Dār al-Nafā'is), h. 206.

⁸ Al-Dzahabi, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, juz III, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), h. 18

⁹ Asal-usul kata ini di antaranya; (1) *ahl al-Ṣuffāh*, yaitu para sahabat yang menjadi miskin karena hijrah dan tidur di Masjid Nabawi dengan berbantalkan *al-Ṣuffāh* (pelana), para sahabat ini tinggal diserambi kanan masjid Nabawi, mereka ahli ibadah dan menghindari dari hirup pikuk kemewahan dunia. Namun, pendapat ini

menafikan makna *ẓāhir* yang ditunjukkan oleh bahasa Arab tersebut.¹⁰

Dari beberapa definisi tersebut, bisa diambil garis besar bahwa tafsir *isyārī* ialah produk tafsir yang bersumber dari isyarat dari Allah dengan beberapa syarat tertentu. Para penganut sufi mempunyai pemahaman bahwa setiap ayat mempunyai makna eksoteris (*ẓāhir*) dan esoteris (*bāṭin*). Pada umumnya, para sufi berpegang pada sebuah hadist Rasulullah SAW:

انزل القرآن على سبعة احرف لكل اية منها ظهر و باطن¹¹

“Al-Qur`an diturunkan dalam 7 huruf, setiap ayat darinya mempunyai makna *ẓāhir* dan *bāṭin*.”

dapat disanggah karena apabila kata sufi berasal dari *suffah* maka seharusnya bentuk turunannya adalah *suffi*. (2) *ṣāf*, yaitu barisan pertama dalam shalat berjamaah. Mereka adalah para sahabat yang selalu menempati shaf pertama dalam sholat dan dalam berjihad dijalan Allah swt. Pendapat ini tidaklah tepat, karena apabila berasal dari *ṣāf*, maka bentuk turunannya akan menjadi *ṣāfi*, dan bukan *sūfi* (3) *Ṣafā* (*ṣafwun*) yang berarti suci, dinamakan demikian karena para pelaku sufi ini lebih suka menghabiskan waktu untuk beribadah, shalat, dan puasa tanpa kenal lelah. Maka, mereka dianggap sebagai orang yang mempunyai hati bersih dan nurani yang murni. (4) *Sophos*, kata Yunani yang berarti hikmah. Dan tidak banyak kata yang bisa dijadikan dalih dalam pendapat ini, selain ketidaksesuaian dalam transliterasinya. Karena shopos mustinya ditulis dengan huruf sin dan bukan (5) *Ṣūf*, kain wool kasar yang biasa dipakai para sufi. Para ahli ibadah ini gemar memakai kain wool yang kasar, sebagai bentuk kesederhanaan daripada memakai kain sutra yang lembut dan enak dilihat. Di antara kelima teori di atas, teori terakhirlah yang banyak diterima sebagai asal kata *sūfi*, yaitu dari kata *ṣūf*. Lihat: Ibnu Taimiyah, *Fiqh al-Taṣawwuf*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1993), h. 11-12, bandingkan dengan Harun Nasution, *Filsafat dan Mitisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1999), h. 54-55. Dan bandingkan dengan Alfatih Suryadilaga, *Miftāhus Ṣūfi*, (Jogjakarta: Teras, 2008), cet. I, h. 4-7.

¹⁰ Amal Musthafa Abd Najar, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, dalam buku *Al-Mausu'ah Al-Qur`āniyah Al-Mutakhaṣṣah*, (Kairo: Badan Kementrian Wakaf Mesir, 2002), h. 283.

¹¹ Sebagaimana diriwayatkan dari Ibnu Mas`ud ra. lihat: *Shahih ibnu Hibban* no. 75 jilid I, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1993), h. 276.

Tafsir *isyārī* adalah anugerah Tuhan (*kasyf rabbānī*) yang dicurahkan ke dalam hati yang jernih dan jiwa yang suci, yaitu dengan pembersihan batin dari dunia, mengendalikan syahwat, *zuhd*, *wirā'i*, dan *istiqāmah*, sehingga tersingkaplah pemahaman yang tidak diperoleh semua manusia dan terbukalah pengetahuan bagi orang yang terbebas dari kekotoran dan keji.¹²

Seperti kita pahami, bahwa seorang *sālik*¹³ merupakan seorang yang *warā'*¹⁴, ahli ibadah yang sengaja menjaga diri dari kehidupan hedonisme duniawi dan menenggelamkan diri pada dunia ukhrawi, meleburkan totalitas hidupnya dalam perjalanan spiritual sebagai perjalanan dalam rangka mendekat kepada Allah SWT.

Tafsir *isyārī* tidak diperoleh dengan jalan ilmu dan mengambil dalil, *ḥisī* serta praduga, tetapi merupakan anugerah Tuhan kepada hamba-Nya yang beriman serta menampakkan hal yang samar bagi orang lain.¹⁵ Oleh karenanya Ibn al-Qayyim al-Jauziyah berkata seandainya hati kita bersih, jiwa kita jernih serta amal kita murni (ikhlas) serta kosong hati kita untuk menerima

¹² Al-Dzahabi, *Al-Tafsīr*, h. 338.

¹³ Dalam terminologi tasawuf, *sālik* berarti orang yang merambah jalan menuju Tuhan dengan perantaraan maqam-maqam tertentu, lihat Alfatih Suryadilaga, *Miftāhus Ṣūfi*, h. 93.

¹⁴ Istilah sufi yang berarti meninggalkan syubhat. Bagi seorang sufi, menjauhi syubhat adalah sebuah keharusan, bahkan mereka sangatlah berhati-hati terhadap sesuatu yang halal sekalipun. Lihat: Abu Qasim Abdul Karim al-Qusyairi, *Al-Risālah al-Qusyairiyah*, (Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.th), h. 233.

¹⁵ Ibn al-Qayyim, *Madārij*, h. 232.

ilham dari Allah dan Rasul-Nya, maka tidaklah hilang ilmu darinya dan tidak lenyap pengetahuan darinya.¹⁶ Untuk mencapainya, seorang *sālik* haruslah melewati *maqāmat* dan *aḥwāl*.¹⁷

¹⁶ Ibn al-Qayyim, *I'lām al-Muwāqī'īn an Rabb al-'Ālamīn*, vol. I, (Beirut: Dar al-Jail, t.th), h.175.

¹⁷ Menurut terminologi sufi, *maqām* adalah suatu tingkatan etika yang dicapai oleh seorang hamba, dimana dalam mencapainya harus melalui kerja keras dan kesulitan yang besar. Menurut al-Qusyairi, seorang *sālik* yang berada dalam satu tingkatan, ia dituntut untuk menyempurnakan tingkatan tersebut sebelum ia mencapai tingkat yang lebih tinggi. Lebih mudah lagi ia mencontohkan, seorang yang tidak mencapai maqam *qanā'at*, maka mustahil baginya untuk sampai pada derajat *tawakkul* dan begitu seterusnya hingga mencapai pada tingkat (*maqām*) tertinggi, yaitu *ma'rifatullah*. Sedangkan *aḥwāl* adalah bentuk jamak dari *ḥāl* yang berarti keadaan. Imam Qusyairi mengatakan *ḥāl* adalah sesuatu yang muncul dari dalam hati tanpa ada kesengajaan, juga tanpa paksaan, serta bukanlah hasil dari sebuah usaha. Maka, *aḥwāl* adalah murni pemberian, sedangkan *maqāmat* adalah hasil usaha. Terdapat beberapa tingkatan (*maqām*) yang harus dilalui seorang salik, namun tidak semua ulama sufi satu kata dalam hal ini. Beberapa dari mereka menyebutkan tingkatan yang banyak, dan sebagian yang lain menyebutkan tingkatan yang lebih ringkas. Seperti apa yang disebutkan oleh Abu Nashr al-Thusi dalam kitabnya *al-Lumma*, *maqām* dalam tashawuf adalah *al-taubat*, *al-warā'*, *al-zuhd*, *al-faqr*, *al-ṣabr*, *al-tawakkul*, dan *al-riḍā*. Sedangkan menurut Abu Bakar al-Kalabadi, *maqām* dalam tashawuf adalah *al-taubat*, *al-zuhd*, *al-shabr*, *al-faqr*, *al-tawaḍu'*, *al-taqwa*, *al-tawakkul*, *al-riḍā*, *al-mahabbat*, dan *al-ma'rifat*. Selain itu, Al-Ghazali dalam *Ihyā' Ulūm al-Dīn* memberi susunan sebagai berikut, *al-taubat*, *al-shabr*, *al-faqr*, *al-zuhd*, *al-tawakkul*, *al-mahabbat*, *al ma'rifat*, dan *al-riḍā*. Perbedaan di antara ketiganya tidaklah terlalu jauh, namun bisa diambil benang merah yang menghubungkan ketiganya bahwa *maqām* dalam tasawuf dimulai dengan taubat, yaitu mencucikan diri dari kesalahan dan mengakuinya serta tidak lagi mengulangnya. Imam Qusyairi sendiri dalam kitab *Risālah al-Qusyairiyah* tidak mencantumkan *maqāmat* secara berurutan dan sistematis layaknya buku tuntunan bagi salik. Tetapi lebih menekankan pada pembahasan dari setiap maqam dengan lebih terperinci dan mendalam. Lihat: Alfatih Suryadilaga, *Miftāḥus Ṣūfi*, h. 96-98, Amin Syukur, *Intelektualisme Tasawuf*, (Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2002), h. 46-47, al-Qusyairi, *Risālah al-Qusyairiyyah*, (Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.th), h. 153.

Ilmu menurut mufassir *isyārī* adalah *ta'lim rabbānī*, yang diberikan Allah kepada hambanya sebagaimana firman-Nya dalam QS. al-Kahfi: 65:

وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا

“Dan telah kami ajarkan ilmu kepadanya dari sisi Kami.”

Hal itu dinamakan ilmu *mukāsyafah*, ilmu *mauhibah*, ilmu *asrār*, ilmu *maknūn*, dan ilmu *warāṣah*.¹⁸ Ibnu Taimiyyah menekankan supaya tidak mengingkari kebenaran adanya wali Allah, serta menjelaskan bahwa ilham/isyarat terkadang diunggulkan ketika ada dua hal yang saling berlawanan, dan tarjih yang berdasarkan cahaya yang dianugerahkan kedalam hati itu lebih *mu'tamad*. Bahkan, ilham lebih kuat daripada sebagian dalil dan pendapat.¹⁹

Al-Jahiz menjelaskan bahwa isyarat dan redaksi adalah hal yang berkaitan. Sebaik-sebaik pertolongan ialah pertolongan Allah, dan sebaik-sebaik terjemah adalah dari Allah, karena sungguh banyak makna yang tersirat di balik redaksi makna itu sendiri tidak membutuhkan redaksi.²⁰ Menurut al-Darini, takwil ialah menjelaskan makna di balik teks, hal ini lebih mendalam daripada tafsir. Isyarat itu merupakan hasil dari hati (*baṣīrah*),

¹⁸ Abdul Karim Madras, *Mawāhib al-Rahmān fī Tafsīr al-Qur'ān*, (Beirut: Muassasah al-Tāriḥ al-Islāmi, vol. V, h. 277.

¹⁹ Ibnu Taimiyyah, *Majmu'*, juz 10, h. 473, juz 20, h. 47.

²⁰ Al-Jahiz, *al-Bayān wa al-Tabayīn*, Kairo: Maṭba'ah Harun, vol I h.78

sesuai dengan pemahaman dari pengertian bahasa dan pemahaman Al-Qur'an.²¹

Tafsir *isyārī* merupakan produk tafsir yang bersumber dari isyarat Allah, karena setiap ayat mempunyai makna eksoteris (*zāhir*) dan esoteris (*bāṭin*). Pembacaan para sufi bukanlah hanya terbatas pada makna eksoteris saja, melainkan menggali pesan tersirat dari ayat (esoteris). Tafsir *isyārī* tidak diperoleh dengan mengambil dalil, premis, pendekatan lahiriah (*ḥissī*) serta praduga, tetapi merupakan anugerah Tuhan kepada hamba-Nya. Bahkan makna ini merupakan produk tafsir yang lebih baik karena berasal dari Allah.

B. Sejarah Perkembangan

Sejarah perkembangan tafsir *isyārī* selalu berkaitan satu sama lain dengan sejarah tasawuf itu sendiri. Ajaran tasawuf sudah ada semenjak Nabi, tetapi istilah tasawuf belum dikenal pada waktu Nabi masih hidup. Rasulullah saw, sahabat, dan tabi'in, serta orang-orang sesudahnya melakukan aktivitas spiritual, mengolah kejiwaan, kemanusiaan, dan akhlak untuk menggapai ridha Allah SWT.²² Sebagaimana firman Allah dalam QS. al-Ahzab ayat 35:

²¹ Fathi Al-Darini, *Dirāsāt wa Buhūt fī al-Fikr al-Islāmi al-Ma'āṣir*, vol. I, (Suriah: Dār Qutaibah, 1988), h. 288.

²² Al-Shabuni, *Mukhtaṣar Tafsīr Ibn Kaṭīr*, vol. III, (Beirut: Dār al-Qur'ān al-Karīm), h. 96.

إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ
 وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ
 وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ
 وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا
 عَظِيمًا

Artinya: Sungguh, laki-laki dan perempuan muslim, laki-laki dan perempuan mukmin, laki-laki dan perempuan yang tetap dalam ketaatannya, laki-laki dan perempuan yang benar, laki-laki dan perempuan yang sabar, laki-laki dan perempuan yang khusyu', laki-laki dan perempuan yang bersedekah, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang memelihara kehormatannya, laki-laki dan perempuan yang banyak menyebut (nama) Allah, Allah telah menyediakan bagi mereka ampunan dan pahala yang besar. (QS. al-Ahzab: 35)²³

Sehingga dengan ritual tersebut, mereka memperoleh makna samar yang tidak diperoleh oleh pembaca al-Qur'an pada umumnya. Mereka memperoleh isyarat dalam menakwilkan al-Qur'an melalui ilham dan firasat.²⁴ Nabi menjelaskan bahwa Allah menganugerahkan ilmunya kepada hamba yang dikehendaki-Nya melalui firasat yang benar. Nabi saw bersabda:

اتقوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ

²³ Lihat juga QS. Muzammil: 7, QS. Al-Nisa': 103, QS. Al-Jumu'ah: 10.

²⁴ Al-Ghazali, *Ihyā' Ulūm al-Dīn*, vol. I, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th), h. 19, al-Alusi, *Rūh al-Ma'āni*, (Beirut: Dār Ihyā' al-Turāṭ al-Arabi, juz 16, h. 19.

Artinya: Berhati-hatilah terhadap firasat orang mukmin (yang sempurna imannya) karena sesungguhnya mereka melihat dengan cahaya Allah.²⁵

Hal ini sejalan dengan firman Allah dalam QS. al-Hijr ayat 75:

إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ

Artinya: Sungguh, pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kekuasaan Allah) bagi orang yang memperhatikan tanda-tanda.

Penafsiran dengan memperhatikan isyarat-isyarat pernah dilakukan Ibnu Abbas dan Umar, yaitu ketika turun surat an-Naşr bahwa hal itu menunjukkan ajal Rasul sudah dekat.²⁶ Ibnu Hajar berkata, hal ini menunjukkan kebolehan takwil al-Qur'an sesuai dengan isyarat yang dipahami. Oleh karenanya Ali bin Abi Ṭalib berkata, hal ini merupakan pemahaman al-Qur'an yang diberikan Allah kepada seseorang.²⁷ Sebagaimana diriwayatkan oleh Imam Ahmad dalam Musnadnya dari Nabi bersabda:

ان يكن في امتي محدثون فعمرو

²⁵ Al-Thabrani, *al-Mu'jam al-Kabir*, vol. VIII, (Beirut: Maktabah al-Ulūm wa al-Ḥikām, t.th), h. 121. Lihat juga: al-Haitsimi berkata sanadnya hasan, al-Haitsami, *Mu'jam al-Zawā'id*, (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), h. 268.

²⁶ Ibnu Hajar, *Fath al-Bārī*, jus 8, (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), h. 606.

²⁷ Ibnu Hajar, *Fath al-Bārī*, jus 8, h. 608-609, Al-Alusi berkata: firasat yang benar, tersingkapnya jiwa dan hati merupakan hasil dari iman, jika hati dipenuhi dengan nur Allah, maka ia akan melihat cahaya yang tidak dapat dilukiskan. Al-Alusi, *Rūh al-Ma'āniy*, vol. XIV, h. 74.

“Jika ada seorang *muhaddasun* dari umatku, maka dia adalah Umar.”²⁸

Ibnu Taimiyah menjelaskan makna “*muhaddasun*” ialah “orang yang diberi ilham”, karena Umar jika bermimpi atau berkeyakinan itu pasti benar seolah dia diilhami Allah.²⁹ Sayyidina Umar berkata:

اقتربوا من افواه المطيعين واسمعوا منهم ما يقولون فانه تتجلي لهم امور
صادقة يكشفها لهم الله

“Mendekatlah kepada perkataan orang yang taat, dan dengarkanlah apa yang mereka katakan, karena tampak bagi mereka perkara yang benar dari Allah.”³⁰

‘Umar ketika memandang suatu perkara, ia memaparkan kejadian berdasarkan *al-sunnah*, lalu musyawarah dan mendiskusikannya dengan sahabat, mereka pun tidak menolak firasat atau ilham dari hati mereka. Hal ini menunjukkan firasat dan ilham adalah suatu kebenaran yang tidak bisa diingkari seorangpun, tetapi hal ini tidak bisa dijadikan dasar syariat (*hujjah syar’i*) karena hal itu hanya diambil dari Rasul. Pemahaman yang diperoleh melalui firasat dan ilhampun harus didasarkan atas al-Qur’an dan *al-sunnah*.³¹

²⁸ Ahmad, *Musnad Ahmad Bin Hanbāl*, (Mesir: Dār al-Ma’ārif, t.th), h. 55, al-Bukhori, *Ṣaḥīḥ Bukhārī*, juz 5, (Beirut: Dār Ibn Kaṣīr, t.th), h. 15, Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Jus 7, (Beirut: Dār al-Jail, t.th), h. 115.

²⁹ Ibnu Taimiyah, *Majmū’ Fatāwā*, Maṭābi’ al-Riyāḍ, juz 20, h. 46.

³⁰ Ibnu Taimiyah, *Majmū’*, juz 11, h. 205.

³¹ Ibnu Taimiyah berkata: terbukalah bagi orang yang beriman, pengetahuan alam dan agama, semuanya termasuk kedalam firasat, ilham dan

Pada abad pertama dan kedua, ajaran tasawuf terus berkembang seiring dengan lahirnya para tokoh tasawuf pada setiap generasi. Mereka yang melakukan zuhud disebut ahli tasawwuf (*mutasawwif*). Aliran ini muncul pertama kali di Basrah, yang ketika itu terkenal dengan ahli ibadah dan zahidnya. Pada akhir masa tabi'in, perekonomian dan kesejahteraan umat Islam mencapai masa puncaknya. Perdagangan Islam sangatlah maju, angkatan bersenjata muslim juga sangat disegani. Tentu saja hal ini akan berimplikasi pada tingkat kesejahteraan dan gaya hidup kaum muslimin.

Ada beberapa hal yang mendorong lahirnya tasawuf, di antaranya adalah karena banyaknya fitnah dan perselisihan intern umat Islam serta kejumudan dalam beragama dan hilangnya panutan yang baik dan shalih dalam masyarakat Islam pada umumnya. Semuanya ini mendorong sekelompok umat Islam untuk menjauh dari kehidupan dunia dan beragama dengan sempurna.³² Para sufi di periode awal hanya menafsirkan ayat-ayat yang secara langsung berhubungan dengan ajaran tasawuf yang

pemahaman yang disebut *kasyf*. Ibnu Taimiyyah, *Majmū' Rasāil wa al-Rasāil*, (Kairo: Maktabah al-Mannarah), h. 9, Ibnu Taimiyyah, *al-Furqān Baina Auliya' Rahmān wa Auliya' al-Syāṭān*, (Beirut: al-Maktāb al-Islāmi), h. 53-55.

³² Selain itu, Imam Qusyairi menerangkan dalam mukadimah bukunya *al-Risālah al-Qusyairiyyah* tentang beberapa hal yang mendorong lahirnya aliran tasawuf, di antaranya adalah munculnya golongan orang yang tidak mengindahkan syari'at Islam ataupun golongan yang berlebih-lebihan yang bersyari'at, golongan yang tidak mampu membedakan halal dan haram dalam agama, golongan yang terjerumus pada nikmat duniawi. lihat muqaddimah *al-Risālah al-Qusyairiyyah*, h.3.

menjadi anutan dan amalan mereka. Para sufi belum tertarik untuk menafsirkan al-Qur'an secara lengkap dan sistematis.

Kitab tafsir *isyārī* yang pertama lahir ialah *Tafsīr al-Tustūrī* yang juga dikenal dengan *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* karya Abu Muhammad Sahl ibn Abdillah al-Tusturiy (w.283 H).³³ Tafsir ini tidak mengupas semua ayat-ayat al-Qur'an. Tafsir ini telah menempuh jalan sufi, namun disesuaikan dengan ahli *ẓahir*.

Selanjutnya, Abu Abd al-Rahman Muhammad bin Husain al-Azdi (w.412 H) menyusun sebuah kitab tafsir bercorak *isyārī* yaitu *Ḥaqāiq al-Tafsīr*.³⁴ Tafsir ini mengupas seluruh surah al-Qur'an namun tidak mengupas seluruh ayatnya. Setelah al-Azdi, lahirlah kitab *Tafsīr al-Qusyairi* karya al-Qusyairi (w.465 H/1073 M), kitab tafsir yang bercorak tasawuf pertama yang lahir di kalangan umat Islam yang berusaha menafsirkan al-Qur'an secara lengkap 30 juz.

Pada abad ke-7, Abu Muhammad Ruzbihan bin Abi al-Nash al-Syairazi (w. 606 H) menyusun *Tafsīr Ra'īsu al-Bayān fī Ḥaqāiq al-Qur'ān*. Kitab ini berjumlah dua juz namun dimuat dalam satu jilid. Sekalipun penulisnya menyakini bahwa

³³ Abu Muhammad Sahl bin Abdullah bin Yunus bin Isa bin Abdullah al-Tusturi lahir di Tustur 200 H dan wafat di Bashrah 283 H. Beliau tidak hanya menafsirkan dari *isyārī* saja, tetapi terkadang memberikan tafsir *ẓahirnya* kemudian menyertakannya dengan tafsir *batin*, terkadang cuman menyebutkan *ẓahirnya* saja, sebagaimana terkadang menyebutkan *ẓahirnya* saja.

³⁴ Abu Abdurrahman Muhammad bin Husain bin Musa al-Azdi al-Sulmi lahir 330 H dan wafat 412 H. Berbeda dengan al-Tusturi, penafsiran al-Sulmi didasarkan pada isyarat-isyarat semata tanpa memperhatikan *ẓahir* al-Qur'an. Tafsir ditulis dalam satu jilid buku yang besar.

pentafsiran *ẓahir* ayat menjadi perhatian lebih dahulu, namun dalam tafsir ini seluruhnya dilakukan secara *isyārah* dan tidak menampilkan makna *ẓahir*.

Setelah al-Syairazi, lahir kitab *Tafsīr al-Ta'wīlah al-Najmīyah*. Kitab ini merupakan buah karya Najmuddin Dayah dan Ahmad Daulah al-Samnawi.³⁵ Tafsir yang berjumlah sebanyak 5 jilid besar ini pada awalnya disusun oleh Najmuddin Dayah, namun ketika menyusun jilid keempat tepatnya pada ayat 17 dan 18 surah al-Dzariyyāt, ia meninggal dunia. Kemudian diteruskan oleh Ahmad Daulah al-Samnawi sebagai penyempurna.

Pada pertengahan abad 8, al-Naisabury mengarang sebuah kitab *Gharīb al-Qur'ān wa Raghāib al-Furqān*. Tafsir ini dikenal pula dengan *Tafsīr al-Naisabūri*. Tafsir ini disusun oleh al-Hasan Muhammad al-Naisaburiy (w.728 H). Tafsir ini cukup terkenal dan mudah diperoleh karena ditulis pada bahagian tepi Tafsir Ibn Jarir al-Thabari. Ungkapan bahasanya mudah, selain itu pengarangnya mentahqīq mana yang perlu ditahqīq.

Setelah al-Naisabury, Ibnu Arabi mengarang sebuah kitab *Tafsīr Ibn 'Arabi*. Tafsir ini merupakan buah karya Abdullah Muhammad Ibn Ahmad Ibn Abdullah Muhyiddin Ibn 'Arabiyy (w.730 H). Ia ini juga dijuluki dengan Syaikh al-Akbar. Penulisan tafsir *isyārī* seakan-akan sejak itu mandek dan baru mulai segar

³⁵ Najmuddin Dayah (w.654 H) dan Ala' al-Daulah al-Samnani (w.659 H). Terdapat perbedaan cara pentafsiran antara kedua penyusun ini. Najmudin dalam menafsirkannya selain menggunakan isyarat terkadang terlebih dahulu menggunakan makna *ẓahir*

kembali pada abad 13 yaitu lahirnya *Tafsīr Rūh al-Ma'āni*, juga dikenal dengan *Tafsīr al-Alūsi*, sebuah kitab tafsir sufi yang disusun oleh Syihabuddin al-Sayyid Muhammad al-Alusi al-Baghdadi (W.1270 H). Tafsir ini termasuk kategori tafsir yang besar dan luas serta lengkap. Di dalamnya dijelaskan riwayat-riwayat salaf, selain itu disebutkan pula pendapat-pendapat ulama khalāf yang mu'tabār.

Tradisi tafsir *isyārī* merupakan tradisi yang kuat sejalan dengan sejarah tasawuf itu sendiri. Walaupun perkembangannya mengalami fluktuasi (naik-turun), tetapi pendekatan kaum sufi merupakan pendekatan yang populer dalam tradisi pemikiran Islam. Tentu saja hal tersebut berimplikasi pendekatan sufi ini lebih mudah diterima di kalangan kaum Muslim sebagai salah satu pendekatan dalam studi Islam, terutama studi teks al-Qur'an.

C. Sikap Ulama'

Manna' al-Qaththan membagi tafsir sufi menjadi dua yaitu tasawuf moderat yaitu *taṣawuf akhlāqī*, tasawuf yang melandaskan ajarannya terhadap al-Qur'an dan al-Sunnah, dan *taṣawuf falsafī*, tasawuf yang cenderung filosofis.³⁶ Munculnya *taṣawuf falsafī* ini setidaknya disebabkan faktor adanya penerjemahan buku-buku filsafat ke dalam bahasa arab. Sebagian mereka mulai memakai pedoman filsafat, maka muncul pandangan, teori dan peradaban yang tercampur madzhab filsafat.

³⁶ Lihat: Manna al-Qaththan, *Mabāhīs fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Riyadh: Mansyūrat al-'Ashru al-Hadīf, 1990), cet 3, h. 356-357.

Mereka keluar dari garis yang benar dan hanya menjadi filosof saja.

Meskipun keduanya menghasilkan produk penafsiran, namun berbeda dalam cara pandang dan pengambilan kesimpulan dari sebuah ayat. Sebagaimana penjelasan berikut:

Pertama, Tafsīr al-Isyārī al-Akhlāqī adalah tafsir yang dibangun berdasarkan ritual ruhani (*riyāḍah rūhiyah*) yang dilakukan oleh sufi sehingga ia sampai kepada derajat *mukāsyafah*.³⁷ Para pakar memberikan contoh penafsiran sufi *akhlāqī* adalah kitab *Haqāiq al-Tafsīr* karya Abu Abd al-Rahman al-Sulamy (w.412 H), ataupun *Tafsīr Al-Qur`ān Al-`Adzīm* karya al-Tustury (w.283 H). Mereka diberikan pemahaman al-Qur'an sebab hatinya dipenuhi dengan cahaya, memahami batin al-Qur'an serta mengamalkannya. Mereka memohon pertolongan kepada Allah,³⁸ serta mengendalikan hawa nafsu mereka dan berpaling darinya.

Al-Tustury menjelaskan bahwa seseorang yang diberi pemahaman al-Qur'an maka ia diberi banyak kebaikan, dan yang tidak mendapat pemahaman al-Qur'an maka ia tidak mendapat perkara yang agung.³⁹ Bagi Ibnu Taimiyyah, mereka adalah ulama'nya umat dan mereka adalah sebaik-baik makhluk, Mereka

³⁷ Al-Dzahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, juz 2, h. 261.

³⁸ Sebagaimana dalam QS. al-A'raf: 128.

³⁹ Sahl al-Tustury, *Tafsīr al-Tustūrī*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah), h.

umat pilihan yang berada di jalan yang lurus dan madzhab yang benar. Kesalahan mereka lebih sedikit dibanding kebenarannya, hal itu diperoleh melalui *kasyf* disertai *istiqāmah* dan *wirā'i*.⁴⁰

Ilmu ini merupakan cahaya yang diberikan Allah sehingga dapat melapangkan dada dan menambah keyakinan, sebagaimana dijelaskan dalam QS. al-An'ām ayat 125:

فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ... الآية

Artinya: Barang siapa dikehendaki Allah akan mendapat hidayah (petunjuk), Dia akan membukakan dadanya untuk (menerima) Islam. (QS. al-An'ām: 125).

Nabi SAW bersabda:

قال نور يقذف به في قلب المؤمن فينشرح له الصدر وينفسح فصيل وما علامته قال الانابة الى دار الخلود والتجافي عن دار الغرور

“Cahaya yang diberikan kedalam hati yang lalu dada mereka menjadi lapang, maka dikatakan apa tandanya? Yaitu kembali kepada akhirat yang abadi dan menjauhi dari dunia yang menipu.”⁴¹

Hal ini sebagaimana diisyaratkan oleh al-Qusyairi dalam firman-Nya QS. ‘Āli Imrān 74:

يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ

⁴⁰ Al-Ghazali, *Ihyā'*, juz 1, h. 16, al-Alusi, juz 11, h. 77

⁴¹ Al-Suyuthi berkata dalam *al-Itqān*, bahwa hadis tersebut mursal tetapi memiliki banyak hadis pendukung (*syawāhid*), sehingga menjadi sahih. Al-Suyuthi, *al-Itqān*, (Beirut: Dār al-Fikr), h. 222, Al-Hakim al-Naisaburi, *al-Mustadrak 'ala al-Shahīhain*, (Beirut: Dār al-Kutub), juz 4, h. 346.

Artinya: Dia menentukan rahmat-Nya kepada siapa yang Dia kehendaki Dan Allah memiliki karunia yang besar. (QS. ‘Āli Imrān: 74)

Al-Qusyairi menjelaskan bahwa Allah memberi beberapa kenikmatan, rahmat itu menjadi sebab pengkhususan nikmat dengan cahaya pengetahuan dan kefahaman dari Allah.⁴² Pemaknaan yang lebih tepat pada redaksi *يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ* adalah “Dia (Allah) menentukan rahmat-Nya kepada siapa saja yang menghendaki.” Pemaknaan ini didasarkan pada kaidah *الاصل الاقرب المذكور* (menurut asalnya, dhamir itu kembali pada redaksi yang paling dekat).⁴³

Kedua, Tafsir Isyārī Falsafi merupakan penafsiran yang dibangun dengan premis-premis yang ada dalam diri sufi kemudian disisipkanlah al-Qur’an di dalamnya. Mereka memandang bahwa tafsir al-Qur’an hanyalah tafsir dari sisi batin dan tidak ada makna selain itu.⁴⁴ Para pakar memberikan contoh penafsiran sufi *falsafi* adalah penafsiran yang dipaparkan oleh Ibnu Arabi, yang lebih mengarahkan penafsirannya pada term-term falsafi yang rumit, sehingga bagi para penentangannya, hal itu akan menghilangkan makna hidayah dari al-Qur’an.

Bagi al-Qusyairi, para pakar telah bersepakat bahwa orang yang tidak menjalankan mu’āmalah dan mujāhadah serta tidak

⁴² Al-Qusyairi, *Laṭāif al-Isyārāt*, vol. I, (Mesir: al-Haiāh al-Miṣriyyah al-‘Āmmah al-Kitāb, 2000), h. 153.

⁴³ Al-Suyuthi, *al-Itqān*, (Beirut: Dār al-Fikr), h. 126

⁴⁴ Al-Dzahabi, juz 2, h. 261.

menjelaskan sesuatu atas dasar *wira'ī* dan ketaqwaan, mereka telah berbohong atas nama Allah dan menghancurkan diri sendiri serta orang yang tertipu dengan mengikuti kebohongan mereka.⁴⁵

Al-Zarkasyi berpendapat bahwa sesungguhnya seorang cendekiawan tidak akan memperoleh pemahaman makna wahyu secara hakikat dan tidak tersingkap baginya rahasia ilmu, sedangkan di dalam hatinya terdapat bid'ah, dosa, kesombongan, hawa nafsu, cinta dunia atau tidak terdapat hakikat iman atau hanya berpegang pada pendapat mufasir yang hanya memiliki ilmu *ẓahir* atau hanya mengandalkan logika, semua itu merupakan penghalang dan pencegah yang saling menguatkan.⁴⁶

Berdasarkan pengkategorian tersebut, dirumuskan persyaratan diterimanya tafsir *isyārī*. Tafsir *isyārī* bisa diterima bila memenuhi syarat-syarat sebagai berikut⁴⁷:

1. Tidak bertentangan dengan eksoterik bahasa al-Qur'an

Abu Laits al-Samarqandi menjelaskan dalam pengantar tafsirnya, bahwa salah satu faktor kekeliruan dalam penafsiran yaitu tidak memperhatikan kaidah bahasa Arab. Makna merupakan tujuan (*ghāyah*), maka harus memperhatikan sarannya (*wasīlah*) yaitu bahasa Arab. Abu Laits menegaskan bahwa cara memahami al-Qur'an harus

⁴⁵ Al-Qusyairy, *Risālah al-Qusyairiyyah*, juz 1, h. 186.

⁴⁶ Al-Zarkasyi, *al-Burhān*, juz 2, h. 18.

⁴⁷ Ibn al-Qayyim, *At-Tibyān fī Aqsām al-Qur'ān*, (Beirut: Dār al-Ma'rifah), h. 51, al-Syathibi, *al-Muwāfaqāt*, juz 3, (Beirut: Dār al-Ma'rifah), h. 264, Al-Dzahabi, jus 2, h. 377, Al-Zarqani, *Manāhil al-'Irfān*, (Beirut: Dār al-Fikr), juz 2, h. 59.

memperhatikan mufradat lafal bahasa arab, *madlūl* (arti) serta penggunaannya sesuai dengan susunan (*siyāq*). Al-Qur'an diturunkan dengan bahasa Arab, maka tidak mungkin memperoleh makna kecuali dengan menguasai bahasanya.⁴⁸

Menurut Fakhrudin al-Razi, al-Qur'an diturunkan dengan bahasa Arab maka tidak boleh memahaminya berlawanan dengan kaidah bahasa Arab.⁴⁹ Oleh karenanya, suatu penafsiran yang keluar dari kaidah bahasa termasuk batil, karena hal itu membuka jalan bagi orang yang mengikuti hawa nafsu untuk merubah makna al-Qur'an, serta meletakkan suatu perkataan tidak pada tempatnya. Suatu ungkapan (lafal) adalah wadah bagi makna, siapa yang tidak memahami ungkapan tersebut, maka dia tidak memahami maknanya karena bahasa adalah alat untuk memahami *kitābullāh*.⁵⁰

Sebagaimana tidak mungkin Allah membebani hamba-Nya kecuali dengan bahasa yang dipahami dari makna ungkapan (*madlūl lafz*), pun begitu makna *isyāri*. Makna *isyāri* tidaklah keluar dari makna ungkapan (*madlūl lafz*) al-Qur'an yaitu lisan Arab. Tetapi tafsir *isyārī* itu sendiri adalah

⁴⁸ Al-Samarqandi, *Baḥr al-'Ulūm*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Arābiyyah), juz 1, h. 159.

⁴⁹ Fakhrudin al-Razi, *Mafātiḥ al-Ghaib*, juz 1, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah), h. 163.

⁵⁰ Al-Ghazali, *Ihya'*, juz 1, h. 27.

makna (*madlūl*) yang keabsahanya didukung secara naṣ dan ṣāhir, sehingga tidak ada klaim tanpa dalil.⁵¹

Menurut al-Alusi, penafsiran yang bertentangan bahasa tidaklah dapat diterima, sedangkan semua riwayat salaf selalu sesuai dengan bahasa Arab dan petunjuk syari'at. Hal ini setidaknya karena pertentangan itu membuka pintu untuk merubah makna al-Qur'an bagi orang yang tersesat serta orang yang mengikuti hawa nafsu.

Ibnu Atha'illah al-Iskandari menjelaskan bahwa tafsir *isyārī* itu harus sesuai dengan makna bahasa Arab, tidak mungkin makna ṣāhir bertentangan dengan ṣāhir naṣ (teks). Makna ṣāhir diperoleh dari teks itu, hal itu ditunjukkan oleh kebiasaan lisan Arab. Adapun pemahaman batin diperoleh bagi orang yang dibuka hatinya.⁵² Penafsiran yang tidak sesuai dengan kaidah bahasa, misal penafsiran QS. al-Baqarah: 255 yang dikutip oleh al-Dzahabi berikut:

مَنْ دَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ... الآية

Artinya: Tidak ada yang memberi syafaat di sisi-Nya tanpa izin dari-Nya. (QS. al-Baqarah: 255)

Mereka menakwilkan redaksi من ذا الذي menjadi من ذل ذي, sehingga mempunyai makna “*barangsiapa yang mampu menundukkan nafsunya maka ia tersembuh dari penyakit*”.

⁵¹ Al-Syathibi, *al-Muwāfaqāt*, juz 3, h. 294, al-Dzahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, jus 2, h. 357.

⁵² Al-Suyuthi, *al-Itqān*, juz 4, h. 197.

Tafsir ini batil karena tidak sesuai dengan makna *ẓahir* bahkan bertentangan, serta membawa pemahaman kepada yang tidak memungkinkan, dan meletakkan pemahaman tidak pada tempatnya.⁵³

2. Penafsiran diperkuat dan tidak bertentangan dengan syariat atau logika

Setiap penafsiran *isyārī* yang bertentangan dengan al-Qur'an dan Sunnah maka tidak dapat diterima, karena syariatlah yang dijadikan tolak ukur manusia. Oleh karenanya, Imam Junaid menjelaskan bahwa madzhab kita terikat dengan nilai pokok al-Qur'an dan Sunnah.⁵⁴

Menurut Ibnu Taimiyyah, seseorang yang menafsirkan dengan ilmu batin, tetapi bertentangan dengan makna *ẓahir* maka dia bersalah, *mulhīd*, *zindīq*, bodoh dan menyesatkan.⁵⁵ Penafsirannya tidak sesuai dengan takwil batiniyyah yang tidak diterima oleh akal, keluar dari kaidah bahasa dan syariat, karena membawa nash kepada penafsiran yang tidak memungkinkan seperti menentukan hukum dengan prasangka.⁵⁶

Bagi Ibn al-Qayyim, ketika tafsir *isyārī* diperhadapkan dengan kitab dan sunnah, penafsiran tersebut

⁵³ Al-Dzahabi, juz 2, h. 377, al-Alusi, juz 24, h. 112, Itqān, juz 2, h. 184.

⁵⁴ Ibn al-Qayyim, *Madārij al-Sālikīn*, juz 3, h. 464.

⁵⁵ Ibnu Taimiyyah, *Majmū' Fatāwa*, juz 10, h. 236.

⁵⁶ Al-Suyuthi, *al-Itqān*, juz 2, h. 184, al-Dzahabi, juz 2, h. 377.

bisa diterima jika sesuai dengan keduanya dan jika tidak sesuai maka tidak bisa diterima. Al-Alusi menjelaskan bahwa tidak boleh taqlid kepada ahli *kasyaf*, karena kasyaf tidak bisa dijadikan hujjah atas orang lain.⁵⁷

Menurut Al-Dzahabi, tafsir *isyārī* diterima jika tidak berlawanan dengan syariat, tetapi tidak mengharuskannya menjadi *hujjah* untuk semua orang. Tidak adanya penolakan terhadapnya karena itu termasuk anugerah yang diperoleh oleh mufassir sendiri.⁵⁸ Sebagaimana misalnya, ketika al-Tustury menafsirkan QS. Baqarah ayat 35:

وَلَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ

Artinya: Janganlah kamu dekati pohon ini, nanti kamu termasuk orang-orang yang zalim. (QS. Baqarah: 35)

Ia menjelaskan bahwa larangan mendekati pohon (*Jā taqrabā hadzihi al-syajarat*) tidak terbatas hanya larangan memakan belaka, tetapi larangan menjauhi setiap yang menimbulkan kecintaan kepada selain Allah. Jika menjauhinya maka hati hanya akan tenang kepada Allah.⁵⁹ Hal ini dikuatkan dengan kata *al-isyān* dalam QS. Ṭaha ayat 121-122.

⁵⁷ Al-Alusi, jus 21, h. 177.

⁵⁸ Al-Dzahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, juz 2, h. 378.

⁵⁹ Al-Tustury, *Tafsīr al-Tustūrī*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah), h. 28.

وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى

Artinya: Dan Adam telah durhaka kepada Tuhannya dan sesatlah dia. (QS. Ṭaha: 121-122)

Makna *al-isyān* dalam ayat tersebut tidak terbatas hanya makan buah khuldi saja, tetapi maknanya umum.

3. Penafsirannya tetap menyandarkan makna baru kepada makna *ẓahir* dan tidak mengklaim bahwa hanya itu saja lah tafsiran yang dikehendaki Allah.

Seorang mufasir harus menjelaskan makna *ẓahir* terlebih dahulu karena tidak akan sampai pada pemahaman batin tanpa memahami *ẓahir*. Barangsiapa yang mengklaim memahami rahasia al-Qur'an tanpa memahami *ẓahir*, hal itu sebagaimana orang yang masuk rumah tanpa melewati pintu terlebih dahulu. Maka harus memahami makna *ẓahir* terlebih dahulu, karena *ẓahir* merupakan makna yang mengantar hati sebelum mencapai makna batin.⁶⁰ Hal ini sesuai dengan penafsiran al-Qusyairi terhadap QS. Āli 'Imrān ayat 92:

لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ...الاية

Artinya: Kamu tidak akan memperoleh kebajikan, sebelum kamu menginfakkan sebagian harta yang kamu cintai. (QS. Āli 'Imrān: 92)

Al-Qusyairi menjelaskan jika seseorang ingin memperoleh *al-birr* (kebajikan) maka berinfaklah sebagian,

⁶⁰ Fahd bin Abdrhman al-Rumiy, *Ittijāhāt al-Tafsīr*, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1997), juz 1, h. 374.

karena huruf “*min*” di sini berfaidah *tab’id* (dalam arti sebagian). Tetapi siapa yang mengharap *al-bārr* (ridha Tuhan yang Maha Baik), maka infakkanlah semua yang dicintai. Siapa yang menginfakkan seluruh dunia yang dicintainya maka ia akan memperoleh ridha dari Allah, dan siapa yang terikat dengan batasan nafsunya tidak akan memperoleh kedekatan dengan Tuhannya, maka kapan engkau akan sampai Tuhannya kebaikan sedang engkau terikat dengan batasan dirimu.⁶¹

Seorang mufasir juga tidak mengklaim bahwa hanya itu sajalah tafsiran yang dikehendaki Allah. Misalnya al-Tusturi ketika menafsirkan QS. al-Baqarah ayat 22:

فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُندَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ

Artinya: Dan janganlah kamu mengadakan tandingan-tandingan bagi Allah, padahal kamu mengetahui. (QS. al-Baqarah: 22)

Ia menafsirkan lafadz *andād* dengan musuh, Sedang musuh yang paling berat untuk dikalahkan yaitu *nafsu ammārah bi al-sū’*.⁶²

Selain syarat diatas, dapat disimpulkan bahwa syarat diterimanya tafsir *isyārī* yaitu harus melalui jalan suluk (ritual) dengan pembersihan batin dari dunia, mengendalikan syahwat, *zuhd*, *wirā’i*, dan *istiqāmah*, melalui *maqāmat* dan

⁶¹ Al-Qusyairi, juz 1, h. 159.

⁶² Al-Qusyairi, juz 1, h. 14.

ahwāl. Tafsir *isyārī* tidak diperoleh dengan jalan ilmu dan mengambil dalil, *ḥissī* serta praduga, di dalam hatinya terdapat bid'ah, dosa, kesombongan, hawa nafsu, cinta dunia atau tidak terdapat hakikat iman atau hanya berpegang pada pendapat mufassir yang hanya memiliki ilmu *ẓāhir* atau hanya mengandalkan logika, semua itu merupakan penghalang dan pencegah yang saling menguatkan.

Dari segi syarat-syarat mufassir, dirumuskan syarat sebagai berikut:

- 1) Ikhlas
- 2) Akidah dan niat yang lurus (objektif)
- 3) Selamat dari bid'ah, dan mengagungkan al-Qur'an serta berkeyakinan bahwa al-Qur'an adalah kalamullah.
- 4) Taubat dan kembali kepada Allah, Az-Zarkasyi berkata dalam *al-Burhān*-nya: Pokok dalam memahami makna al-Qur'an adalah merenungkan dan memikirkannya. Ketahuilah tidak akan memahami haqiqat makna al-Qur'an, dan tidak akan muncul rahasia-rahasia ilmu sedang dalam hatinya ada bid'ah dan dosa atau sombong, hawa nafsu, cinta dunia atau tidak benar-benar beriman atau lemahnya keyakinan, atau berpegangan pada ucapan mufassir yang hanya mempunyai ilmu *dlohir* saja atau mengandalkan akalnya, semua itu penghalang-penghalang dan pencegah-pencegah.

- 5) Menjauhi hawa nafsu serta memiliki pengetahuan bahasa arab dan cabang-cabangnya serta ulum al-Qur'an.⁶³

Semua rumusan ketentuan tersebut merupakan sikap yang diambil untuk tetap moderat antara tasawuf dan syari'at, sehingga hal ini dapat mencegah pembaca dari kesalahan dalam memahami kitab Allah. Produk tafsir *isyārī* tidak boleh bertentangan dengan rumusan tersebut, sehingga siapa yang mengemukakan penafsiran yang bertentangan dengannya, maka dinilai telah menyimpang.

Di sisi lain, selama pendapat tersebut tidak menyimpang dari kaidah-kaidah yang telah disepakati, walaupun tidak sesuai dengan pendapat yang dianut oleh mayoritas, maka pendapat itu dapat ditoleransi. Adapun yang jelas menyimpang, maka ia harus ditolak dan dibuktikan kesalahannya.

⁶³ Mana' Qatan, *Mabāhith*, h.330, Ibnu Taimiyyah, *Muqaddimat Uṣūl al-Tafsīr*; Kuwait: Dar al-Qur'an al-Karim h.64, Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir vol 1*, h. 3, , as-Suyuthi, *at-Taḥbīr fī 'Ilm al-Tafsīr*;h.532

BAB III

AL-QUSYAIRI DAN *LATA'IF AL-ISYARAT*

A. Sisilah Keturunan dan Aktifitas Keilmuan

Nama lengkap al-Qusyairi adalah Abū al-Qāsīm Abd al-Karīm bin Hawāzin bin Abd Mālik bin Ṭalḥah bin Muhammad¹ al-Istiwā'² al-Qusyairī³ al-Naisābūrī⁴ al-Syāfi'i. Ia dilahirkan di kota IstiwāI, kawasan Naisābūr, Iran timur laut, pada bulan Rabi'ul Awal tahun 376 H bertepatan pada bulan Juli 986 M. Al-Qusyairi meninggal dunia pada tanggal 16 Rabi'ul Awal 465 H/1 Desember 1072 M dan ada yang menyebutkan 1073 M di Naisābūr dalam usia 87 tahun.

¹ Hamid Algar, *Principles at Sufisme* (Berkeley: Mizan Press, 1990) , h.III.

² Al-IstiwāI, asalnya dari bangsa Arab yang memasuki daerah Khurasan dari daerah Ustawa, yaitu sebuah negara besar di daerah pesisiran Naisābūr. Daerah ini memiliki banyak desa yang batas teritorialnya saling bertemu di wilayah Nasa. Hamid Algar, *Principles at Sufisme* (Berkeley: Mizan Press, 1990) , h. II

³ Al-Qusyairi, nama yang dinisbatkan pada kata Qusyairī atau sebutan bagi marga Sa'ad al Asyrah al-Qaṭaniyyah, sekelompok manusia yang tinggal di pesisir Hadaramaut. Di dalam Ensiklopedia suku-suku bangsa Arab disebutkan bahwa al-Qusyairī adalah putra Ibn Ka'ab bin Rabi'ah bin Amir bin Sa'sa'ah bin Mu'awiyah bin Bakr bin Hawāzin bin Mansūr bin Ikrimah bin Qays bin Aylan. Dari merekalah lahir keturunan yang menjadi pelopor dari orang-orang yang berkepentingan terhadap peradaban islam. Bahkan ada yang menjadi pejabat di wilayah Khurasan dan Naisābūr sementara yang lain menyebar di wilayah Andalusia (Spanyol). Hamid Algar, *Principles at Sufisme* (Berkeley: Mizan Press, 1990) , h.II

⁴ Naisābūr sebuah nama yang dinisbatkan pada sebuah nama kota Naisābūrī atau Sābūr, ibu kota propinsi Khurasan yang merupakan kota terbesar dalam wilayah pemerintahan islam pada abad pertengahan, terletak disamping kota Balakan, Harrat dan Marw. Dari kota ini pula lahir 'Umar al-Khayyam dan Ra'īd al-Din al-Aṭṭar, keduanya merupakan ilmuwan kaliber dunia. Hamid Algar, *Principles at Sufisme* (Berkeley: Mizan Press, 1990) , h.I

Dari pihak ayahnya, Abul Qasim adalah keturunan Bani Qusyayr, salah satu suku Arab yang tinggal di Khurasan sewaktu propinsi ini di bawah kekuasaan kaum Muslim. Ibunya keturunan Bani Salam, yang juga adalah salah satu suku Arab. Keluarga yang didalamnya al-Qusyairi dilahirkan tampaknya berkecukupan dan terpelajar.⁵

Pada masa awal pendidikannya al-Qusyairi berada di bawah bimbingan Abū al-Qāsīm al-Alimani, dia adalah guru serta kerabat keluarga al-Qusyairi, kepadanya ia belajar bahasa dan sastra Arab. Selanjutnya, al-Qusyairi melakukan perjalanan intelektualnya, Naisabur adalah kota pertama yang menjadi tujuannya. Di kota tersebut, dia mempelajari akutansi, aritmatika dan bergabung dalam pengolahan administrasi keuangan.⁶

Setelah beberapa saat mempelajari akutansi dan aritmatika, ia mulai menemukan ketertarikannya mempelajari ilmu-ilmu ke-Islaman, seperti fiqh, tafsir hadis, teologi (kalam), tata bahasa Arab (nahwu dan ṣaraf), dan juga sufi. Sekalipun al-Qusyairi mempelajari semua ilmu tersebut, namun diantara sekian ilmu-ilmu ke-Islaman yang ada, ilmu sufi-lah yang menarik perhatian dan banyak menyita waktunya.

⁵ Ibrahim Basyuni pengantar *Lataif al-Isyārat* oleh Al-Qusyairi, (Mesir: al-Hayyah al-Misriyyah al-Āmmah li al-Kitāb, 1971), h. 8.

⁶ Hamid Algar, *Principles at Sufisme* (Berkeley: Mizan Press, 1990) , h.4.

Ia belajar ilmu kalam pada Abu Ishaq al-Isfarayini (w.418 H)⁷ dan Abu Bakar bin Furak (w.406 H).⁸ Ia juga mempelajari fiqh madzhab Syafi'i dari tangan Abu Bakar Muhammad bin Abu Bakar al-Tusy (w.460 H)⁹ Dari mereka, Qusyairi muda mempelajari ilmu kalam, fiqh dan ilmu ushul. Mereka inilah yang mengembangkan kekuatan intelektual Qusyairi sehingga ia menjadi seorang ulama besar pada masanya dan karyanya masih menjadi *masterpiece* hingga saat ini.

Kecerdasannya semakin terasah ketika ia bertemu dan mengaji ilmu hakikat pada Imam Abu 'Ali al-Daqqaq (w. 412 H).¹⁰ Pada masa itu, ia sudah matang dalam ilmu syari'at dan kalam. Ia mempelajari ilmu hakikat dari tangan gurunya tersebut. Di majlis ini, ia mendalami ilmu mujahadah yang bertujuan untuk mendekatkan diri sedekat-dekatnya kepada Allah SWT.¹¹

Saat itu, disamping berguru kepada banyak guru, al-Qusyairi juga banyak mengajarkan ilmunya kepada banyak murid.

⁷ Abu Ishaq al-Isfarayni bernama Ibrahim bin Muhammad bin Mahran adalah seorang ulama ilmu kalam pengikut madzhab Asy'ari dan ulama' fikih besar bermadzhab Syafi'i. Beliau mendirikan madrasah di Naisabur yang mempunyai murid sekitar 700 ulama fiqh. Lihat Abdul Hayy bin Ahmad, *Syadzarāt al-Dzahāb* jns 3, Beirut: Dār al-Nasyr, h. 209

⁸ Al-Subkiy, *Ṭabaqāt al-Syafi'iyah al-Kubro*, jns 4, Dar al-Nasyr, h.128

⁹ Al-Subkiy, *Ṭabaqāt* jns 4, h.121

¹⁰ Nama lengkapnya adalah Abu Ali al-Hasan bin Ali al-Nisabury. Beliau adalah seorang ulama besar, yang merupakan anak dari seorang guru sufi terkenal yaitu Abu Qasim al-Junaid bin Muhammad (w.298 H). Ali Ad-Daqqaq mewarisi ajaran tasawuf beraliran tenang dari ayahnya dan kemudian diturunkan kepada Qusyairi., lihat Abdul Hayy, *Syadzarāt al-Dzahāb*, jns 3, h. 178

¹¹ Ibrahim Basyuni, Pengantar *Laṭāif*, hal 13 – 14

Diantara mereka yang menjadi murid al-Qusyairi adalah Abū Bakr Ahmad bin ‘Ali Šābit, seorang muballigh di Baghdad yang hidup pada tahun 392-463 H/ 1002-1072 M, Abū Muhammad Ismā’il bin Abū al-Qāsim al-Gāzī al-Naisābūr (531 H) Abū Bakr bin ‘Abd al-Rahmān bin ‘Abd Allah al-Buhairi (540 H) Abdullah bin Muhammad al-Faḍl al-Farawi al-Naisaburi (530 H) Wajīh bin Ṭāhir al-Naisaburi (541 H).¹²

Al-Qusyairi disamping aktif dalam belajar ilmu-ilmu agama, ia juga produktif dalam melahirkan karya tulis. Sebagai seorang sufi, selain melakukan dzikir-dzikir dan ritual lainnya, ia juga tetap bergabung dengan banyak orang dan selalu membagi waktu untuk menelorkan pikiran dan hatinya dalam bentuk tulisan-tulisan yang kemudian diajarkan kepada murid-muridnya.

Hal ini dibuktikan dengan banyaknya karya yang dihasilkan semasa hidupnya. Diantara karya-karyanya¹³ adalah :

1. Al-Fatwā.
2. Al-Arba’un Fī al-Ḥadīṣ.
3. Al-Taḥbīr Fī al-Tazkīr.
4. Al-Tauhīd al-Nabawī.
5. Al-Taiṣīr Fī ‘Ilmi al-Tafṣīr.
6. Ḥayāt al-Arwāh Wa al-Dafīl ilā Ṭarīq al-Šalāh.
7. Syarh al-Asmā’ al-Husnā.

¹² Mahmud Muri, *Arā’ al-Qusyairi al-Kalāmiyyah wa al-Šufiyyah*, Jami’ah Umm al-Qura, h. 40-44

¹³ Abdul Halim Mahmud, Pengantar *Risālah al-Qusyairiyyah*, Mesir: Dār al-Sya’b, 1989, h.15

8. Syikāyah Ahl al-Sunnah bi Hikāyah Mā Nālahum Min al-Mihnah.
9. Tartīb as-Sulūk.
10. Al-Fusūl Fī al-Uṣūl.
11. Laṭā'if al-Isyārāt.
12. Al-Luma' Fī al-I'tiqād.
13. Al-Mi'rāj.
14. Qaṣidah as-Ṣufiyyah.

B. Latar Belakang Sosial dan Politik

Al-Qusyairi lahir di suatu kondisi dan masa pemerintahan yang tidak berpihak kepada kepentingan rakyat. Para penguasa dan kroni-kroninya saling memperberat pungutan pajak. Hal ini nampaknya berpengaruh terhadap pertumbuhan jiwa al-Qusyairi kecil, sehingga ia bercita-cita ingin meringankan beban masyarakatnya.

Dalam perkembangan selanjutnya, ketika terjadi peralihan kekuasaan, sekalipun pada awalnya al-Qusyairi mempunyai hubungan yang baik dengan penguasa Seljuk, Rukn al-Dunyā wa al-Dīn Tughril yang memerintah dari tahun 429 H/1038 M sampai dengan 455 H/1036 M, namun lambat laun kedudukan al-Qusyairi mulai terusik dengan adanya kebijakan perdana menteri 'Amid al-Mulk Abū Naṣr al-Kundurī, seorang penganut mazhab Hanafiyyah dan beraliran teologi Mu'tazilah yang kukuh dan

sepenuhnya mendukung para raja Turki dalam kebijakan anti heterodoksial mereka.¹⁴

Selama masa jabatan al-Kundurī inilah di Naisabur juga di wilayah-wilayah lain telah terjadi kekacauan dan fanatisme kelompok. Kelompok yang mengafiliasikan teologinya kepada teologi Asy'ariyah dan fikihnya kepada mazhab Syafi'ī mengalami teror dari al-Kundurī. Melihat kondisi seperti ini, al-Qusyairi mengeluarkan fatwa (436 H/1044 M) yang berisikan bahwa pandangan-pandangan al-Asy'ari sepenuhnya sesuai dengan al-Qur'an dan Hadis.

Namun karena masalah tidak kunjung selesai, akhirnya al-Qusyairi pada tahun 446 H/ 1054 M menulis surat terbuka kepada para 'ulama di dunia muslim. Isi surat ini mengeluhkan gangguan yang dialami kaum Ahl al-Sunnah berkenaan dengan teror yang telah menimpa mereka. Surat-surat ini kemudian terhimpun dalam sebuah kitab yang berjudul *Syikāyah Ahl al-Sunnah bi Hikāyah mā nā lahum min al-Miḥnah*. Berkaitan dengan surat inilah akhirnya al-Qusyairi dipenjarakan selama sebulan lebih. Namun kejadian ini tidak berlangsung lama, karena Abu Sahl, seorang pemimpin mazhab Syāfi'ī di Naisabur membelanya dengan gigih dan berhasil membebaskannya.¹⁵

¹⁴ Sayyed Hossein Nasr (dkk), *Warisan Sufi " Sufisme Persia Klasik dari Permulaan Hingga Rumi (700-1300)"*, terj. Gafna Raizha Wahyudi (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2002), h.204

¹⁵ Ibrahim Basyuni, "Madkhal" dalam al-Qusyairi, *Laṭāif al-Isyārāt*, Jilid I (Kairo: al-Hayyah al-Miṣriyyah al-'Ammah li al-Kitāb: Cet II:1981), hlm. 13

Kemasyhuran al-Qusyairi terletak terutama pada *al-Risālah*-nya yang umumnya dikenal. Sebagian besar buku ini dimaksudkan, paling tidak secara formal, sebagai pesan al-Qusyairi kepada kaum sufi yang sezaman dengannya, dimana saat itu muncul kelompok yang menyerukan sufisme secara salah, mengklaim telah mencapai tingkat-tingkat spiritual yang membebaskan diri mereka dari kewajiban melaksanakan syari'at.

Tujuan al-Qusyairi adalah menangkal pengaruh mereka dengan menyuguhkan tulisan akurat dan komprehensif tentang kehidupan, ajaran dan praktik para tokoh awal dan yang paling otoritatif, yang musti diteladani oleh kaum sufi bukan satu-satunya kelompok pembaca yang dimaksud. Al-Qusyairi juga berikhtiyar mendemonstrasikan kepada seluruh pembaca kelayakan syar'iy praktik-praktik sufi yang khas dan menunjukkan bahwa ajaran kaum sufi identik dengan ajaran kaum Asy'ariy.¹⁶

Sebenarnya kitab ini ditulis oleh al-Qusyairi terhadap golongan orang-orang Sufi dalam beberapa negara Islam dalam tahun 437 H, tetapi kemudian tersiar luas ke seluruh tempat, karena isinya ditujukan mengadakan perbaikan mengenai ajaran-ajaran Sufi, yang pada waktu itu telah banyak menyimpang dari sumber Islam. Hal ini di singgung juga oleh al-Ghazali dalam kitabnya *Minhājul 'Abidīn*.¹⁷

¹⁶ Hamid Algar, *Principles at Sufisme* (Berkeley: Mizan Press, 1990) , h.xi.

¹⁷ Aboebakar Atjeh, *Pengantar Sejarah Sufi & Tasawwuf* (Solo : CV.Ramadhani : 1984), cet.2, hlm. 274

Ibn al-Samʿani mengatakan “saya tidak pernah melihat orang yang sempurna dalam mengkompromikan antara syariʿat dan hakikat seperti al-Qusyairi.¹⁸ Dapat disimpulkan, bahwa Al-Qusyairi juga pembela paling tangguh dalam menentang doktrin aliran-aliran Muʿtazilah, Karamiyyah, Mujassimah dan Syiʿah.

C. *Laṭāʾif al-Isyārāt*: Sejarah dan Latar Belakang

Al-Qusyairi mempunyai 2 produk tafsir, yaitu *al-Taisīr fī al-Tafsīr* dan *Laṭāʾif al-Isyārāt*. *Al-Taisīr fī al-Tafsīr* ditulis Qusyairi sebelum ia mengenal tasawuf pada tahun 410 H. Layaknya kitab tafsir pada umumnya, buku ini menafsirkan al-Qurʿan dari segi bahasa, asal kata, naḥwu, ṣaraf dan qirāat serta *asbāb al-nuzūl* nya. Didalamnya juga disebutkan jumlah ayat dalam surat tersebut dan beberapa kisah *isrāʾiliyat*, terutama dalam ayat-ayat yang bercerita tentang umat terdahulu. Dinamakan juga al-Tafsīr al-Kabīr, merupakan kitab pertama yang disusun al-Syaikh pada tahun 410 H/1019 M. Jalaludin Al-Suyuthi mengatakan bahwa kitab tafsir susunan al-Syaikh merupakan salah satu kitab tafsir yang paling bagus dan jelas.¹⁹

Sedangkan karya tafsirnya yang kedua yaitu *Laṭāʾif al-Isyārāt*. Kitab *Laṭāʾif al-Isyārāt* merupakan karya fenomenal al-Qusyairi. Sebuah kitab tafsir dengan corak sufistik yang kental, sebagai hasil dari *taqarrub* dan *mujāhadah*-nya kepada Allah swt.

¹⁸ Al-Suyuthi, *Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn*, Kairo: Maktabah Wahbah, h. 61

¹⁹ Al-Suyuthi, *Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn*, Kairo: Maktabah Wahbah, h. 61. Ḥaji Khalfah, *Kasy al-Zunūn*, Beirut: Dar al-Kitab al-ʿArabiy, h. 519

Kitab *Laṭā'if al-Isyārāt* ini disebut-sebut sebagai kitab tafsir sufi isyārī akhlaqi terbesar sepanjang masa. Banyak ulama memuji kedalaman intuisi dan kematangan intelektual Qusyairi dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an melalui kitab tafsir ini, bahkan menurut Ibn al-Qayyim, kitab ini lebih fenomenal daripada *al-Risālah*-nya.²⁰

Sebelum diterbitkan dalam tiga jilid besar, kitab ini masih berupa manuskrip-manuskrip yang tersimpan di beberapa tempat. Manuskrip-manuskrip ini diteliti terlebih dulu oleh Ibrahim Basyuni, kemudian diterbitkan pertama kali pada tahun 1971 M, sedangkan penerbitan keduanya dilakukan sepuluh tahun berikutnya, yakni pada tahun 1981 oleh penerbit yang sama.

Selain itu, pada tahun 2000 M, kitab tafsir *Laṭā'if al-Isyārāt* karya al-Qusyairi ini diterbitkan lagi oleh penerbit Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut dan inilah yang menjadi acuan penulis dalam penelitian ini. Kitab tafsir *Laṭā'if al-Isyārāt* karya al-Qusyairi yang diterbitkan oleh Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut yang terdiri dari tiga jilid.

Kitab tafsir ini meski bukan yang pertama, tetapi merupakan salah satu kitab tafsir terbaik, karena diantara sekian kitab tafsir yang mempunyai corak sufistik yang ada, banyak mendapat kritikan sebab adanya penyimpangan-penyimpangan dalam penafsirannya. Sedangkan kitab *Laṭā'if al-Isyārāt* termasuk salah satu tafsir yang tidak menyimpang dari syarat yang

²⁰ Ibn al-Qayyim, *Talbīs Iblīs*, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabiyy, h. 165

ditentukan ulama.²¹ Abid al-Jabiri menilai bahwa tafsir sufi yang paling sempurna pada masa itu.²²

Kitab *Laṭā'if al-Isyārāt* merupakan sebuah tafsir yang mempunyai corak sufistik, adapun proses edit kitab ini dilakukan oleh Ibrāhīm Basuni. Di dalam pengantarnya, Ibrāhīm Basuni menjelaskan bahwa al-Qusyairi menamakan kitab tafsirnya dengan *Laṭā'if al-Isyārāt* tanpa adanya tambahan apapun, baik di depannya atau di belakangnya. Hal ini dalam rangka mengeliminir pendapat sementara orang yang menyebutnya dengan nama *Laṭā'if al-Isyārāt Fī Haqāiq al-Ibārāt*.

Setidaknya, Nama *Laṭā'if al-Isyārāt* dipilih al-Qusyairi untuk merujuk diktum terkenal Imam Ja'far as-Ṣidīq (w.148 H/756 M) yang mengelompokkan makna dalam al-Qur'an menjadi empat tingkatan makna: *Ibārah* (makna verbal yang jelas), yang dialamatkan kepada kaum mukmin awam. *Isyārah* (perlambang), yang berada di balik makna verbal yang jelas dan hanya bisa dimengerti oleh kaum genostik dikalangan kaum mukmin. *Laṭā'if* (kepelikan yang ada di dalam perlambang), yang dialamatkan kepada para wali (auliya'). *Haqāiq* (hakikat-hakikat), yang dipahami oleh para nabi²³

²¹ Ibrahim Basyuni pengantar *Laṭā'if al-Isyārāt* oleh Al-Qusyairi, (Mesir: al-Hayyah al-Misriyyah al-Āmmah li al-Kitāb, 1971), h. 8.

²² Abid al-Jabiri, *Bunyah al-Aql al-Arabi*, (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991), h. 284.

²³ Hamid Algar, *Principles at Sufisme* (Berkeley: Mizan Press, 1990) , h.xi.

Pemilihan nama tersebut menegaskan bahwa al-Qusyairi tidak mendiskusikan makna *ibārah* dalam *Laṭā'if al-Isyārāt*, karena dia telah membahasnya dalam kitab tafsir lainnya. Tingkat makna *Isyārah dan Laṭā'if -lah* yang dipaparkan dengan prosa lirik yang jelas. Tetapi ia tetap memperhatikan makna literal ayat itu sendiri, karena ia adalah orang yang berjasa dalam mengembalikan tasawuf pada landasan al-Qur'an dan al-Hadis, dengan kata lain menyelaraskan antara syari'at dan hakikat.

Pendahuluan kitab tafsir *Laṭā'if al-Isyārāt* menyebutkan bahwa awal penulisan kitab tersebut dilakukan pada tahun 434 H. Secara umum situasi politik di Naisābūr pada masa-masa itu (430-455 H) sedang tidak stabil. Dimana-mana kaum Asy'ariyyah mengalami tekanan-tekanan yang luar biasa dari penguasa dengan perdana menteri pada masa al-Kundūri. Dari kelompok-kelompok yang lain yang tidak sepaham juga sering mendapatkan fitnah yang sangat keji. Namun tampaknya al-Qusyairi tetap berjuang menegakkan ajaran-ajaran *Ahl al-Sunnah* melalui tulisan-tulisannya termasuk kitab *Laṭā'if al-Isyārāt* ini.

Pembelaannya terhadap kaum sufi (*Ahl al-Sunnah*) dengan menyebutkan makna-makna dari perkataan mereka dan dasar-dasar kehidupan dalam menafsirkan al-Qur'an adalah salah satu yang melatar belakangi lahirnya kitab *Laṭā'if al-Isyārāt* ini, melalui perkataannya: Al-Imām Jamāl al-Islām Abū al-Qasīm al-Qusyairi berkata: Kitab kami ini hadir untuk menuturkan bagian dari isyarat-isyarat al-Qur'an melalui *Lisān Al-Ma'rifah* (bahasa

makrifat), baik yang menyangkut makna-makna perkataan mereka maupun mengenai persoalan dasar-dasar kehidupan mereka.²⁴

²⁴ Al-Qusyairi, *Laṭā'if al-Isyārāt*, jilid 1 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2000), hlm. 5.

BAB IV

PENAFSIRAN AYAT-AYAT JIHAD DALAM *LAṬĀIF AL-ISYĀRĀT*, METODE SERTA SIGNIFIKANSINYA

A. Penafsiran Ayat-Ayat Jihad dalam *Laṭāif al-Isyārāt*

Term jihad tersebut dalam al-Qur'an, dengan semua derivasinya, sebanyak 41 kali. Kata *al-juhd* hanya dijumpai sekali di dalam al-Qur'an yaitu QS. al-Taubah ayat 79 sedangkan dari kata *al-jahd* ditemukan lima kali, masing-masing dalam QS al-Māidah ayat 53, al-An'ām ayat 109, al-Naḥl ayat 38, al-Nūr ayat 53, dan Fāṭir ayat 42. Kata-kata tersebut adalah: kata *jāhada* dua kali, *Jāhadāka* dua kali, *jāhadū* sebelas kali, *tujāhidūna* satu kali, *yujāhidu* satu kali, *yujāhidū* dua kali, *yujāhidūna* satu kali, *jāhid* dua kali, *jāhidhum* satu kali, *jāhidū* empat kali, *jahd* lima kali, *jahdahum* satu kali, *jihādun* satu kali, *jihādan* dua kali, *jihādihī* satu kali, *al-mujāhidūn* satu kali, dan *al-mujāhidīn* tiga kali.¹

Menurut Ibnu Faris (w. 395 H) dalam bukunya *Mu'jam Al-Maqāyis Al-Lughah*, "semua kata yang terdiri dari huruf *j-h-d*, pada awalnya mengandung arti kesulitan atau kesukaran dan yang mirip dengannya". Kata jihad terambil dari kata *jahd* yang berarti "letih/sukar". Ada juga yang berpendapat bahwa jihad berasal dari akar kata *juhd* yang berarti "kemampuan". Ini karena jihad

¹ Muḥammad Fuad 'Abd. Al- Baqiy, *al-Mu'jam al- Mufahras li Alfāz al Quran al- Karīm*, (Beirut: Dār al- Fikr 1992), h. 232-233

menuntut kemampuan, dan harus dilakukan sebesar kemampuan.² Para pakar membedakan antara *juhd* yang berarti kemampuan (*tāqah*) dan *jahd* berarti rintangan (*masyaqqah*).³

Dari pengertian tersebut, jelas sekali bahwa term jihad memiliki makna yang luas. Al-Qusyairi menjelaskan bahwa jihad tidak hanya memiliki makna perang, tetapi maknanya mencakup fisik dan nonfisik. Oleh karenanya, pada pembahasan kali ini dapat diklasifikasikan dua kelompok besar, yaitu makna jihad damai (*peaceful jihad*) dan makna jihad bersenjata (*jihad army*).

1. Jihad Damai (*Peaceful Jihad*)

a. Makna Jihad

Al-Qusyairi menjelaskan bahwa makna jihad sangatlah luas, hal ini dijelaskan ketika ia menafsirkan QS. al-Ḥajj: 78

وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ... الآية

Artinya: “Dan berjihadlah kamu pada jalan Allah dengan jihad yang sebenar-benarnya.”

Al-Qusyairi menafsirkan ayat tersebut sebagai berikut:

² Abu al-Husain Ahmad ibn Faris ibn Zakariya, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, Jus. 1 (Beirut: Dār al Fikr, 1994), h.487 lihat juga Louis Mahfud *al- Munjid fī al-Lughah*.(Cet. XVIII, Beirut: Dār al- Maghrib, 1984), h. 106

³ Ibnu Mandzur, *Lisān al- 'Arab*, Jilid I (Beirut: Dār al – Lisān ‘Arab, t.th), h. 520

قوله جلّ ذكره : { وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ } حق الجهاد ما وافق الأمر في القدرِ والوقتِ والنوع ، فإذا حصّلت في شيءٍ منه مخالفةٌ فليس حقّ جهاده ويقال المجاهدة على أقسام : مجاهدةً بالنفس ، ومجاهدةً بالقلب ، ومجاهدةً بالمال . فالمجاهدةُ بالنفس ألا يَدَّخِرَ العبدُ ميسوراً إلا بَدَلَهُ في الطاعة بتحمل المشاق ، ولا يطلب الرخص والإرفاق والمجاهدةُ بالقلب صَوْنُهُ عن الخواطرِ الرديئةِ مثل الغفلة ، والعزمُ على المخالفات ، وتذكُّرُ ما سَلَفَ أيام الفترة والبطالات . والمجاهدةُ بالمال بالبذل والسخاء ثم بالجود والإيثار.⁴

Al-Qusyairi menjelaskan bahwa jihad yang sebenar-benarnya adalah sesuatu yang sesuai dengan kemampuan, konteks waktu dan kelas sosial, jika bertentangan maka hal itu bukanlah jihad. Oleh karenanya, al-Qusyairi tidak membatasi pengertian jihad secara sempit, ia menjelaskan bahwa jihad ada bermacam-macam, yaitu jihad dengan jiwa, hati dan harta.

Pemaknaan seperti tersebut sejalan dengan pendapat pakar al-Qur'an al-Raghib al-Isfahani, dalam *Mu'jam Mufradāt Al-Fāzh Al-Qur'ān*, menegaskan bahwa jihad dan mujahadah adalah mengerahkan segala tenaga untuk mengalahkan musuh. Jihad terdiri dari tiga macam:

⁴ Al-Qusyairi, *Laṭā'if al-Isyārāt*, vol 2, h. 564

(1) menghadapi musuh yang nyata, (2) menghadapi setan, dan (3) menghadapi nafsu yang terdapat dalam diri masing-masing.⁵ Al-Isfahani mendasarkan pendapatnya berdasarkan ayat tersebut.

Lebih jauh, al-Qusyairi ketika menafsirkan QS. Maidah: 54 menjelaskan bahwa berjihad juga dengan ruh dan sirr (bagian terdalam dari hati).

يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

Artinya: “Allah mencintai mereka dan merekapun mencintai-Nya, yang bersikap lemah lembut terhadap orang yang mukmin, yang bersikap keras terhadap orang-orang kafir, yang berjihad dijalan Allah, dan yang tidak takut kepada celaan orang yang suka mencela. Itulah karunia Allah, diberikan-Nya kepada siapa yang dikehendaki-Nya, dan Allah Maha Luas (pemberian-Nya), lagi Maha Mengetahui.”

Al-Qusyairi menafsirkan ayat tersebut sebagai berikut:

قال تعالى في صفتهم : { يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ } أي يجاهدون بنفوسهم من حيث استدامة الطاعة ، ويجاهدون بقلوبهم بقطع

⁵ Al-Raghib Al-Isfahani, *Mu'jam Mufradāt Al-Fāzh Al-Qur'an*, (Beirut: Dār al- Fikr 1992), h. 198

المنى والمطالبات ، ويجاهدون بأرواحهم بحذف العلاقات ،
ويجاهدون بأسرارهم بالاستقامة على الشهود في دوام الأوقات.⁶

Al-Qusyairi menjelaskan bahwa makna jihad sangatlah luas, setidaknya bila melihat sejarah, Rasul telah diperintahkan berjihad semenjak berada di Makkah, jauh sebelum adanya izin mengangkat senjata untuk membela diri dan agama. Menghadapi mereka tentunya tidak selalu harus melalui peperangan atau kekuatan fisik.

Perintah jihad tidak selalu terkait dengan peperangan fisik, tetapi juga bermakna etika individu, moral dan spiritual. Seluruh potensi yang ada pada manusia harus dikerahkan untuk menghadapi musuh, tetapi penggunaan potensi tersebut harus juga disesuaikan dengan musuh yang dihadapi. Penjelasan al-Qusyairi tersebut setidaknya dapat meluruskan kesalahpahaman dalam memahami istilah jihad. Jihad biasanya hanya dipahami dalam arti perjuangan fisik atau perlawanan bersenjata.

b. Jihad Perspektif Sufi

Pada subbab diatas sudah dijelaskan bahwa makna jihad luas. Selain hal tersebut, al-Qusyairi juga menjelaskan ayat jihad dari perspektif sufi. Hal itu

⁶ Al-Qusyairi, *Laṭā'if al-Isyārāt*, vol 1, h. 433

dijelaskan oleh al-Qusyairi dalam penafsiran QS. al-Anfāl: 41

وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ...الاية

Artinya: “Ketahuilah, sesungguhnya apa saja yang dapat kamu peroleh sebagai rampasan perang, maka sesungguhnya seperlima untuk Allah, Rasul.”

Al-Qusyairi menafsirkan ayat tersebut sebagai berikut:

والجهاد قسمان : جهاد الظاهر مع الكفار ، وجهاد الباطن مع النَّفْسِ والشيطان وهو الجهاد الأكبر - كما في الخبر . وكما أن في الجهاد الأصغر غنيمةً عند الظَّفَرِ ، ففي الجهاد الأكبر غنيمة ، وهو يملك العبدُ نَفْسَهُ التي كانت في يد العدو : الهوى والشيطان.⁷

Al-Qusyairi mengklasifikasikan jihad kedalam dua kelompok, yaitu jihad *aşgar* (melawan nafsu) dan jihad *akbar* (melawan nafsu). Orang yang menang dalam berperang akan mendapatkan harta rampasan (*ghanimah*), begitu pula ketika jihad akbar (melawan nafsu), jika menang akan mendapat ghanimah yaitu menguasai diri yang dulu dikuasai hawa nafsu dan syetan.

⁷ Al-Qusyairi, *Laṭā'if al-Isyārāt*, vol 1, h. 626

Penafsiran tersebut sejalan dengan sabda Rasulullah Saw, ketika baru saja kembali dari medan pertempuran.

رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر

“Kita kembali dari jihad terkecil menuju jihad terbesar, yakni jihad melawan hawa nafsu.”

Dalam perspektif al-Qusyairi, jihad dimaknai dengan mujahadah, ia menjelaskan tahapan-tahapan dalam mujahadah, ketika menafsirkan QS. al-‘Ankabūt: 69

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ

Artinya: “Dan orang-orang yang berjihad untuk (mencari keridhaan) Kami, benar-benar akan Kami tunjukkan kepada mereka jalan-jalan Kami. Dan sesungguhnya Allah benar-benar beserta orang-orang yang berbuat baik.”

Al-Qusyairi menafsirkan ayat tersebut sebagai berikut:

ويقال الجهاد فيه : أولاً بترك المحرمات ، ثم بترك الشبهات ، ثم بترك الفضلات ، ثم بقطع العلاقات ، والتنقي من الشواغل في جميع الأوقات.⁸

Tahapan mujahadah dengan meninggalkan hal haram, syubhat, hal yang berlebihan dan ketergantungan

⁸ Al-Qusyairi, *Laṭā'if al-Isyārāt*, vol 3, h. 106

serta menyibukan waktu hanya untuk Tuhan. Penafsiran al-Qusyairi tersebut setidaknya sejalan dengan sabda Rasul saw:

جاهدوا أهواءكم كما تجاهدون أعداءكم

"Berjihadlah menghadapi nafsumu sebagaimana engkau berjihad menghadapi musuhmu."

Dapat dikatakan bahwa sumber dari segala kejahatan adalah setan yang sering memanfaatkan kelemahan nafsu manusia. Ketika manusia tergoda oleh setan, ia menjadi kafir, munafik, dan menderita penyakit-penyakit hati, atau bahkan pada akhirnya manusia itu sendiri menjadi setan. Sementara setan sering didefinisikan sebagai "manusia atau jin yang durhaka kepada Allah serta merayu pihak lain untuk melakukan kejahatan."⁹

Bahkan dalam ayat *qitāl*, yang merupakan term yang lebih spesifik merujuk pada makna berperang, al-Qusyairi tidak hanya memaknai perang fisik, tetapi juga nonfisik, misalnya ketika al-Qusyairi menafsirkan QS. al-Baqarah:193

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ

⁹ Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1996, h. 500

Artinya: “Dan perangilah mereka itu, sehingga tidak ada fitnah lagi dan (sehingga) ketaatan itu hanya semata-mata untuk Allah. Jika mereka berhenti (dari memusuhi kamu), maka tidak ada permusuhan (lagi), kecuali terhadap orang-orang yang zalim.”

Al-Qusyairi menafsirkan ayat tersebut sebagai berikut:

الإشارة من الآية إلى مجاهدات النفوس؛ فَإِنَّ أَعْدَى عَدُوِّكَ
نَفْسُكَ الَّتِي بَيْنَ جَنبَيْكَ . أَيِ اسْتَوْفِ أَحْكَامَ الرِّيَاضَاتِ حَتَّى لَا
يَبْقَى لِلآثَارِ البَشَرِيَّةِ شَيْءٌ ، وَتُسَلِّمِ النَّفْسَ وَالْقَلْبَ لِلَّهِ¹⁰

Al-Qusyairi menjelaskan bahwa makna isyarat ayat tersebut yaitu memerangi hawa nafsu, karena musuh yang paling berbahaya adalah hawa nafsu. Hal tersebut dilaksanakan dengan ritual dengan tujuan menghilangkan sifat-sifat hina manusia serta menyerahkan jiwa dan hati hanya kepada Allah.

Al-Qusyairi menjelaskan bahwa berperang menghadapi hawa nafsu ini lebih utama daripada berperang dengan orang kafir. Hal ini dijelaskan ketika Al-Qusyairi menafsirkan QS. at-Taubah: 123

¹⁰ Al-Qusyairi, *Latāif al-Isyārāt*, h. 160

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا
فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ

Artinya: “Hai orang-orang yang beriman, perangilah orang-orang kafir yang di sekitar kamu itu, dan hendaklah mereka menemui kekerasan daripadamu, dan ketahuilah, bahwasanya Allah bersama orang-orang yang bertakwa.”

Al-Qusyairi menafsirkan ayat tersebut sebagai berikut:

أقرب الأعداء إلى المسلم من الكفار ، الذي يجب عليه منازعته
هو أعدى عدوه أي نفسه . فيجب أن يبدأ بمقاتلة نفسه ثم
بمجاهدة الكفار

Dalam perspektif sufi, al-Qusyairi mengklasifikasikan jihad kedalam dua kelompok, yaitu jihad *aşgar* (berperang) dan jihad *akbar* (melawan nafsu). Bahkan dalam ayat *qitāl*, yang merupakan terma yang lebih spesifik merujuk pada makna berperang, al-Qusyairi menjelaskan bahwa *qitāl* tidak hanya memiliki makna perang, ia mencakup fisik dan nonfisik.

Penafsiran tersebut sejalan dengan adanya fakta bahwa mayoritas ayat-ayat yang berbicara tentang jihad tidak menyebutkan objek yang harus dihadapi. Oleh karenanya, tidak bijak jika membatasi objek hanya kepada orang kafir dan munafik saja karena dalam ayat-ayat lain

disebutkan musuh-musuh yang dapat menjerumuskan manusia kedalam kejahatan, yaitu setan dan nafsu manusia sendiri.

Jelaslah, paling tidak jihad harus dilaksanakan menghadapi orang-orang kafir, munafik, setan, dan hawa nafsu. Al-Qur'an menegaskan bahwa keduanya pun harus dihadapi dengan perjuangan, dalam firman-Nya QS. Al-Baqarah: 168.

وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ

“Janganlah kamu mengikuti langkah-langkah setan, karena sesungguhnya dia merupakan musuh yang nyata bagimu.”

Hawa nafsu pun diperingatkan agar tidak diikuti sekehendak hati. Al-Qur'an menyatakan dalam QS. Al-Qaṣaṣ : 50.

وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ...الاية

"Siapa lagi yang lebih sesat daripada yang mengikuti hawa nafsunya, tanpa petunjuk dan Allah? "

2. Jihad Bersenjata

Kajian tentang jihad dalam artian perang biasanya berkisar pada: cakupan tujuan jihad dan etika jihad. Dari ulasan-ulasan al-Qusyairi terhadap ayat-ayat jihad, terdapat beberapa persoalan yang menarik untuk dicermati, sebagai berikut:

a. Tujuan Jihad

Dalam *Laṭā'if al-Isyārāt*, al-Qusyairi menjelaskan bahwa jihad dilakukan apabila mereka menentang setelah jelas bagi mereka hujjah (bukti). Hal ini tampak ketika menafsirkan QS.at-Taḥrīm: 9

يَأْيُهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ
وَبئسَ المصيرُ

Artinya: “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.”

Al-Qusyairi menafsirkan ayat tersebut sebagai berikut:

أَمَرَهُ بِالْمَلَايِنَةِ فِي وَقْتِ الدَّعْوَةِ ، وَقَالَ : وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ { [النحل : ١٢٥] } ثُمَّ لَمَّا أَصْرُوا - بَعْدَ بَيَانِ الْحُجَّةِ - قَالَ : { وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ } : لِأَنَّ هَذَا فِي حَالِ إِصْرِهِمْ.¹¹

Al-Qusyairi menjelaskan bahwa metode berdakwah pada awalnya adalah dengan lemah lembut. Allah berfirman (*dan berdebatlah dengan mereka dengan cara yang baik*), kemudian jika mereka tetap menentang setelah jelas bukti, Allah berfirman (*dan bersikapkeraslah kepada mereka*) karena perintah ini hanya dalam kondisi

¹¹ Al-Qusyairi, *Laṭā'if al-Isyārāt* vol 2, h. 46

pertentangan. Hal senada juga dijelaskan al-Qusyairi ketika menjelaskan QS. Taubah:73

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ
جَهَنَّمَ وَيُسَّ الْمَصِيرُ

Artinya: “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.”

Al-Qusyairi menafsirkan ayat tersebut sebagai berikut:

دعا نَبِيَّنَا - صلى الله عليه وسلم - كافة الخلق إلى حُسن الخلق
قال موسى عليه السلام : { فقولاً له قولاً لئبنا } [طه : ٤٤]
وقال لنبينا - صلى الله عليه وسلم - : { واغلظ عليهم }
التحريم : ٩] ويقال إنما هذا بعد إظهار الحجج ، وبعد أن أزاح
عذرهم بأيام المهلة؛ ففي الأول أمره بالرفق حيث قال : { إنما
أعظكم بواحدة } [سبأ : ٤٦]¹²

Al-Qusyairi menjelaskan bahwa tujuan utama diutusnya Rasul adalah menyeru semua makhluk kepada perbaikan akhlak. Kemudian ia menjelaskan ayat tersebut yang memerintahkan bersikap keras, padahal Allah

¹² Al-Qusyairi, *Latāif al-Isyārāt*, vol. 2, h. 46

memerintahkannya kepada Nabi Musa untuk berkata lemah lembut ketika hendak menyeru Fir'aun.

Al-Qusyairi mencoba mengkompromikan ayat perintah perang yang tampak bertentangan ayat-ayat yang mengindikasikan larangan melakukan perang secara fisik sebelum hijrah. Ayat yang menjelaskan larangan tersebut adalah (QS. Fuṣṣilat: 34), (QS. Al-Mā'idah: 13), (QS. An-Nahl: 125 dan 82), (QS. Al-Furqān: 63), (QS. Al-Ghāsyiyah: 22), (QS. Qāf: 45), (QS. Al-Jātsiyah: 14).¹³

Oleh karena itu, Al-Qusyairi menjelaskan bahwa Nabi berdakwah dengan lemah lembut, tetapi ketika mereka berbuat kezaliman maka turunlah perintah untuk memerangi mereka. Jadi sebab turunnya perintah jihad adalah membela dan membebaskan orang-orang yang tertindas. Hal ini dikuatkan penafsiran al-Qusyairi atas QS. Al-Anfāl :39

وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله فإن انتهوا فإن الله بما يعملون بصير

Artinya: “Dan perangilah mereka, supaya jangan ada fitnah dan supaya agama itu semata-mata untuk Allah. Jika mereka berhenti (dari kekafiran), maka sesungguhnya Allah Maha Melihat apa yang mereka kerjakan.”

¹³ Al-Zuhailiy, *Tafsīr al-Munīr*, vol I, (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, 1998) h. 178

Al-Qusyairi menafsirkan ayat tersebut sebagai berikut:

أمرهم بمقاتلة الكفار والإبلاغ فيها حتى تُستأصل شأفتهم بحيث
يأمن المسلمون مَضْرَّتْهُمْ ، وَيَكْفُونَ بِالْكَلِيَةِ فِتْنَتَهُمْ¹⁴

Al-Qusyairi menjelaskan bahwa Allah memerintahkan memerangi orang-orang kafir sehingga kepedihan kaum muslim sirna, sekiranya orang muslim merasa aman dari bahaya orang kafir dan menghilangkan fitnah secara menyeluruh. Hal tersebut senada dengan QS Al-Baqarah [2]: 193

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا
عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ

Allah menegaskan bahwa peperangan harus berakhir dengan berakhirnya penganiayaan, jika mereka telah berhenti dari penganiayaan, tidak lagi dibenarkan permusuhan kecuali atas orang-orang yang zalim. Pada bagian lain, al-Qusyairi menegaskan hal tersebut ketika menafsirkan QS. al-Hajj: 39-40

اذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير

Artinya: “Telah diizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi, karena sesungguhnya mereka telah dianiaya.”

¹⁴ Al-Qusyairi, *Latāif al-Isyārāt* vol 2, h. 625

Al-Qusyairi menafsirkan ayat tersebut sebagai berikut:

إذا أصابهم ضُرٌّ أو مَسَّهُم - ما هو في الظاهر - دُلٌّ من
الأعداء يجري عليهم ضَيِّمٌ ، أو يلحقهم من الأجانب استيلاءً
وظلمٌ.¹⁵

Al-Qusyairi menjelaskan bahwa perang diizinkan ketika ditimpa bahaya atau penganiayaan fisik dari musuh-musuh, dimana berlaku ketidakadilan atau orang lain yang berkuasa dan zalim. Penjelasan tersebut menjelaskan bahwa alasan dari perintah perang yaitu adanya kezaliman yang dilakukan oleh orang kafir terhadap kaum Muslim. Penafsiran tersebut sejalan dengan sejarah bahwa peperangan yang terjadi di zaman Rasul adalah gambaran kondisi darurat.¹⁶

Semasa Nabi Muhammad saw hidup, peperangan terjadi sebanyak 17 kali, ada juga yang menyebutnya 19 kali; 8 diantaranya yang diikuti Nabi. Namun, perang yang dilakukan Nabi adalah untuk perdamaian.¹⁷ Sayyid Sabiq menjelaskan bahwa peperangan dalam islam diizinkan hanya dalam kondisi tertentu, misal motivasi

¹⁵ Al-Qusyairi, *Laṭā'if al-Isyārāt* vol 3, h. 548

¹⁶ Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, vol 3, (Beirut: Dar al-Fikr, 1983), h. 22

¹⁷ Ibnu Katsir, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, vol 2, (Kairo: Dar al-Hadīṣ, 1992), h. 278

membela jiwa, harga diri, harta, Negara dan melawan intimidasi terhadap orang yang ingin masuk islam.

Al-Qusyairi menegaskan bahwa perintah adanya perang sebab kezaliman mereka, hal itu dijelaskan ketika menafsirkan QS. al-Hujurat: 9

فَإِنْ بَعَثَ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي... الآية

Artinya: “Tapi kalau yang satu melanggar perjanjian terhadap yang lain, hendaklah yang melanggar perjanjian itu kamu perangi.”

Al-Qusyairi menafsirkan ayat tersebut sebagai berikut:

وتدل الآية على وجوب نصره المظلوم؛ الإشارة فيه : أن النفس إذا ظلمت القلب بدعائه إلى شهواتها ، واشتغالها في فسادها فيجب أن يقاتلها حتى تتخن بالجراحة بسيف المجاهدة ، فإن استجابت إلى الطاعة يُعْفَى عنها لأنها هي المطيئة إلى باب الله.¹⁸

Al-Qusyairi menjelaskan bahwa ayat tersebut menjelaskan kewajiban menolong orang yang tertindas. Kemudian al-Qusyairi mengambil ibrah dari ayat tersebut tentang kewajiban memerangi nafsu dengan mujahadah karena telah menzalimi hati dengan mengajak kepada syahwat.

¹⁸ Al-Qusyairi, *Latāif al-Isyārāt*, vol 3, h. 440

Ada yang mengklaim bahwa kaum kafir wajib diperangi lantaran secara laten ditengarai senantiasa memusuhi umat islam dan tidak akan berhenti memerangi sampai menjerumuskan umat islam. Pandangan yang penuh kecurigaan ini dapat saja diluruskan dengan membaca tafsir al-Qusyairi atas QS. al-Baqarah: 217

وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ... الآية

Artinya: “Mereka tidak henti-hentinya memerangi kamu sampai mereka (dapat) mengembalikan kamu dari agamamu (kepada kekafiran), seandainya mereka sanggup.”

Al-Qusyairi menafsirkan ayat tersebut sebagai berikut:

الإشارة من هذا أن أهل الغفلة إذا راودوك أرادوا صَرْفَكَ إلى ما هم عليه من الغفلة¹⁹

Al-Qusyairi menjelaskan bahwa ayat tersebut mengisyaratkan untuk menentang ajakan orang-orang yang lalai. Al-Qusyairi tidak tekstual dalam memahami ayat tersebut, tetapi mengambil isyarat dari ayat tersebut, sehingga tidak membatasi pada orang kafir saja tetapi siapa saja yang mendatangimu dengan tujuan memalingkanmu kepada kelalaian.

¹⁹ Al-Qusyairi, *Laṭā'if al-Isyārāt*, h. 176

Penafsiran tersebut meluruskan klaim bahwa kaum kafir wajib diperangi sebab senantiasa memusuhi umat Islam. Selain itu, al-Qusyairi juga menegaskan bahwa perintah perang disebabkan kezaliman mereka, bukan karena kekufuran mereka. Hal tersebut dijelaskan ketika menafsirkan QS. al-Mumtaḥanah: 8

لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ... الآية

Artinya: “Allah tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangimu karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu.”

Al-Qusyairi menafsirkan ayat tersebut sebagai berikut:

أَمْرُهُمْ بِشِدَّةِ الْعَدَاوَةِ مَعَ أَعْدَائِهِمْ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي يَفْعَلُونَهُ ، وَأَمَّا مَنْ كَانَ فِيهِمْ ذَا خُلُقٍ حَسَنٍ ، أَوْ كَانَ مِنْهُ لِلْمُسْلِمِينَ وَجْهُ نَفْعٍ أَوْ رِفْقٍ - فَقَدْ أَمَرَهُم بِالْمَلَايِنَةِ مَعَهُ . وَالْمَوْلَمَةُ قَلْبِهِمْ شَاهِدٌ لِهَذِهِ الْجُمْلَةِ ، « فَإِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ الرَّفْقَ فِي جَمِيعِ الْأُمُورِ »²⁰

Al-Qusyairi membaca ayat-ayat jihad dengan cara mengkompromikan ayat perintah perang yang tampak bertentangan. Selain itu, al-Qusyairi juga mengambil isyarat dan ‘ibrah dari ayat tersebut. Oleh karena itu, al-

²⁰ Al-Qusyairi, *Latāif al-Isyārāt*, vol 3, h. 573

Qusyairi menyimpulkan sebab turunnya perintah jihad adalah membela dan membebaskan orang-orang yang tertindas.

Menurut al-Qusyairi, izin memerangi kaum kafir bukan karena kekufuran atau keengganan mereka memeluk Islam, tetapi karena penganiayaan yang mereka lakukan terhadap "hak asasi manusia untuk memeluk agama yang dipercayainya."

Selain itu, peperangan sendiri pada hakikatnya tidak dikehendaki oleh Islam. Al-Qur'an menyatakan dalam QS. al-Baqarah: 216

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ...الاية

“Diwajibkan kepada kamu berperang, padahal berperang adalah sesuatu yang kamu benci.”

b. Etika Jihad

Al-Qusyairi menjelaskan bahwa Nabi diutus sebagai rahmat bagi seluruh makhluk, hal ini dijelaskan oleh al-Qusyairi ketika menafsirkan QS. al-Anfāl: 61

وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله إنه هو السميع
العليم

Artinya: “Dan jika mereka condong kepada perdamaian, maka condonglah kepadanya dan bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Dialah Yang Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.”

Al-Qusyairi menafsirkan ayat tersebut sebagai berikut:

بعث الله نبيه - صلى الله عليه وسلم - بالرحمة والشفقة على الخلق ، وبمسألة الكفار رجاء أن يؤمنوا في المستأنف²¹

Al-Qusyairi menjelaskan bahwa Nabi diutus sebagai rahmat dan kasih sayang kepada semua makhluk bahkan dengan orang-orang kafir, sehingga diharapkan kelak mereka akan beriman.

Ayat ini menyebutkan sikap al-Qur'an terhadap peperangan, yaitu upaya untuk menghindarinya dan tidak dilakukan kecuali setelah seluruh cara damai ditempuh. Bahkan, al-Qusyairi menegaskan untuk memandang mereka dengan pandangan rahmat. Hal ini dijelaskan al-Qusyairi ketika menjelaskan QS. An-Nisā': 90

فَإِنْ اعْتَرَفْتُمْ فَلَمْ يُفَاتِلُوكُمْ وَالْقَوَا إِلَيْكُمْ السَّلَامُ... الآية

Artinya : “tetapi jika mereka membiarkan kamu, dan tidak memerangi kamu serta mengemukakan perdamaian kepadamu.”

Al-Qusyairi menafsirkan ayat tersebut sebagai berikut:

²¹ Al-Qusyairi, *Latāif al-Isyārāt* vol 2, h. 636

فإن أمكنكم أن تلاحظوهم بعين الرحمة بحيث تؤثر فيهم همتمكم
وإلا فسلّموا لهم أحوالهم²²

Al-Qusyairi menjelaskan, jika memungkinkan bagi kalian, maka pandanglah mereka dengan pandangan kasih sayang, sebab perhatianmu itu membekas kepada mereka, jika tidak maka selamatkanlah keadaan mereka. Penafsiran tersebut sejalan dengan Firman Allah QS. Āli ‘Imrān: 159

وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ... الآية

“Sekiranya engkau bersikap kasar dan keras, tentulah mereka akan menjauhkan diri dari sekitarmu.”

Salah satu hal yang diajarkan dalam islam dalam berperang yaitu tidak boleh melanggar etika yang dalam bahasa al-Qur’an “*wa lā ta’tadū*” (dan janganlah melewati batas). Jihad atau peperangan yang diizinkan al-Qur’an hanya untuk menghindari terjadinya penganiayaan sebagaimana bunyi firman-Nya:

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

“Perangilah di jalan Allah mereka yang memerangi (kamu) dan jangan melampaui batas, karena

²² Al-Qusyairi, *Laṭāif al-Isyārāt* vol 2, h. 353

sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas.”

Ayat tersebut menegaskan bahwa kaum Muslim yang melampaui batas ketetapan Allah pun dinilai berbuat zalim, dan atas dasar itu mereka wajar untuk dimusuhi Allah dan kaum Mukmin (yang lain).

Ayat tersebut menggunakan padanan kata *mufā’alah* (*muqā’alah*) yaitu dengan menambah huruf *alif* setelah huruf *qaf*. Ini adalah qiraah yang disepakati oleh para pakar qiraah, karena kata *qātilū* menuntut suatu peristiwa dengan saling melakukan perbutatan tersebut, dengan kata lain saling berperang. Hal ini menunjukkan adanya pihak yang memulai peperangan terlebih dahulu, sehingga kedua belah pihak terlibat didalamnya.²³

Al-Qusyairi menegaskan hal tersebut ketika menafsirkan QS. Muhammad: 4

فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى إذا أثخنتموهم فشدوا
الوثاق

Artinya: “Apabila kamu bertemu dengan orang-orang kafir (di medan perang) maka pancunglah batang leher mereka.”

Al-Qusyairi menafsirkan ayat tersebut sebagai berikut:

²³ Muhammad Ali al-Shabuny, *Rawāi’ al-Bayān, Taf̄sīr Āyāt al-Ahkām min Al-Qur’an*, jilid 1, (Beirut: ‘Alam Al-Kitab, 1986), h. 239

إِذَا حَصَلَ الظَّفَرُ بِالْعَدُوِّ فَالْعُقُوبَةُ عَنْهُمْ وَتَرْكُ الْمُبَالِغَةِ فِي التَّشْدِيدِ عَلَيْهِمْ - لِلنَّدَمِ مُوجِبٌ ، وَلِلْفُرْصَةِ تَضْيِيقٌ ؛ بَلِ الْوَاجِبُ إِزْهَاقُ نَفْسِهِمْ^{٢٤}

Al-Qusyairi menjelaskan jika memperoleh kemenangan maka maafkanlah, dan janganlah berlebihan dalam memusuhi mereka, dan memberi kesempatan kepada orang yang menyesal karena tujuan utama ialah melenyapkan nafsu mereka (bukan pribadinya).

Penafsiran al-Qusyairi tersebut meluruskan tuduhan Mark A. Gabriel tentang eksistensi QS. Muhammad [47] yang disebut juga dengan surah al-Qitāl sebagai landasan untuk mengukuhkan posisi *qitāl* dalam ajaran islam.²⁵ Memang sebagian besar isi surah ini peperangan dan pokok-pokok hukumnya atau cara yang harus ditempuh menghadapi kaum kafir, tetapi jika membacanya dari perspektif sufi maka akan akan menghasilkan produk tafsir yang ramah. Dari beberapa kajian tersebut, dapat meluruskan beberapa stigma yang sangat negatif dari beberapa kajian akademisi Barat, bahwa islam disebarkan dengan pedang.

²⁴ Al-Qusyairi, *Laṭā'if al-Isyārāt* vol 2, h. 404

²⁵ Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman al-Qur'an dan Hadis*, (Jakarta: PT. Elex Media Komputindo), h. 119

B. Metode dan Signifikansi Penafsiran Ayat-Ayat Jihad dalam *Laṭā'if al-Isyārāt*

1. Metode Penafsiran Ayat-Ayat Jihad dalam *Laṭā'if al-Isyārāt*

Setelah bab sebelumnya dipaparkan mengenai penafsiran al-Qusyairi terhadap ayat-ayat jihad, maka sekarang akan dipaparkan analisis yang berkaitan dengan kesahihan penafsiran al-Qusyairi, metodologi (*manhaj*), corak (*lawn*) serta sumber penafsiran (*maṣḍar al-tafsir*).

Pertama, jika dinilai dari tolak ukur syarat yang telah ditetapkan, tafsir al-Qusyairi termasuk golongan yang dapat diterima.²⁶ Misal penafsiran al-Qusyairi atas QS. at-Taubah: 29

قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ...الاية

“Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan hari kemudian.”

Al-Qusyairi menjelaskan bahwa diantara musuhmu yang paling berat dan menjauhkanmu dari iman yaitu nafsumu yang mengajak kepada keburukan, engkau tidak bisa mencabut nafsumu itu kecuali menyembelihnya dengan pedang mujahadah.²⁷ Ia mengambil ‘*ibroh* (pelajaran) dari suatu ayat, kemudian menempatkan ayat tersebut tidak sesuai

²⁶ Ibn al-Qayyim, *At-Tibyān fī Aqsām al-Qur’ān*, (Beirut: Dār al-Ma’rifah), h. 51, al-Syathibiy, *al-Muwāfaqāt*, juz 3, h. 264, al-Dzahabi, *al-Tafsīr*, juz 2, h. 377, al-Zarqani, *Manāhil al-‘Irfān*, (Beirut: Dār al-Fikr), juz 2, h. 59.

²⁷ Al-Qusyairi, *Laṭā'if*, vol. II, h. 20.

dengan konteks turunnya ayat, dengan cara mengkompromikannya atau menganalogikannya.

Al-Qusyairi mengkompromikan dan menganalogikan orang-orang kafir dan *nafsu ammārah bi al-sū'*, karena hakikatnya keduanya mempunyai sifat yang sama, yaitu menjerumuskan pelakunya sehingga lalai dari menjaga hak Tuhan. Penafsiran ini didukung QS. Ṭāhā: 16

فَلَا يَصُدُّكَ عَنْهَا مَنْ لَا يُؤْمِنُ بِهَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَتَرْدَى

Artinya : “Maka sekali-kali janganlah kamu dipalingkan daripadanya oleh orang yang tidak beriman dan orang yang mengikuti hawa nafsunya yang menyebabkan kamu jadi binasa.”²⁸

Ayat tersebut turun kepada orang-orang kafir tetapi al-Qusyairi menafsirkan tidak sesuai konteks ayat tersebut dan mengambil *‘ibroh* dari ayat tersebut. Cara pembacaan serupa juga pernah dilakukan ‘Umar bin Khaṭṭab ketika menafsirkan QS. al-Aḥqāf : 20

وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ أَدَّهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا
وَاسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا... الآية

Artinya: “Dan (ingatlah) pada hari (ketika) orang-orang kafir dihadapkan ke neraka (seraya dikatakan kepada mereka), “kamu telah menghabiskan (rezeki) yang baik untuk kehidupan duniamu dan kamu telah bersenang-senang (menikmati) nya.”

²⁸ Lihat juga al-Māidah 77, al-An‘ām: 56, 119, ar-Rūm: 29

Walau ayat tersebut turun dalam konteks orang kafir, ‘Umar memahami ayat tersebut tidak sesuai dengan konteksnya, ia mengambil pelajaran untuk dirinya. Umar memahami ayat tersebut sebagai larangan kepada kaum Muslim untuk tidak terlena dengan hal yang mubah sehingga menyebabkan terhalangnya nikmat akhirat.²⁹

Dapat disimpulkan bahwa tafsir al-Qusyairi memenuhi syarat diterimanya suatu penafsiran *isyārī*, karena tidak berlawanan dengan kaidah bahasa Arab, penafsirannya diperkuat dengan syariat atau logika serta tidak bertentangan dengan keduanya, penafsirannya tetap menyandarkan makna baru kepada makna eksoteris dan tidak mengklaim bahwa hanya itu saja tafsiran yang dikehendaki Allah. Penafsirannya pun tidak mengarah pada term-term falsafi yang rumit, sehingga hal itu akan menghilangkan makna hidayah dari al-Qur`an.

Kedua, melihat metodologi penafsiran al-Qusyairi tentang ayat-ayat jihad, maka dapat disimpulkan ia menggunakan metode ringkas (*ijmālī*), yaitu menjelaskan ayat-ayat al-Qur`an secara ringkas tapi mencakup, dengan bahasa yang populer, mudah dimengerti dan enak dibaca.³⁰ Ia tidak menyebut metodenya ini dengan metode *ijmālī*, ia

²⁹ Al-Syathibi, *al-Muwāfaqāt*, juz 2, (Beirut: Dār al-Ma`rifah) h. 298, al-Dzahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, juz 2, (Beirut: Dār al-Ma`rifah) h. 360.

³⁰ Nasruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur`an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar; 2000) Cet. II, h. 13.

menamakan metodenya dengan *ṭarīqah al-iqlāl* (metode ringkas).

Hal ini sebagaimana termaktub dalam pengantar kitabnya, ia menjelaskan bahwa digunakan metode *iqlāl* (ringkas) untuk menghindari kejenuhan.³¹ Penafsiran atas ayat-ayat jihad dalam *Laṭā'if al-Isyārāt* disampaikan al-Qusyairi dengan bahasa ringkas, hal ini agaknya karena al-Qusyairi mendedikasikan penafsirannya supaya mudah dibaca dan tidak membosankan untuk masyarakat dari berbagai lapisan.

Ketiga, jika memperhatikan penafsirannya atas ayat-ayat jihad, al-Qusyairi tidak menafsirkan seluruh ayat-ayat jihad dengan perspektif *isyārī*. Secara umum, al-Qusyairi lebih sering menempuh metode *sufi isyārī*, seperti penafsiran berikut:

{ فَإِنْ بَعَثَ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي...الآية } وتدل الآية على وجود نصره المظلوم؛ الإشارة فيه : أن النفس إذا ظلمت القلب بدعائه إلى شهواتها ، واشتغالها في فسادها فيجب أن يقاتلها حتى تتخلى بالجراحة بسيف المجاهدة

Pendekatan yang sering dilakukan oleh al-Qusyairi adalah pembacaan dari perspektif sufi, ia memahami ayat-ayat jihad tidak berdasarkan makna literal (makna *zāhirnya*). Karakter utama dari produk penafsiran sufi al-Qusyairi adalah selalu menimbulkan kesan damai dan toleran. Penafsirannya

³¹ Al-Qusyairi, *Laṭā'if al-Isyārāt*, hlm. 5.

mengambil ibrah dan hikmah dari ayat, sehingga ayat-ayat al-Qur`an benar-benar menjadi nilai-nilai spiritual (*tarbiyah rūhiyah*) bagi yang membacanya.

Memperhatikan metode dan substansi penafsiran al-Qusyairi terhadap penafsiran atas ayat-ayat jihad dalam *Laṭā'if al-Isyārāt*, jelas bahwa pemaknaan al-Qusyairi masuk dalam kategori tafsir *Isyārī Akhlāqī*.³²

Al-Qusyairi dapat diklasifikasikan sufi kalangan ahlussunnah yang memakai pendekatan bahasa, sumber ma'tsur dan *dzauq* (intuisi). Hal ini terlihat dalam tafsir *isyārī* nya, ia tidak menggunakan premis, bahasa filosof dan pendekatan akal serta terkadang berlebihan dalam mengartikan ayat.³³

Jika merujuk pada pandangan penafsirannya, al-Qusyairi termasuk kedalam golongan tasawuf neosufisme. Ia memiliki pandangan tasawuf yang telah diperbaharui yang dilucuti dari kandungan eskatik dan metafisiknya digantikan dalil ortodoksi Islam. Aliran ini memiliki pandangan tasawuf yang moderat serta lebih menekankan kepada faktor moral asli dan kontrol diri. Karakter neosufisme adalah memiliki

³² Tafsir yang dibangun berdasarkan ritual ruhani yang dilakukan oleh sufi sehingga ia sampai kepada derajat *mukāsyafah*, lihat Al-Dzahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, jus 2, h. 261

³³ Nashr Hamid Abu Zayd membedakan bahwa di kalangan Ahlussunnah memakai pendekatan bahasa dan *dzauq*, sedang di kalangan Mu'tazilah dengan pendekatan akal dan terkadang berlebihan dalam mengartikan ayat. Lihat Salman Faris, *Tafsir Esoteris: Studi Pemikiran Nashr Hamid Abu Zayd tentang Penggunaan Ta'wil dalam Tafsir Esoteris*, Dialog, 35, no.1, Juni 2012, h. 51-52

akar yang menunjang populernya islam secara baik terutama dalam masalah pesan-pesan sosial aspek budaya. Hal ini berbeda dengan aliran sufi yang terpesona dengan fana, mereka sering mengatakan kata-kata ganjil (*syatahat*).³⁴

Selain perspektif sufi, al-Qusyairi juga terkadang menggunakan pendekatan *bi al-ma'tsūr*, seperti penafsiran berikut:

وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَالْجِهَادِ قِسْمَانِ
: جهاد الظاهر مع الكفار ، وجهاد الباطن مع النَّفْسِ وَالشَّيْطَانِ
وهو الجهاد الأكبر - كما في الخبر

Terkadang juga menggunakan pendekatan *bi al-ra'yi*, seperti penafsiran berikut:

اذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير (٣٩) إذا
أصابهم ضرٌّ أو مَسَّهم - ما هو في الظاهر - ذُلٌّ من الأعداء يجري
عليهم ضيِّمٌ ، أو يلحقهم من الأجنبي استيلاءً وظلمٌ .

Pembacaan al-Qusyairi yang tidak selalu memakai *isyārī* disebabkan karena pandangan tasawuf al-Qusyairi yang neosufisme dan usahanya untuk mengembalikan tasawuf kepada ajaran al-Qur'an dan hadis, sehingga lahirlah tafsir yang dilucuti dari kandungan eskatik dan metafisiknya, jauh dari fana dan kata-kata ganjil (*syatahat*), serta digantikan

³⁴ Abdul Muqsih, *Corak Pemikiran Tasawuf al-Junaid* (Jakarta: PPs IAIN Syarif Hidayatullah 1998), h. 51, Azyumardi Azra, Jaringan Ulama timur tengah dan kep. Nusantara abad XVII dan XVIII M, 125-126

dengan dalil ortodoksi Islam. Penafsirannya lebih menekankan faktor moral asli dan kontrol diri.

Ia mengkaji keilmuan mendalam, berpegang kepada al-Qur'an hadis, berpegang pada madzhab empat serta mengikuti akidah ulama' salaf. Oleh karenanya, Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha memasukkan Al-Qusyairi kedalam golongan ulama' sufi pembaharu, puritan dan aktivis.³⁵ Fazlur Rahman berpendapat bahwa al-Qusyairi adalah seorang tokoh sufi yang berjasa dalam memperjuangkan dan menjaga ortodoksi melalui karyanya *Risālah al-Qusyairiyyah* yang merupakan sintesa antara sufisme dan teologi ortodok.³⁶

Pandangan ini dapat dilihat ketika al-Qusyairi menafsirkan QS. al-Ḥijr-99:

وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ

Artinya: “Dan sembahlah Tuhanmu sampai yakin (ajal) datang kepadamu.”

Ia menjelaskan bahwa sholat tetap wajib selama mampu, baik dalam keadaan aman ataupun takut. Pemaknaan ini mengklarifikasi penafsiran bahwa sholat itu tidak wajib

³⁵ Rasyid Ridha, *Tafsīr al-Manār*, Jus 11, (Mesir: Maṭba'ah al-Manār, 1349) h. 345

³⁶ Fazlur Rahman, *Islam*, (Chicago and London: University of Chicago Press, 1979),

jika telah mencapai al-*yaqīn* (derajat hakikat) berdasarkan ayat tersebut.³⁷

Hal tersebut menunjukkan bahwa al-Qusyairi tetap memakai *episteme bayānī* yaitu mengacu model masa lalu, otoritas analogi dan teks. Namun metode ini dianggap melahirkan cara-cara berfikir yang tidak produktif tapi konsumtif, hanya mengulang dan sedikit pengembangan tidak bisa melampaui sebelumnya, melainkan hanya menegaskan, menghapus dan menjaga yang bermanfaat.

Akibatnya kajian islam akan stagnan karena tidak mau beranjak dari posisi yang mapan.³⁸ Dalam hal ini, teks hanya sebagai alat pembenaran atau justifikasi teks yang dipahami atau diinterpretasi.³⁹ Pola pikir keagamaan Islam menjadi kaku dan rigid.⁴⁰

Dengan beberapa keterbatasan dari model tersebut, al-Qusyairi ingin menunjukkan adanya peluang untuk membebaskan nalar arab dari kungkungan otoritas teks. Maka

³⁷ Al-Qusyairi, *Laṭā'if al-Isyārāt* vol 2, h. 47

³⁸ Amin Abdullah, dalam pengantar Tholhatul Choir dkk, *Islam dalam berbagai Pembacaan Kontemporer*, Pustaka Pelajar Yogyakarta, h.184

³⁹ Aktivitas intelektual yang bercirikan *hawla al-nas* (seputar teks) semacam itu menghasilkan pola pemikiran yang berorientasi pada “reproduksi” teks dengan al-Qur’an sebagai teks intinya dan mendudukkan rasio pada posisi penentu hukum yang terbatas, baca Nashr Hamid Abu Zaid, *Tektualitas al-Qur’an: Kritik terhadap Ulumul Qur’an*, terj, Khoiron Nahdliyyin, Yogyakarta: LkiS, h.1

⁴⁰ Amin Abdullah, “*al-Ta’wil al-’Ilm: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci*” dalam *Al-Jami’ah*, Vol. 39 Number 2 July-Desember 2001, 372.

al-Qusyairi menawarkan proyek sufi yang disebut *ta'sīs al-bayān 'alā al-'irfān* (melandasi tradisi bayan dengan pendekatan intuisi).

Walhasil dengan *ta'sīs al-bayān 'alā al-'irfān*, bukan lagi metode *qiyās* yang menjadikan teks sebagai otoritas. Landasan *episteme irfānī* didasarkan atas pendekatan dan pengalaman langsung (*direct experience*) atas realitas spiritual keagamaan. Berbeda dengan sasaran *bayānī* yang bersifat eksoteris, sasaran bidik *irfānī* adalah bagian esoteris (batin) teks.

Dapat disimpulkan bahwa al-Qusyairi adalah tokoh sufi yang memiliki kehati-hatian yang tinggi, Penafsirannya menggambarkan pemandangan sufi yang moderat sekaligus tanggung jawabnya sebagai mufasssir. Tafsir al-Qusyairi, dengan mempertimbangkan syarat yang ditetapkan, termasuk dalam tafsir isyari yang dapat diterima.

Jika dilihat dari metode penafsiran (*manhaj al-tafsīr*), maka al-Qusyairi dapat diklasifikasikan kepada *ijmālī*. Jika dilihat dari corak penafsiran (*lawn al-tafsīr*), maka al-Qusyairi lebih condong kepada corak sufi (*lawn as-ṣuffī*). Jika ditinjau dari sumber penafsiran (*maṣādir al-tafsīr*), maka al-Qusyairi lebih dominan kepada *bi al-isyāri* dengan tetap menggunakan *bi al-ma'tsūr* dan *bi al-ro'yi*.

Mengacu pada teori Abid al-Jabiri,⁴¹ al-Qusyairi lebih dominan kepada epistemologi *'irfānī* dengan tetap memberi ruang bagi naṣ (*bayānī*). Dengan kata lain, pembacaan al-Qusyairi ini menggunakan epistemologi *'irfānī* yang berlandaskan pada epistemologi *bayānī*.

2. Signifikansi Penafsiran Ayat-Ayat Jihad dalam *Laṭā'if al-Isyārāt*

Memperhatikan metode dan substansi penafsiran al-Qusyairi terhadap penafsiran atas ayat-ayat jihad dalam *Laṭā'if al-Isyārāt*, jelas bahwa pemaknaan al-Qusyairi memiliki signifikansi yang perlu dicermati, khususnya dalam konteks kehidupan bernegara yang belakangan ini diwarnai kecenderungan pemaknaan yang literal dan potensial radikal terhadap ayat-ayat jihad.

Dari sisi metode, pemaknaan al-Qusyairi menjadi penting karena telah menawarkan model pemaknaan yang terbuka, kontekstual, komprehensif, dan tidak dangkal. Pembacaan ini jauh dari kecenderungan memahami al-Qur'an secara tekstual, terkesan kaku, dangkal dan parsial, sehingga dengan metode tersebut melahirkan perilaku yang damai dan toleran.

Pemaknaan demikian lebih memungkinkan untuk menerima perubahan sosial dan apresiatif terhadap

⁴¹ Abid al-Jabiri, *Bunyah al-Aql al-Arabi*, (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991), h. 23.

keragaman, sehingga lebih relevan bagi pergaulan global, serta berdampak positif bagi kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. Selain itu, pendekatan kaum sufi begitu populer dalam tradisi pemikiran Islam. Tentu saja hal tersebut berimplikasi pendekatan sufi ini lebih mudah diterima di kalangan kaum Muslim.

Salah satu hal yang perlu dicatat dari beragamnya karya tafsir adalah dominannya kecenderungan yang melatarbelakangi para mufasir, berbagai latarbelakang intelektual, sosial, politik dan ideologi mempengaruhi hasil penafsiran yang pada gilirannya mengurangi misi utama yang dibawa al-Qur'an.

Berangkat dari kenyataan diatas, al-Qusyairi menawarkan metode tafsir sufi. Tesis yang diajukan, bahwa kajian terhadap al-Qur'an hanya untuk menangkap hidayah al-Qur'an, maka ia tidak menghendaki metode penafsirannya dipenuhi analisis linguistik yang berlebihan. Sasaran metode ini adalah untuk mendapatkan pesan al-Qur'an secara menyeluruh dan bisa diharapkan terhindar dari tarikan individual ideologis.

Dari sisi substansi, pemaknaan al-Qusyairi terhadap ayat-ayat jihad memperlihatkan konsistensinya dalam memperjuangkan nilai-nilai Islam bukan hanya formalitas saja. Terkait persoalan jihad, al-Qusyairi tampak konsisten mengusung nilai-nilai normatif jihad. Namun konsistensi ini

justro menegaskan bahwa jihad bukanlah sesuatu yang bersifat revolusioner dan radikal.

Baginya, jihad adalah sebuah upaya pembelaan khususnya ketika diserang dan dides kreditkan, tentunya dengan sejumlah aturan dan kaidah tertentu. Semua itu dilakukan untuk mencapai ridla Tuhan. Pembacaan sufi demikian penting untuk memberitahukan pada masyarakat bahwa jihad itu tidak semata bermakna perang dan kekerasan, sehingga bisa menjadi salah satu usaha derdikalisasi penafsiran ayat-ayat jihad. Gus Dur menegaskan bahwa gerakan islam tradisional seperti sufi ini dapat menolak pengaruh ideologi radikal sekaligus pengaruh Barat.⁴²

Segala tindakan positif demi menegakkan agama Allah adalah jihad. Demikian juga, tidak semua kaum kafir adalah sasaran perang. Hanya kaum kafir yang membangkang, menghambat Islam, dan terang-terangan menentang yang dapat dijadikan sasaran jihad.

Menurut Ibnu Katsir, perintah memerangi kaum musyrik ini bersifat temporer, yaitu hanya berlaku pada tahun itu saja. Dari penjelasan tersebut, maka konteks perintah perang adalah mereka yang bertempat di *dār al-ḥarb* serta bersekongkol untuk memerangi kaum muslimin, bukan

⁴² Abdurrahman Wakhid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, Jakarta: The Wahid Institute, h.336 385

mereka yang hidup damai dan tidak memusuhi umat islam.⁴³ Wahbah Zuhailiy menjelaskan bahwa ayat-ayat perang ini khusus pada kaum musyrikin Arab, bukan selainnya.⁴⁴

Lebih dari itu, jika pun terjadi peperangan, maka segalanya harus dilakukan sejalan dengan aturan Tuhan. Pandangan demikian memperlihatkan bahwa jihad, khususnya dalam artian perang, bukanlah sesuatu yang dicari-cari, namun juga tidak untuk dihindari. Ia menunjukkan sikap ketegasan dan kewaspadaan kaum mukmin terhadap hal-hal yang merintangi nilai-nilai ketuhanan.

Pemahaman jihad yang harus dipahami oleh masyarakat Indonesia adalah perang dilakukan jika kita dalam kondisi ancaman secara nyata. Jika ancaman tersebut hilang maka perintah untuk berperang akan gugur. Izin memerangi kaum kafir bukan karena kekufuran atau keengganan mereka memeluk Islam, tetapi karena penganiayaan yang mereka lakukan terhadap hak asasi manusia untuk memeluk agama yang dipercayainya.

Terminologi jihad semacam ini sangat relevan dengan konteks Indonesia hari ini. Persoalan umat dan bangsa yang cukup menantang untuk dijadikan lahan jihad adalah memerangi masalah kemiskinan dan keterbelakangan. Sebab

⁴³ Ibnu Katsir, *Tafsīr al-Qur'an al-'Azhīm*, vol 2, (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, 1998) h. 338

⁴⁴ Al-Zuhailiy, *Tafsīr al-Munīr*, vol I, (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, 1998) h. 111

dua aspek kehidupan ini berada dalam ambang cukup memprihatinkan yang dapat menjauhkan umat Muslim dan bangsa dari keutuhan eksistensial sebagai manusia. Perintah jihad dimaksudkan agar tidak terlepas dari upaya mencerdaskan umat, membersihkan jiwa dan hati mereka, membentuk karakter mereka sesuai dengan nilai-nilai agama.

Pemahaman jihad edukatif dan damai itu bertujuan untuk mensucikan diri manusia dari posisi tunduk kepada insting dan hawa nafsu sesaat menuju manusia yang berposisi mampu mengaktualisasikan diri (*self actualization*). Dengan kalimat lain, aktualisasi jihad tipe ini diorientasikan kepada perubahan manusia yang *aṣfal al-sāfilīn* (rendah, hina dan tak berdaya) menjadi *aḥsan taqwīm* (berpenampilan baik, terhormat, dan berdaya).

Dalam konteks keindonesiaan dewasa ini, jihad ialah semangat berjuang dalam bidang ilmu dan pendidikan, mengambil peran memerangi kebodohan, menanamkan nilai-nilai kebaikan dan kebenaran, meningkatkan sarana dan perasarana yang baik untuk peningkatan kualitas pendidikan, memberikan jaminan kesehatan, keselamatan, dan rasa aman.

Terminologi jihad dalam hal ini sesuai dengan maqām (posisi) masing-masing. Ilmuwan berjihad dengan memanfaatkan dan mengembangkan ilmunya, pemimpin berjuang dengan pedang keadilannya, pengusaha berbisnis dengan kejujurannya, orang kaya berjuang dengan

kedermawanannya, pendidik berjuang dengan dedikasi kependidikannya, dan sebagainya.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari paparan di atas dapat disimpulkan substansi, metode, dan signifikansi pemaknaan al-Qusyairi terhadap ayat-ayat jihad, sebagai berikut:

1. Pandangan al-Qusyairi terhadap jihad dapat disimpulkan dalam dua poin yaitu: makna jihad damai (*peacefull jihad*) dan makna jihad bersenjata (*army jihad*). Dari sisi makna jihad damai, ia menjelaskan bahwa jihad tidak hanya memiliki makna perang, terkadang ia memakai pendekatan sufi dalam memaknai jihad sehingga makna jihad mencakup fisik dan nonfisik. Dari sisi terminologi jihad dalam artian fisik adalah perang dengan beberapa syarat tertentu. Jihad memiliki tujuan untuk membela nilai-nilai ketuhanan, membela dan membebaskan orang-orang yang tertindas, serta tidak mengabaikan etika peperangan, maka segalanya harus dilakukan selaras dengan etika-etika dan nilai ketuhanan.
2. Jika dilihat dari metode penafsiran (*manhaj al-tafsīr*), maka al-Qusyairi dapat diklasifikasikan kepada *ijmālī*. Jika dilihat dari corak penafsiran (*lawn al-tafsīr*), maka al-Qusyairi lebih condong kepada corak sufi (*lawn as-ṣufī*). Jika ditinjau dari sumber penafsiran (*maṣādir al-tafsīr*), maka al-Qusyairi lebih dominan kepada *bil isyārī* dengan tetap menggunakan *bi al-*

ma'tsūr dan *bi al-ro'yi*. Dengan kata lain, pembacaan al-Qusyairi ini menggunakan epistemologi *'irfānī* yang berlandaskan pada epistemologi *bayānī*.

3. Signifikansi penafsiran ayat-ayat jihad dalam *Laṭā'if al-Isyārāt* dapat dilihat dari aspek metode dan substansi. Dari aspek metode, pemaknaan al-Qusyairi menjadi penting karena telah menawarkan model pemaknaan yang terbuka, kontekstual, komprehensif, dan tidak dangkal. Pemaknaan demikian lebih memungkinkan untuk menerima perubahan sosial dan apresiatif terhadap keragaman, sehingga lebih relevan bagi pergaulan global. Dari sisi substansi, pemaknaan al-Qusyairi terhadap ayat-ayat jihad memperlihatkan konsistensinya dalam memperjuangkan nilai-nilai Islam bukan formalitas saja. Terkait persoalan jihad, al-Qusyairi tampak konsisten mengusung nilai-nilai normatif jihad. Namun konsistensi ini justru menegaskan bahwa jihad bukanlah sesuatu yang bersifat revolusioner dan radikal. Pemaknaan demikian penting untuk memberitahukan pada masyarakat bahwa jihad itu tidak semata bermakna perang dan kekerasan.

B. Saran-Saran

1. Gagasan tentang deradikalisasi penafsiran ayat jihad dalam perspektif sufi perlu mendapat perhatian tersendiri. Deradikalisasi pemahaman al-Qur'an ini bertujuan membaca ayat marah dengan ramah, sehingga menghasilkan produk

tafsir layak dikonsumsi di tengah-tengah maraknya aksi kekerasan agama.

2. Pembacaan sufi ini merupakan salah satu apresiasi keragaman pendekatan dalam studi al-Qur'an. Pembacaan al-Quran tidak terbatas epistemologi *bayānī* saja, tetapi juga *burhānī* dan *'irfānī*. Dengan sikap ini, maka dapat menumbuhkan kearifan, moderat, toleran dan terbuka terhadap berbagai pembacaan al-Quran. Sehingga, tidak mudah menyalahkan penafsiran kelompok lain serta mengklaim keabsahan penafsiran kelompok tertentu. Namun, perlu pembacaan yang kritis dan hati-hati terhadap produk sufi ini, sehingga dapat dibedakan antara penafsiran sufi yang memenuhi persyaratan dan produk tafsir sufi yang tidak memenuhi persyaratan sehingga menimbulkan kesan negatif.
3. Melihat signifikansi tafsir sufi ini, maka perlu dilakukan penelitian lebih lanjut tentang tafsir sufi. Selain al-Qusyairi, masih banyak karya-karya tafsir sufi, baik luar negeri maupun tafsir Nusantara sendiri, yang belum dikaji secara mendalam. Hal ini sebagai salah satu usaha untuk mengimplementasikan penafsiran damai. Selain itu, pendekatan kaum sufi sangat populer dalam tradisi pemikiran Islam, sehingga mudah diterima sebagai salah satu pendekatan dalam studi Islam, terutama studi teks al-Qur'an.

C. Penutup

Tiada kata yang layak kami ucapkan selain rasa syukur yang tiada terbatas kepada Allah SWT atas berkah rahmat dan ilmu yang telah dianugerahkan kepada hamba-Nya sehingga dapat menyelesaikan tugas akhir jenjang S2 berupa penulisan tesis ini. Dari semua kajian diatas merupakan sekelumit pembahasan tentang ayat tersebut, masih banyak peluang pengkajian bagi peneliti-peneliti lain yang fokus pada kajian tersebut.

Dengan penuh kesadaran, penyusun mengakui banyaknya kekurangan dan kelemahan yang terdapat dalam tesis ini. Oleh karenanya, masukan, kritik, dan upaya perbaikan selalu diharapkan demi kesempurnaan tesis ini. Akhir kata, hanya kepada Allah tempat kembali dan semoga ridha-Nya tetap memayungi langkah hidup kita. *Amin.*

DAFTAR PUSTAKA

‘Abd. Al- Baqiy, Muhammad Fuad, *al-Mu’jam al- Mufahras li Alfāz al-Quran al- Karīm*, (Beirut: Dār al- Fikr 1992).

Abd Najar, Amal Musthafa, *Al- Tafsīr wa al- Mufasssīrūn*, dalam buku *Al-Mausu’ah Al-Qur`āniyah Al-Mutakhaṣṣah*, (Kairo: Badan Kementrian Wakaf Mesir, 2002).

Abdul Hayy bin Ahmad, *Syadzarāt al-Dzahāb*, Beirut: Dār al-Nasyr.

Abdullah, Amin, “*al-Ta’wil al-‘Ilm: Ke Arah Perubahan Paradigma Penafsiran Kitab Suci*” dalam *Al-Jami’ah*, Vol. 39 Number 2 July-Desember 2001.

_____, dalam pengantar Tholhatul Choir dkk, *Islam dalam berbagai Pembacaan Kontemporer*, Pustaka Pelajar Yogyakarta.

Abu al-Husain Ahmad ibn Faris ibn Zakariya, *Mu’jam Maqāyis al-Lughah*, (Beirut: Dār al Fikr, 1994).

Abu Zaid, Nashr Hamid, *Falsafat al-Ta’wīl: Dirāsah fi Ta’wīl al-Quran ‘Inda Ibn al-‘Arabi*, (Beirut: Markāz al-Tsaqāfah al-‘Arabi, 1996).

_____, *Mafhūm al-Naṣ: Dirāsah fi ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Beirut: Markāz al-Tsaqafi al-‘Arabi, 2014).

_____, *Tektualitas al-Qur’an: Kritik terhadap Ulumul Qur’an*, terj, Khoiron Nahdliyyin, Yogyakarta: LkiS.

Ahmad, *Musnad Ahmad Bin Ḥanbāl*, (Mesir: Dār al-Ma’ārif, t.th).

Al- Zarqani, *Manāhil al- ‘Irfān*, (Beirut: Dār al-Fikr).

Al-Ak, Abdurrahman, *Ushūl al-Tafsīr wa Qawā’iduhu*, (Beirut: Dār al-Nafā’is).

- Al-Alusi, *Rūh al-Ma'āni*, (Beirut: Dār Ihyā' al-Turāṭ al-Arabi).
- Al-Bukhari, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīh*, (Beirut: Dar Tauq al-Najah, 1422 H).
- Al-Darini, Fathi, *Dirāsāt wa Buhūt fī al-Fikr al-Islāmi al-Ma'āšir*, vol. I, (Suriah: Dār Qutaibah, 1988).
- Al-Dawudī, Muhammad bin Ahmad, *Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn*, vol. I, (Beirut: Dār al-Kutūb al-Ilmiyyah).
- Al-Dzahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, (Beirut: Dār al-Ma'rifah).
- Suryadilaga, Alfatih, *Miftāhus Ṣūfi*, (Jogjakarta: Teras, 2008), cet. I.
- Algar, Hamid, *Principles at Sufisme* (Berkeley: Mizan Press, 1990).
- Al-Ghazali, *Ihyā' Ulūm al-Dīn*, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th).
- Al-Haitsami, *Mu'jam al-Zawā'id*, (Beirut: Dār al-Fikr, t.th).
- Al-Hakim al-Naisaburi, *al-Mustadrak 'ala al-Shaḥīhain*, (Beirut: Dār al-Kutub).
- Al-Isfahani, Al-Raghib, *Mu'jam Mufradāt Al-Fāzh Al-Quran*, (Beirut: Dār al- Fikr 1992).
- Al-Jabiri, Abid, *Bunyah al-Aql al-Arabi*,(Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991).
- Al-Jahiz, *al-Bayān wa al-Tabyīn*, (Kairo: Maṭba'ah Harun).
- Al-Jurjani, *Al-Ta'rifāt*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabi, 1405).
- Al-Malibari, Zainuddin, *Fath al-Mu'īn* (Beirut: Dār Ibn Hazm, 2004).
- Al-Qardhawi, *al-Ṣaḥwah al-Islāmiyyah Baina al-Juhūd wa al-Taṭarruf* (Kairo: Bank at-Taqwa, 1989).

_____, *Fiqh al-Jihād: Dirāsah Muqāranah li Ahkāmih wa Falsāfatih fī Ḍaui al-Qurʿān wa as-Sunnah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2009).

_____, *Zāhirah al-Guluw fī Takfīr*, Mesir: Maktabah Wahbiyyah, 1990.

Al-Qaththan, Manna, *Mabāhis fī ʿUlūm al-Qurʿān*, (Riyadh: Mansyūrat al-ʿAshru al-Hadīṭ, 1990), cet 3.

Al-Qusyairi, *Al-Risālah al-Qusyairiyah*, (Kairo: Dār al-Maʿārif, t.th).

_____, *Laṭāif al-Isyārāt*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2000).

_____, *Risālah al-Qusyairiyyah*, (Kairo: Dār al-Maʿārif, t.th).

Al-Razi, Fakhruddin, *Mafātih al-Gaib*, (Beirut: Dār al-Fikr, 2004).

Al-Rumiy, Fahd bin Abdrhman, *Ittijāhāt al-Tafsīr*, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1997), juz 1.

Al-Samarqandi, *Baḥr al-ʿUlūm*, (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿArābiyyah).

Al-Shabuni, *Mukhtaṣar Tafsīr Ibn Kaṭīr*, (Beirut: Dār al-Qurʿān al-Karīm), h. 96.

_____, *Rawāiʿ al-Bayān, Tafsīr Āyāt al-Ahkām min Al-Quran*, (Beirut: ʿAlam Al-Kitab, 1986).

Al-Subkiy, *Ṭabaqāt al-Syafiʿiyah al-Kubro*, (Beirut: Dar al-Nasyr).

Al-Suyuthi, *al-Itqān Fi ʿUlum al-Quran*, (Beirut: Dār al-Fikr).

_____, *Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn*, (Kairo: Maktabah Wahbah).

_____, *at-Taḥbīr fī ʿIlm at-Tafsīr*, (Qatar: Dar al-Hadits).

- Al-Syathibiy, *al-Muwāfaqāt*, (Beirut: Dār al-Ma'rifah).
- Al-Thabrani, *al-Mu'jām al-Kabīr*, (Beirut: Maktabah al-Ulūm wa al-Hikām, t.th).
- Al-Tustury, Sahl, *Tafsīr al-Tustūrī*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah).
- Al-Zarkasyi, *Al-Burhān fī Ulūm Al-Qur'ān*, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1391).
- Al-Zuhailiy, *Tafsīr al-Munīr*, (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, 1998).
- Armstrong, Karen, *Berperang Demi Tuhan, Fundamentalisme dalam Islam, Kristen dan Yahudi*, T. Hermaya, (Bandung : Mizan Media Utama, 2001).
- Atjeh, Aboebakar, *Pengantar Sejarah Sufi & Tasawwuf* (Solo: CV.Ramadhani : 1984), cet.2.
- Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama timur tengah dan kep. Nusantara abad XVII dan XVIII M.*
- Baidan, Nasruddin, *Metodologi Penafsiran Al-Quran* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar; 2000) Cet. II.
- Baidhawiy, Zakiyudin, *Konsep Jihad dan Mujahid Damai*, (Jakarta: Kemenag RI, 2012).
- Bakker, Anton dan Achmad Charis Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta, Kanisius, 1990.
- Basyuni, Ibrahim, pengantar *Laṭāif al-Isyārat* oleh Al-Qusyairi, (Mesir: al-Hayyah al-Misriyyah al-Āmmah li al-Kitāb, 1971).
- Binder, Leonard, *Islamic Liberalism; A Critique of Development Ideologies*, (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988).

E. Marty, Martin, "What is Fundamentalism? A Theological Perspective," dalam Hans Kung dan Jurgen Moltmann (eds.) *Fundamentalism as a Ecumeunical Challenge*, (London: Mac Millan, 1992).

Engineer, Asghar Ali, *Islam and Doctrines of Peace and Non-Violence*, dalam Jurnal Internasional "Thyā 'Ulūmuddin" PPs IAIN Walisongo, vol. 3, Semarang: Walisongo Press, 2001.

Faris, Salman, *Tafsir Esoteris: Studi Pemikiran Nashr Hamid Abu Zayd tentang Penggunaan Ta'wil dalam Tafsir Esoteris*, Dialog, 35, no.1, Juni 2012.

Ibn al-Qayyim, *At-Tibyān fī Aqsām al-Qur'ān*, (Beirut: Dār al-Ma'rifah).

_____, *I'lām al-Muwāqī'īn an Rabb al-'Ālamīn*, vol. I, (Beirut: Dar al-Jail, t.th).

_____, *Madārij al-Salikīn*, vol. II (Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabi, 1972).

_____, *Talbīs Iblīs*, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi.

Ibnu Hajar, *Fath al-Bāri*, (Beirut: Dār al-Fikr, t.th).

Ibnu Hibban, *Shahih ibnu Hibban*, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1993).

Ibnu Katsir, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, vol 2, (Kairo: Dar al-Hadīṣ, 1992).

_____, *Tafsīr al-Qur'an al-'Azhīm*, vol 2, (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, 1998).

Ibnu Mandzur, *Lisān al-'Arab*, (Beirut: Dār al – Lisān 'Arab, t.th).

Ibnu Taimiyah, *Fiqh al-Taṣawwuf*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1993).

_____, *al-Furqān Baina Auliya' Rahmān wa Auliya' al-Syaifān*, (Beirut: al-Maktāb al-Islāmi).

_____, *Majmū' Fatāwā*, (Riyadh: Maṭābi' al-Riyād).

_____, *Majmū' Rasāil wa al-Rasāil*, (Kairo: Maktabah al-Mannarah).

_____, *Muqaddimat Uṣūl al-Tafsīr*, (Kuwait: Dar al-Qur'an al-Karim).

K. Hitti, Philip, *History of The Arabs*, 10 edition, terj, R. Cecep Lukman dan Dedi Slamet Riyadi, (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2014).

Khalifah, Ḥaji, *Kasy al-Zunūn*, Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabiyy.

Khamdan, Muh, *Rethinking Deradikalisasi: Konstruksi Bina Damai Penanganan Terorisme*, ADDIN, Vol. 9, No. 1, Februari 2015

Lewis, Bernard, *The Crisis of Islam; Holy War and Unholy War*, (New York: Modern Library, 2003).

Machasin, *Sumbangan Hermeneutika Terhadap ilmu Tafsir*, dalam Jurnal Studi Agama dan Demokrasi Surabaya bekerjasama dengan The Asia Foundation, edisi no.14, vol. V, 2003.

Madras, Abdul Karim, *Mawāhib al-Rahmān fī Tafsīr al-Qur'ān*, (Beirut: Muassasah al-Tārikh al-Islāmi, vol. V.

Mahfud, Louis, *al- Munjid fī al- Lughah.*(Cet. XVIII, Beirut: Dār al-Maghrib, 1984).

Mahmud, Abdul Halim, Pengantar *Risālah al-Qusyairiyyah*, Mesir: Dār al-Sya'b, 1989.

Moleong, Lexy J, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2007).

- Mouniruzzaman, *Jihad and Terorisme*, dalam *Journal of Religion and Society*, vol. 10, 2008.
- Muhadjir, Noeng, *Metode Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1998).
- Munir, Abdul, *Penafsiran Imam Qusyairi dalam Laḥāif al-Isyārat (Studi tentang Metode Penafsiran dan Aplikasinya)*, disertasi IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2009.
- Muqsiṭh, Abdul, *Corak Pemikiran Tasawuf al-Junaid* (Jakarta: PPs IAIN Syarif Hidayatullah 1998).
- _____, *Perspektif al-Quran Tentang Pluralitas Umat Beragama*, Disertasi, (Jakarta: Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2007).
- Muri, Mahmud, *Ārā' al-Qusyairi al-Kalāmiyyah wa al-Ṣufiyyah*, Jami'ah Umm al-Qura.
- Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, (Beirut: Dār al-Jail, t.th).
- Nasr, Sayyed Hossein (dkk), *Warisan Sufi “ Sufisme Persia Klasik dari Permulaan Hingga Rumi (700-1300)”*, terj. Gafna Raizha Wahyudi (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2002).
- Nasution, Harun, *Filsafat dan Mitisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1999).
- Priyambodo, Utomo, “Rentetan Bom Bunuh Diri di Indonesia”, diakses 15 Juni 2017, <https://kumparan.com/utomo-priyambodo/rentetan-bom-bunuh-diri-di-indonesia>.
- Rahman, Fazlur, *Islam*, (Chicago and London: University of Chicago Press, 1979).
- Ridha, Rasyid, *Tafsīr al-Manār*, (Mesir: Maṭba'ah al-Manār, 1349).

- Rokhmad, Abu, *Radikalisme Islam dan Upaya Deradikalisasi Paham Islam Radikal dalam Pembelajaran PAI pada Sekolah Menengah Umum di Kota Semarang*, Semarang: Walisongo Press, 2011.
- Sabiq, Sayyid, *Fiqh al-Sunnah*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1983).
- Shihab, Quraish, *Wawasan al-Quran*, Bandung: Mizan, 1996.
- Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat*, (Jakarta: Rajawali, 1996).
- Syukur, Amin dan Masyharuddin, *Intelektualisme Tasawuf (Studi Intelektualisme tasawuf al-Ghazali)*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002).
- _____, *Intelektualisme Tasawuf*, (Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2002).
- Taufiq, Imam, *Al-Quran Bukan Kitab Teror*, (Bandung: Mizan Media Utama).
- Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: PT. Balai Pustaka).
- Umar, Nasaruddin, *Deradikalisasi Pemahaman al-Qur'an dan Hadis*, (Jakarta: PT. Elex Media Komputindo).
- Wahid, Abdurrahman, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*, Jakarta: The Wahid Institute.
- Zuhdi, Harfin, *Fundamentalisme dan Upaya Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis*, RELIGIA Vol. 13, No. 1, April 2010.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

A. Identitas Diri

1. Nama Lengkap : M. Minanur Rohman
2. Tempat & Tgl. Lahir : Batang, 15 September 1993
3. Alamat Rumah : Desa Banjiran RT 06/RW 01
Kecamatan Warungasem
Kabupaten Batang

B. Riwayat Pendidikan

1. Pendidikan Formal

- a. Madrasah Ibtidaiyah Wahid Hasyim Warungasem
- b. Madrasah Tsanawiyah Wahid Hasyim Warungasem
- c. Madrasah Aliyah Keagamaan (MAK) Simbang Kulon, Buaran, Pekalongan
- d. S1 Tafsir Hadis Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Walisongo Semarang.

2. Pendidikan Non Formal

- a. Ma'had Takhassush Simbang Kulon, Buaran, Pekalongan
- b. Pondok Pesantren Madrasatul Quran al-Aziziyah, Beringin, Semarang.

C. Prestasi

1. Finalis AKSI (Akademi Syi'ar Indonesia) Indosiar
2. Peringkat III Tilawah tingkat Provinsi
3. Peringkat II Tartil tingkat Provinsi
4. Prestasi Tahfiz al-Qur'an

