



AL-MUSYTARAK AL-LAFDZY MENDEKONSTRUKSI ARGUMEN TAFSIR TEKSTUAL

Luqman

STID Al-Hikmah Jakarta, Indonesia
ajluqman@gmail.com

الملاخص

الدليل الوحيد الذي يهده حجج النصية هو قواعد الن. وصر نفسه، وهي قواعد المشترك اللفظي التي قد وضعت مبادئها منذ العصر الأول. وما هذه القاعدة؟ كيف يمكن لهذه القاعدة أن تقدم الفهم النصي. للإجابة على هذه الأسئلة أجريت دراسة استخدمت أساليب و صفة نوعية من خلال وصف البيانات المستقاة من الكتب المعتمدة في الموضوع ومن ثم استخلاص استنتاجات عام. نتائج هذه الدراسة تثبت إن قواعد المشترك اللفظي قامت بتحليل معنى النصوص الدينية بشكل شامل. ذلك من خلال فهم معاني النصوص من جذور اللغة بشكل كلي، كلمة واحدة لها معاني متعددة و تتكرر في كثير من المقف التي لها معاني مختلفة. هذه الدراسة جزء من جهد الكاتب لإعادة بناء التفكير النصي باستخدام الأدوات والأدلة التي يستخدمونها.

Abstrak

Salah satu yang dapat mendekonstruksi argumen tekstual adalah kaidah-kaidah teks juga, di antaranya kaidah *al-musytarak al-lafdzi* yang sejak generasi awal para mufassir telah meletakkan fondasi dasarnya. Seperti apakah kaidah *al-musytarak al-lafdzi* ini?. Bagaimana kaidah ini dapat mendekonstruksi paham tekstual ini? Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan ini dilakukan kajian yang menggunakan metode kualitatif deskriptif dengan cara mamaparkan data yang berasal dari kajian pustaka kemudian ditarik kesimpulan umum. Hasil kajian ini membuktikan kaidah *al-musytarak al-lafdzi* dapat menganalisa makna teks agama secara komprehensif. Yaitu dengan memahami makna *lafadz* dari akar bahasa secara holistik, satu kata memiliki makna ganda, terulang di banyak posisi yang memiliki arti yang berbeda-beda, menggambarkan sebuah makna teks secara komprehensif dan integral. Kajian ini bagian dari upaya dekonstruksi pemikiran tekstualis dengan menggunakan instrumen yang mereka gunakan.

Keywords: radikalisme Islam, tekstual, *al-musytarak al-lafdzi*, jihad.

Pendahuluan

Paham ekstrimisme keagamaan merupakan fenomena masa klasik hingga kini. Salah satu faktor lahirnya ekstrimisme pemahaman keagamaan adalah adanya tekstualitas dalam memahami ajaran-ajaran agama. Argumen utama paham ini adalah literal tekstual dalam memahami teks-teks keagamaan.¹

Menurut Syaikh Yusuf al-Qaradhawi, faktor utama munculnya ekstrimisme dalam beragama adalah kurangnya pemahaman yang benar dan mendalam atas esensi ajaran agama Islam itu sendiri dan pemahaman literal atas teks-teks agama.² Banyak muncul kelompok-kelompok yang memahami al-Qur'an dan sunnah secara tekstual literal, tidak memperhatikan argumen lain selain *dzahir* teks, menolak mentah-mentah peran rasionalitas sebagai argumen yang sah dalam pengambilan keputusan hukum syariat. Penafsiran harfiah ini banyak menimbulkan pemahaman yang salah fatal, menjustifikasi dan mengkafirkan sesama umat Islam.³

Kelompok ini terjerat pada pemahaman yang sempit, interpretasinya terhadap ayat al-Qur'an cenderung parsial dan tidak menyentuh nilai-nilai universal yang tersirat dalam syariat Islam. al-Syāthiby berpendapat, ekstrimis (*tatharruf*) dalam pemahaman keagamaan berkaitan dengan teks suci, menafsirkan secara literal tekstual, terjebak pada kubang sempit yang bertentangan dengan karakteristik prinsip *maqāshid al-syarīah*, mempersulit dan mempersempit diri dan orang lain, membebani diri dengan makna tekstual literal yang hakikatnya bukan syariat Islam.⁴

Pada dasarnya, prinsip pemahaman teks secara *dzahir* adalah karakteristik generasi awal umat Islam. Kemudian pada abad ketiga baru muncul sebuah gerakan pemikiran yang hanya mencukupkan diri pada teks, mencampakkan qiyas sehingga dikenal dengan madzhab dzahiri yang membangun pemahaman

¹Mansur, "Dekonstruksi Paham Keagamaan Islam Radikal", dalam *Inright: Jurnal Agama dan Hak Asasi Manusia*, Vol.5, No.1, November 2015.

²Yusuf al-Qaradhawi, *as-Sahwah al-Islāmiyyah bayna al-Juhūd wa at-Taṭarruf*, Cet. Ke-1 (Kairo: Dār asy-Syurūq, 2001), 51-57.

³Kelompok radikal menjadikan teks-teks ayat tertentu untuk mengkafirkan pemerintah dan melakukan tindakan kekerasan dan terorisme.

⁴Ibrahim bin Musa al-Syātiby, *al-Muwāfaqāt*, Vol. 2 (Kairo: Dār Inu 'Affān, 1997), 89.

agamanya pada dzahir teks saja.⁵ *Dzahiri*, sebuah sekte sebagai pemantik awal munculnya pemahaman tekstual ini. Mengurung diri pada pemahaman tekstual, menolak mentah-mentah konteks yang melatar belakangi munculnya teks. Menolak peran rasional dalam memahami sebuah teks al-Qur'an dan hadits. Mencukupkan teks saja dan meletakkan *ta'wil* di belakang punggung mereka, seperti yang dituturkan oleh al-Qardhāwi dalam *al-shahwah Islāmiyyah*.⁶

Metode ini mewarisi pemahaman Islam yang kaku, jumud, dan destruktif, seperti munculnya banyak sekte syiah yang melaknat dan mengkafirkan banyak sahabat Nabi, termasuk kedua sahabat Nabi SAW Abu Bakar dan Umar RA. Pemikiran khowarij yang menjadi inspirasi ekstrimis mengkafirkan pemerintah yang tidak berhukum dengan hukum Allah. Kelompok yang mengklaim dirinya salafi, ringan melemparkan tuduhan-tuduhan keji pada saudaranya akibat sempitnya pemahaman tekstualnya.

Prinsip argumen tekstualis adalah berpegang pada *dzahir* teks, makna leksikal kalimat yang difahami sesuai *siyāq* nya. Hanya saja, mengisolasi diri pada satu makna dan menolak makna lain. Para mufassir sejak generasi awal sebenarnya sudah melakukan tindakan prefentif agar umat tidak gagal paham dalam memahami teks, dengan menyusun banyak kitab yang mendeskripsikan setiap mufrodāt al-Qur'an dan hadits dengan komprehensif. Di antaranya pembahasan kalimat *musytarak*, satu kata banyak terulang dan memiliki arti yang berbeda-beda sesuai konteks dan *siyāq* ayat. Setiap *mufrodāt* ayat memiliki arti spesifik yang tidak bisa disamakan dengan yang lain.⁷ Berdasar konsepsi ini, penulis tertarik meneliti lebih dalam bagaimana *al-musytarak al-lafdzi* mampu mendekonstruksi argumen kaum tekstualis, merobohkan bangunan yang mereka bangun dengan instrumen yang mereka gunakan.

⁵Badriyah binti 'Athiyah, *Āro' bin Hazm al-Dzahiri* (Makkah: Jāmi'ah Ummu al-Quro, 1423), 80.

⁶Yusuf al-Qardhāwi, *al-Shahwah al-Islamiyyah*, Cet. 3 (Qatar: Kitab al-Ummah, t.t), 63.

⁷Nur al-Dīn al-Munjid, *al-Musytarak al-Lafdzi fī al-Qur'an al-Karīm*, Cet. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1999), 82.

Term *al-Musytarak al-Lafdzy*

Al-Musytarak al-Lafdzy dalam ilmu al-qur'an termasuk pembahasan ilmu tafsir mufrodāt. Dalam *al-Itqān*, Al-Suyūṭi menyebutkan histori awal mula penulisan ilmu mufrodāt al-Qur'an bermula sepeninggal Nabi SAW., Ibnu Abbas duduk di samping ka'bah untuk menjawab pertanyaan para sahabat yang mengalami kesulitan berkenaan dengan al-Qur'an.⁸

Menurut Al-Aṣfahāni menguasai *mufrodāt* al-Qur'an merupakan kemampuan dasar bagi setiap yang ingin menyelaminya, sebagai ilmu dasar bagi ulama dan setiap muslim awam sekalipun.⁹ Senada dengan penadapat Abu Bakar Muhammad bin Ṭoyyib dalam bukunya *I'jāz al-Qur'an* bahwa suatu keharusan bagi yang ingin menyelami rahasia teks al-Qur'an dan menyingkap tabirnya memulainya dari ilmu mufrodāt al-Qur'an ini, sebagai fonadsi ilmu-ilmu syariat yang akan dibangun di atasnya.¹⁰ Imam Shafi'i juga mengingatkan akan pentingnya menguasai mufrodāt al-Qur'an ini dalam kitabnya *al-Risālah*, bahwa bahasa Arab adalah perangkat dasar yang tidak bisa dipisahkan dari al-Qur'an.¹¹

Al-Musytarak al-lafdzi termasuk salah satu metode penulisan tafsir mufrodāt al-Qur'an, yaitu sebuah metode yang menjelaskan arti setiap kata dalam al-Qur'an dari sisi bahasa, mendeskripsikan makna satu kata dengan makna yang luas dan komprehensif. Satu kata banyak terulang dalam al-Qur'an dengan berbagai derifatnya, memiliki arti dan maksud yang berbeda-beda sesuai dengan *siyāq al-jumlah* dan konteks teks tersebut.¹²

⁸Lihat al-Suyūṭi, Jalālu al-Dīn, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2012), 6.

⁹Al-Raghib al-Aṣfahānī mengatakan dalam muqodimah bukunya bahwa mufrodāt al-Qur'an adalah keniscayaan bagi setiap muslim yang ingin memahami kitab sucinya dan sarat utama untuk para ulama yang ingin menguasai ilmu syari'at, karena mufrodāt al-Qur'an adalah inti dari bahasa Arab. Lihat Rāghib al-Aṣfahānī, *Mufrodāt al-fāḍ al-Qur'an* (Damaskus: Dār al-Qolam, 2010), 55.

¹⁰Muhammad bin al-Ṭoyyib, *I'jāz al-Qur'an* (Kairo: Dār al-Ma'arif, t.th), 277.

¹¹Karakteristik bahasa Arab dibandingkan dengan bahasa selainnya adalah Allah mempersiapkannya sebagai bahasa al-Qur'an, bahwa bahasa Arab sangat kaya dan luas dibanding dengan bahasa yang lain, kaya akan perbedaan penadapat di dalamnya dan banyak derivasinya. Baca Imam Syāfi'i, *al-Risālah, sharah Ahmad Shākir* (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th), 42.

¹²Abdul al-'Alī Salim, Disarikan dari *Ghorib al-Qur'an fī ashri al-Rosūl wa al-Ṣohabah wa al-Tābi'in* (Muassasah al-Risalah, 1417 H.), 14.

Ilmu ini sebagai standarisasi kedalaman ilmu seorang *mufassir*, memahami satu masalah dari berbagai sisi. Keagungan mukjizat bahasa al-Qur'an dapat terproyeksikan dari disiplin ilmu ini, satu kata memiliki banyak arti dan maksud yang berbeda-beda, satu lafadz mengandung dua puluh makna bahkan lebih, mukjizat yang tidak mungkin dimiliki oleh seorang manusia, seperti dalam sebuah riwayat dari Abu Darda' "Seseorang tidak akan menjadi seorang faqih sebelum menguasai disiplin ilmu ini, *al-musyarak al-lafdzi*, satu kata dalam al-Qur'an memiliki banyak sisi makna.

Dalam ilmu al-Qur'an, *al-musyarak al-lafdzi* dikenal dengan terminologi *al-wujūh wa al-nadzāir*, termasuk salah satu cabang ilmu tafsir, artinya satu kata dalam al-Qur'an diulang dalam banyak tempat, memiliki satu akar dan harakat yang sama, tetapi setiap ayat berbeda maksud dan maknanya, berbeda arti dan isi kandungannya, lafadznya dari satu akar tetapi makna dan tafsirannya berbeda beda. *Al-musyarak al-lafdzi* sangat urgen dalam ilmu tafsir, kedudukannya laksana teropong bagi mufassir agar lebih jeli dalam memahami sebuah teks, tidak terjebak pada makna sempit tekstual. Membantu dalam memahami sebuah ayat, menganalisa berbagai makna yang terkandung, menguasai satu kata dalam al-Qur'an memiliki *word view* yang luas terhadap banyak masalah dalam al-Qur'an.¹³

Berdasar pada konsepsi ini, *al-musyarak al-lafdzi* adalah sebuah perangkat yang harus dimiliki oleh seorang yang ingin menggeluti tafsir, khususnya makna teks ayat dan hadits, agar terhindar dari jebakan tekstual literal yang mengurung pada pemahaman sempit dan parsial. Menjelaskan dengan komprehensif makna yang terkandung sebuah teks, menggambarkan makna yang benar dan jelas sesuai yang diinginkan oleh sebuah teks. Metode ini merupakan pisau tertajam dalam menganalisa dan memaknai sebuah teks, karena merobohkan argumen tekstualis dengan menggunakan instrumen yang mereka gunakan, mendekonstruksi argumen yang dibangun oleh kaum tekstualis *Dzhahiri*, *Khowārij*, klasik maupun kontemporer yang terinspirasi dari argumentasi mereka.

¹³Nuruddin al-Munjid, *al-Isytirak al-Lafdzy fi 'ulum al-Qur'an* (Libanon: Dār al-Fikr al-Mu'ashir), 83.

Problematika Tafsir Tekstual

Tekstual berakar dari kata benda bahasa Inggris “*text*”, artinya isi, bunyi, dan gambar-gambar dalam sebuah buku, ditinjau dari sisi etimologi.¹⁴ Adapun secara terminologi, pemahaman tekstual adalah sebuah pemahaman yang berorientasi pada teks dalam dirinya.¹⁵ Sebuah kecenderungan sebagian umat Islam dalam menafsirkan teks al-Qur’an dan hadits yang hanya berdasar pada teks secara lahiriyah, kelompok ini disebut dengan tekstualis skriptuaralis. Pemahaman ini mendoktrinasi diri semakin harfiyah penafsiran seorang mufasir maka penafsirannya semakin mendekati kebenaran, karena al-Qur’an diturunkan berupa huruf dan aksara.

Pemahaman tekstual ini kemudian mengarah pada sebuah metode penafsiran bahkan berevolusi menjadi madzhab yang mengisolasi diri pada dzahir teks yang dikenal dengan *dzāhiri*. Menurut al-Qardāwī kelompok ini disebut dengan *madrasah ḍāhiriyyah*. Yaitu aliran madzhab yang lebih mengedepankan teks-teks partikular, memahaminya dengan tekstual, literal dan tidak menerima peran rasionalitas seperti *qiyās* dalam mengambil *istimbat* hukum. Terkadang tidak relevan dengan prinsip utama diturunkannya syariat Islam, (*maqāshid syarī’ah*). Tidak mengakomodir adanya *ta’lil* (alasan disyariatkannya hukum), hikmah atau maksud, dan juga *qiyās* (analogi) di dalam hukum.¹⁶

Prinsip dasar tafsir tekstual adalah al-Qur’an secara verbal tekstual merupakan firman Allah yang relevan pada setiap jaman dan tempat (*shālih likulli zamān wa makān*). Ayat-ayat harus difahami dengan pendekatan lahiriyah, tekstual, harfiyah, menurut makna aslinya berbahasa Arab untuk menghindari distorsi makna. Al-Qur’an diyakini sebagai sumber kebenaran utama yang bersifat mutlak serta mengandung perangkat hukum dan syariat yang telah baku.

¹⁴Echols, John M., & Hasan Shadily, *Kamus Bahasa Inggris-Indonesia* (Jakarta: Gramedia, 1989), 584.

¹⁵Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika Hingga Ideologi*, Cet. 1 (Jakarta: Teraju, 2003), 248.

¹⁶Yusuf al-Qardhāwī, *al-Shahwah al-Islamiyyah baina al-Juhūd wa al-Jumūd*, Cet. 1 (Katar: Kitab al-Ummah, t.t), 23.

Kaidah yang dijadikan rujukan aktivitas penafsirannya adalah (*al-i'brotu bi 'umum al-alfdz la bikhusus al-sabab*) kesimpulan hukum berdasar pada universalitas teks, bukan pada partikularitas sebab. Parameter kebenaran tafsirnya bermuara pada tataran tekstual, pemahaman makna teks seperti yang terkandung dalam teks itu sendiri, sedangkan *ta'wil* yang bertentangan dengan teks dianggap berlawanan dengan teks yang harus dihindari.¹⁷

Pemahaman literal ini memiliki akar historis dari jaman klasik, embrio lahirnya tafsir yang cenderung pada paham tekstual ini sebenarnya sejak generasi awal. Munculnya sekte dzahiri sebagai pionir pemikiran ini, gerakan pemikiran inilah yang disinyalir sebagai pemicu munculnya penyimpangan penafsiran skriptual ini. Pada abad ketiga hijriyah lahir seorang pencetus dzahiri yang bernama Dawud bin Ali al-Ashfahani al-Baghdady. Ia dikenal kuat berpegang pada prinsip lahiriyah dalam memahami teks, tekstual dan literal, mengingkari prinsip *qiyās shahīh* (analogi yang dibenarkan), jumud dan perpegang pada dzahir nash.¹⁸ Menurut madzhab dzahiri, *dzāhir al-nash* adalah lafadz al-Qur'an dan sunan yang digunakan sebagai argumen hukum syariat, difahami secara literal pada dirinya.¹⁹ Madzhab ini memberikan syarat ketat untuk keluar dari *nash dzāhir* (tekstual), harus bersandar pada argumen yang kuat (*burhān*) dari teks al-Qur'an, hadits atau *ijmā' sharīh* yang di riwayatkan dari Nabi SAW. Dan yang dimaksud dengan *ijmā' sharīh* adalah ijma' para sahabat Nabi saja, bukan yang lainnya, prinsip inilah yang menyebabkan madzhab ini terlalu jumud dan kaku.²⁰

Wajib dibunuhnya semua tawanan musyrik baik tentara, sipil, laki, perempuan, pejabat, rakyat, tua renta, kontributor atau bukan, terkecuali yang memeluk Islam adalah sampel konkrit pemahaman tekstual mazhab dzahiri ini. Pendapat ini berseberangan dengan semua madzhab *jumhūr* Hanafiyah, Mālikiyah, Hanābilah, dan Syāfi'iyah, yang seluruhnya berpendapat haram

¹⁷Syarifudin, *Islam dan Keselamatan dalam al-Qur'an*, disertasi UIN Sunan Kali Jaga, (Yogyakarta:2009), 161.

¹⁸Badriyah binti 'Athiyah, *Āro' bin Hazm al-Dzahiri* (Makkah: Jāmi'ah Ummu al-Quro, 1423), 80.

¹⁹Ali bin Ahmad Ibnu Hazm, *al-Ihkām fī Ushūli al-Ahkām* (Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadidah, 1983), juz 1, 42.

²⁰Nūr al-Dīn al-Khādīmī, *al-Dalīl 'inda al-Dzāhiriyyah* (Kairo, Dār Ibnu Hazm, 2000), 61.

membunuh mereka.²¹ Madzhab Dzahiri berargumen dengan firman Allah QS. at-Taubah [9]:5 (*dan apabila sudah habis bulan-bulan haram itu maka bunuhlah orang-orang musyrikin itu dimana saja kamu jumpai mereka*), dikuatkan dengan sabda Rasulullah SAW. dari sahabat ‘Atiyyah al-Qurodzi ia berkata, pada hari Quraidhah saya dihadapkan depan Rasulullah, yang sudah dewasa (*tumbuh bulu kemaluan*) seluruhnya dibunuh dan yang belum dewasa dibebaskan, dan saya termasuk yang belum dewasa.²² Madzhab ini menyamakan semua tawanan musyrik, tentara, sipil, laki, perempuan, pejabat, rakyat, tua renta, kontributor atau bukan, hanya memebedakan antara yang dewasa dan yang belum, menurut mereka ini pendapat *ijmā’ shahih* seluruh sahabat RA.

Sementara madzhab jumhur mengambil argumen firman Allah QS.al-Baqarah [2]:190, (*Dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu, tetapi jangan melampaui batas, karena sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas*). Menurut Ibnu Abbas RA. ayat ini mengisyaratkan larangan membunuh perempuan, anak-anak, tua renta, dan yang menyerahkan diri. Umar bin Abdul Aziz memberikan catatan pada ayat ini, jangan membunuh orang yang tidak memerangimu, yaitu wanita, anak-anak dan para rahib.²³

Menurut Ibnu Kathīr tindakan melampaui batas seperti melanggar aturan perang dengan membunuh wanita, anak, orang tua renta yang tidak berkontribusi, rahib, merusak tumbuhan, membunuh hewan tanpa mempertimbangkan maslahat.²⁴ Imam Al-Syaukāni menafsirkan ayat ini larangan untuk membunuh anak-anak dan para wanita, alasannya mereka tidak memberi kontribusi langsung, larangan ini dianalogikan juga pada orang tua renta, buta, dan sejenisnya yang tidak lagi dapat memberikan pengaruh.²⁵

²¹Abdullah bin Qudamah al-Maqdisy, *al-Mughny fi Fiqhi al-Imam Ahmad* (Beirūt: Dār al-Fikr, 1405), cet.1, juz 13, 177. Abu Zakariya Yahya al-Nawawi, *al-Minhāj Syarah Shahīh Muslim* (Beirūt: Dār Ihyā’ al-Turāts al-‘Araby, 1392), cet.2, juz 12, 48.

²²Hadits riwayat Ahmad bin Syu’aib al-Nasa’i, *Sunan Nasā’i*, Bab Talak Anak (Halab: Maktab al-Mathbū’āt al-Islāmiyyah, 1986), cet 2, juz 6, 155.

²³Ibnu Jarīr al-Thobary, *Jāmi’ al-Bayan fi Tafsīr āyi al-Qur’an* (Beirūt: Muassasah al-Risālah, 2000), cet.1, juz 2, 196.

²⁴Ibnu Kathīr, *Tafsīr al-Qur’an al-‘Adzīm* (Riyadh: Dār al-Thaibah, 1999), juz 1, 233.

²⁵Muhammad Ali al-Syaukāni, *Fathu al-Qadīr* (Beirūt: Dār Ibnu Kathīr, 1414), juz 3, 220.

Pemahaman tekstual ini juga identik dengan ideologi *takfīr* (mengkafirkan muslim tanpa bukti yang benar) memahami teks ayat al-Qur'an secara literal dan tidak merenungkan arti dan ruh ayat yang lebih mendalam dapat menyebabkan kerancuan dan kontradiksi persepsi.²⁶ Seperti memahami lafadz *sayyi'ah* secara tekstual dan mengartikannya dengan keburukan dosa, firman Allah (*Bukan demikian, yang benar, barangsiapa berbuat dosa dan ia telah diliputi oleh dosanya, mereka itulah pernghuni neraka, mereka kekal di dalamnya*). QS. Al-Baqarah[2]:81

Pemahaman tekstual ayat, bahwa siapa yang berbuat dosa dan maksiat maka terkena ancaman ayat ini, kekal di naraka. Tetapi setelah mendalami dan merenungkan ayat ini, mengkombinasikannya dengan banyak ayat dan disimpulkan, ternyata yang dimaksud dengan *sayyi'ah* dalam ayat ini adalah dosa syirik, bukan dosa-dosa kecil lainnya. Allah menjelaskan dalam ayat lain QS. Nūh [71]:25 (*Disebabkan kesalahan-kesalahan mereka, mereka ditenggelamkan lalu dimasukkan ke neraka*). Yang dimaksud dengan kesalahan ini adalah dosa syirik dan kufur yang tidak diampuni apabila meninggal dalam keadaan demikian. Seperti yang dikatakan oleh Ibnu Jarir al-Thobari bahwa maksud lafadz *khoti'ah* adalah kesalahan dosa syirik dan kufur.²⁷ Ayat ini banyak dijadikan justifikasi kaum tekstualis *takfiri* dengan mengatakan orang yang berbuat maksiat dan dosa besar telah kufur.

Dikuatkan dalam banyak ayat lain Allah mengampuni segala dosa hamba selain dosa menyekutukan-Nya; QS. Al-Nisa' [4]:31 (*Jika kamu menjauhi dosa-dosa besar di antara dosa-dosa yang dilarang kamu mengerjakannya, niscaya Kami hapus kesalahan-kesalahan (dosa-dosa yang kecil) dan Kami masukkan kamu ke tempat yang mulia (surga)*). Dalam ayat lain Allah menyatakan secara tegas bahwa dosa syirik tidak diampuni sementara Allah Maha Pengampun pada hambanya yang melakukan dosa-dosa selainnya. QS. al-Nisa':[4]:48 (*Sesungguhnya Allah tidak akan mengampuni (dosa) karena mempersekutukan-Nya (syirik), dan Dia mengampuni apa (dosa) yang selain (syirik) bagi yang Dia kehendaki*).

²⁶Abdullah bin Muhammad al-Su'ūdi, "al-Fahmu al-Harfi Linnash", *Jurnal al-Jazīrah lishahāfah*, vol. 13228, 18 Dzulhijjah 1429.

²⁷Ibnu Jarir al-Thobari, *Jāmi' al-Bayān fī ta'wīl āyi al-Qur'an* (Kairo: Muassasah al-Risālah, 2000), juz 2, 280.

Contoh hadits Nabi yang difahami secara tekstual adalah hadits yang menyatakan seorang yang menyerang muslim hukumnya telah kafir, keluar dari Islam. Hadits shahih yang diriwayatkan oleh Bukhori “*Memaki seorang muslim hukumnya fasik, dan menyerangnya adalah kafir*”.²⁸ Ketika difahami secara literal, hadits shahih ini seolah hukum seseorang yang menyerang seorang muslim telah kafir *akbar* mengeluarkan dari statusnya seorang muslim. Tetapi yang dimaksud ternyata kufur *ashghar* yang jika terjadi pada diri seorang muslim maka tidak menyebabkan dirinya keluar dari *millah* Islam. Dikuatkan oleh ayat QS.al-Hujurāt [49]:9 (*Dan apabila ada dua golongan orang mukmin berperang, maka damaikanlah antara keduanya. Jika salah satu dari keduanya berbuat zalim terhadap golongan yang lain, maka perangilah golongan yang berbuat zalim itu, sehingga golongan itu kembali kepada perintah Allah. Ayat tetap menyematkan status Muslim pada keduanya walaupun saling berperang dan menumpahkan darah.*)²⁹

Hadits lain menegaskan bahwa “*Jika dua orang mukmin berperang, maka yang membunuh dan yang terbunuh berada di neraka*”.³⁰ Hadits ini tetap menyebut keduanya muslim, walaupun keduanya sangat ingin membunuh saudaranya, maka Abu Bakar bertanya kepada Rasulullah SAW. “wahai Rasul, itu hukuman bagi yang membunuh, bagaimana dengan yang terbunuh, Nabi menjawab “ia juga sangat ingin membunuh saudaranya”. Hadits ini tetap menyebut statusnya seorang muslim betapapun besar dosa yang ia lakukan, membunuh saudaranya dan membinasakannya, betapa membunuh tanpa alasan yang benar adalah dosa besar, menyulut permusuhan, dan mendapat ancaman yang keras, Rasulullah tidak melepaskan predikatnya sebagai seorang muslim.

Lahirnya pemahaman tekstual ini juga dibidani oleh pemikiran *khowarij takfiri* yang mudah menuduh saudaranya telah murtad tanpa argumen yang benar. Menghalalkan darah saudaranya karena berbuat dosa besar, merenggut

²⁸Hadits riwayat Bukhori, *al-Jāmi’ al-Shahīh*, kitab al-Imān bab Khouf al-Mu’min min an Yuhātho ‘Ilmuhu wahuwa lā Yasy’ur (Beirūt: Dār Ibnu Kathīr, 1987), juz 1, 27.

²⁹Ibnu Hajar al-Ashqalāni, *Fathu al-Bārī* (Beirūt: Dār al-Ma’rifah, 1379, juz 11, 512.

³⁰Hadits riwayat Bukhori, *al-Jāmi’ al-Shahīh*, kitab al-Imān bab Khouf al-Mu’min min an Yuhātho ‘Ilmuhu wahuwa lā Yasy’ur, (Beirūt: Dār Ibnu Kathīr, 1987), juz 1, 20.

kehormatannya karena dianggap telah berhukum selain hukum Allah. Klaim mereka sudah tinggal di *dār al-Islam* sementara umat Islam lain masih tinggal di *dār al-harb* yang wajib diperangi. Inilah akar masalah tekstualis, sumber bid'ah dalam agama yang tidak berdasar pada argumen al-Qur'an, hadits, ijma ulama yang benar.³¹

Prinsip utama yang salah kaprah sekte ini masalah berhukum dengan hukum Allah semata, akar masalah penyebab munculnya pemikiran radikal tekstualis sepanjang sejarah. Al-Bahansawi dalam bukunya *al-hukmu wa qadhiyyatu takfir al-muslim* menuliskan bahwa masalah pemikiran radikalisme di banyak negara muslim bermula dari diskusi di penjara-penjara berkisar pada tema ini, hukum hanya milik Allah, siapa yang setia kepada pemerintah thaghut maka ia telah menyekutukan Allah, tuntuk kepada sesama manusia dan menyembah selain Allah.³²

Akibat pemikiran yang destruktif ini, ideologinya membunuh setiap orang yang berseberangan pendapat, seperti yang dikatakan Ibnu Kathir, kaum khowarij membunuh wanita, anak-anak, membelah perut ibu hamil, dan tindakan-tindakan biadab yang tidak mungkin dilakukan oleh seorang muslim. Pemahaman literal tekstual yang jauh dari maksud dibalik teks yang mereka sanjung-sanjung, beranggapan orang yang berbuat dosa telah kafir keluar dari Islam. Karena anggapannya mukmin itu seorang yang bertakwa dan terbaik, seorang yang tidak bertakwa telah kafir kekal di neraka, bahkan mengkafirkan dua sahabat Nabi terbaik Utsman dan Ali serta orang yang mendukungnya, justifikasinya karena telah berhukum dengan selain hukum Allah.³³

Masalah takfir inilah muara kesesatan kaum tekstualis, implikasi pemahaman ini sangat menyesatkan, mengkafirkan pemimpin dan orang yang berseberangan dengannya, dianggap telah berhukum dengan selain hukum Allah, maka telah kafirlah mereka. Sebuah riwayat dari Sa'id bin Jabir dari Abdullah

³¹Taqiyuddin Ibnu Taimiyyah, *Majmū' al-Fatāwa* (Riyadh: Dār al-Wafā', 1997), juz 19, 73.

³²Salim al-Bahansawi, *al-Hukmu wa Qadhiyyatu Takfir al-Muslim* (Mesir: Dār al-Wafā', 1998), 23.

³³Abu al-Fidā' Ibnu Kathīr, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah* (Beirut: Maktabah al-Ma'ārif, 1990), juz 3, 294.

bin Mundzir, ayat-ayat al-Qur'an mutasyabihat adalah ayat yang banyak disalah pahami oleh banyak orang dan menyebabkan sesat dan menyesatkan, menganggap suatu ayat adalah argumen untuk mereka, seperti QS. al-Ma'idah [5]:44, (*Barangsiapa yang tidak memutuskan hukum menurut yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang kafir*). Sekte *khawarij* menafsirkan ayat ini dengan ayat yang lain, QS. al-An'am [6]:1, (*Kemudian orang-orang yang kafir mempersekutukan sesuatu dengan tuhan mereka*). Ketika seorang imam terindikasi memutuskan perkara bukan dengan hukum Allah maka mereka menuduhnya telah kafir, siapa telah kafir maka telah menyekutukannya pula, merekalah para pemimpin yang musyrik kafir.³⁴

Musyarak al-Lafdzi Mendekonstruksi Argumen Tafsir Tekstual

Upaya dekonstruksi pemikiran tekstual sudah banyak dilakukan. Diantaranya dengan mengangkat tema kontekstualisasi teks-teks agama. Metode ini sangat efektif karena memang teks-teks agama al-Qur'an dan hadits tidak turun terpisah dengan konteks sosio kultur tempat dan waktu diturunkan. Menafsirkan sebuah ayat bukan hanya pada berdasar pada teks, tetapi dengan mempertimbangkan sisi-sisi lain, situasi, kondisi, latar sosio-historis, waktu dan tempat, sebuah pemahaman yang bukan hanya berorientasi pada pendekatan teks kebahasaan semata.³⁵

Namun usaha ini kurang bisa diterima di kalangan madzhab tekstualis literalis, karena berseberangan dengan prinsip-prinsip mereka. Kaidah yang selama ini menjadi pijakan mereka adalah *al-'ibrotu bi 'umūm al-Lafdz lā bi khushush al-Sabab*, makna suatu ungkapan berdasarkan pada universalitas teks bukan pada sebab khusus turunnya teks. Menurut mereka, argumen teks tidak bisa dirobokkan dengan konteks, karena keduanya prinsip yang berbeda dan

³⁴Abdul Latif bin Abdu al-Qādir, *Ta'thīr al-Mu'tazilah fi al-Khawarij wa al-Syi'ah* (Jeddah: Dār al-Andalus, 2000), 40.

³⁵Menurut Komaruddin Hidayat salah satu upaya dekonstruksi kaum radikaliskriptualis dengan mengadopsi studi kritis terhadap teks-teks keagamaan, seperti hermenetika, sebuah kajian yang mengasumsikan bahwa teks keagamaan harus difahami dan ditafsirkan dalam realitas kekinian. Lihat Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama; Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), 137.

berseberangan.³⁶ Salah satu yang dapat mendekonstruksi argumen tekstual mereka harus dengan kaidah-kaidah teks juga, yaitu *al-musytarak al-lafdzi* yang sejak generasi awal mufassir telah meletakkan fondasi dasarnya, agar umat ini tetap pada rel yang benar.

Musytarak al-Lafdzi adalah sebuah tema kajian linguistik warisan ulama klasik. Kajian ini sebuah upaya menafsirkan teks al-Qur'an dan hadits secara komprehensif, memandang arti sebuah kata dari berbagai sisi makna bahasa. Satu kata terulang berkali-kali dalam al-Qur'an, dengan berbagai derifatnya, setiap kata memiliki arti yang berbeda-beda, suatu kata tertentu belum tentu artinya sama dengan kata dalam ayat lain.³⁷

Metode ini sangat tepat sebagai analisis makna teks secara komprehensif, memahami makna lafadz dari akar bahasa, satu kata banyak terulang di banyak posisi dan fersi yang berbeda-beda makna dan maksudnya, mengandung multi makna sebagai dekonstruksi argumen tekstualis yang memahami teks secara sempit yang mengisolasi makna teks pada satu sisi saja. Menganalisa makna lafadz bahasa dari berbagai sisinya, dengan menghimpun banyak lafadz ayat yang memiliki kesamaan lafadz tetapi berbeda-beda makna dan tafsirannya. Metode ini sangat membantu mufassir dalam memahami teks secara luas, mendeskripsikan makna lafadz al-Qur'an secara komprehensif dan integral yang terkandung dalam satu lafadz teks, menggambarkan makna dengan benar, jelas dan mencakup semua sisinya. Dan terpenting metode ini menghindarkan dari pemahaman literal skriptual yang berakibat destruktif dan menginspirasi tindakan radikal yang tidak berdasar.

Salah satu pemahaman yang banyak mengalami distorsi adalah memaknai terminologi jihad dan qital. Kaum tekstualis mengenalsir arti jihad dengan perang senjata dan kekerasan fisik semata, menganulir kandungan makna lain, menghimpun ayat-ayat jihad yang bermakna qital dan mengingisolasinya seolah jihad hanya berarti qital dan perang melawan musuh.³⁸

³⁶Khaled Abu al-Fadhl, *Cita dan Fakta Toleransi dalam Islam* (Bandung: Arrasy, 2003), 24

³⁷Abdurrahman bin Ali Ibnu al-Jauzi, *Nuzhatu al-A'yun al-Nawādir* (Muassasah al-Risālah, 1987), 83.

³⁸Dede Rodin, "Islam dan Radikalisme", dalam *Addin*, vol. 10, no. 1, Februari 2016.

Kata jihad secara *etimologi* memiliki akar arti yang luas, menurut analisa makna *musytarak* memiliki tiga sisi makna, *jihad qouli* yaitu arti jihad dalam bentuk ucapan dan ajakan dakwah, *jihad qitāli* yaitu jihad yang memiliki dimensi konfrontasi fisik perang melawan musuh, dan *jihad ‘amali*, yaitu dimensi jihad yang mengedepankan amal shalih dan tindakan kongkrit sebagai solusi berbagai problematika umat.³⁹

Pertama *jihad qouli*, qouli sifat dari kata *qoul*, yang artinya ucapan, seperti hadits qouly setiap ucapan dan sabda Nabi. Muqōtil bin Salaiman menyebutkan beberapa sampel ayat yang berarti jihad ucapan dan ajakan dakwah, seperti firman Allah “*Maka janganlah kamu taati orang-orang kafir, dan berjuanglah terhadap mereka dengan (al-Qur’an), dengan semangat perjuangan yang besar.*” QS.al-Furqān[25]:52. Kata jihad dalam ayat ini maksudnya adalah jihad perkataan, berjihadlah melawan mereka dengan ucapan dan dakwah al-Qur’an.

Menurut Imam Thabari yang dimaksud dengan jihad pada ayat ini adalah *jihad qouli* dengan mendakwahkan al-Qur’an. Arinya janganlah kamu taati ajakan orang-orang kafir untuk menyembah tuhan-tuhan mereka itu, tetapi berjihadlah melawan mereka dengan menjelaskan ayat-ayat Allah, al-Qur’an dengan jihad yang besar, sehingga mereka meyakini dan mengamalkan kewajiban yang Allah bebaskan, tunduk dan memeluk agama yang Allah turunkan, serta mengamalkan seluruh syariat baik berat maupun ringan.⁴⁰ Menurut al-Razi, maksudnya adalah jihad dakwah dan perkataan, menyampaikan risalah Islam dengan semaksimal mungkin, layat ini tidak menunjukkan *jihad qital* karena turun pada masa *makkiyah*, sementara perintah untuk berperang setelah Nabi Hijrah ke Madinah. Jihad ini disebut dengan jihad besar karena Allah tidak mengutus rasul pada setiap negeri, seluruh tugas ini dibebankan kepada Nabi karena kemuliaan dan keutamaannya.⁴¹

³⁹Ibnu Muhammad al-Damaghāni, *Qāmus al-Qur’ān* (Beirūt: Dār al-Ilmi lil al-Malāyīn, 1983), cet.3, 113. Dan Muqōtil bin Sulaiman, *al-Wujūh wa al-Nadzāir fī al-Qur’an al-Karīm* (Dubai: Markaz Jum’ah Majid li al-Thaqāfah wa al-Turats, 2006), cet.1, 119.

⁴⁰Muhammad bin Jarir al-Thobari, *Jāmi’ al-Bayān fī ta’wīl al-Qur’ān* (Beirūt: Muassasah al-Risālah, 2000), Juz 24, 364.

⁴¹Muhammad bin Umar Fakhruddīn al-Razi, *Mafātih al-Ghoib* (Beirūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2004), juz 11, 364.

Ayat lain yang berorientasi *jihad qouli* adalah firman Allah surat al-Taubah [9]:73 (*Wahai Nabi, berjihadlah melawan orang-orang kafir dan orang-orang munafik itu, dan bersikap keraslah terhadap mereka*). Menurut Imam al-Tobari jihad dalam ayat ini artinya jihad dengan lisan, Ibnu Abas berkata Allah memerintahkan orang kafir dengan senjata sementara melawan orang-orang munafik dengan lisan.⁴² Al-Baghawi membedakan berjihad melawan orang kafir dan munafik, senjata dan pedang berperang melawan orang kafir yang memerangi agama, sementara melawan munafik cukup dengan *jihad qouli*, argumen yang kuat dan benar.⁴³

Kedua *jihad qitaly*, berjuang membela agama dengan mengangkat senjata karena serangan musuh. Makna ini yang menjadi perangkap kaum tekstualis, memahami jihad sebatas dengan kekerasan, membunuh, dan menghancurkan setiap orang yang dianggap kafir di mana dan kapanpun berada. Seperti firman Allah dalam surat al-Nisa (*dan Allah mengutamakan orang-orang yang berjihad atas orang yang duduk dengan pahala yang besar*. (QS.al-Nisā'[4]:95). Yang dimaksud ayat ini adalah jihad qitaly melawan musuh agama. Seperti sebuah riwayat al-Bukhori bahwa suatu saat Sahl bin Sa'ad RA. melihat Marwan bin al-Hakam duduk di masjid kemudian ia duduk di sisinya, kemudian ia cerita bahwa Zaid bin Tsabit membacakan firman Allah ini, kemudian Abdullah bin Ummi Maktum sahabat tuna netra itu berkomentara "seandainya saya mampu berperang pasti saya akan berangkat", kemudian Allah menurunkan lanjutan ayat setelahnya (*ghairu uli al-Dharari*), "...yang tidak mempunyai alasan...".⁴⁴

Allah memuliakan dan mengutamakan mukmin yang berjihad, para pejuang melawan penjajah, membela agama dan negerinya melebihi mukmin yang tidak mampu berperang karena alasan syar'i, seperti tuna netra Abdullah bin Ummi maktum. Mukmin yang berperang selain mendapatkan pahala niat, juga langsung merasakan bagaimana sulit dan dahsyatnya perang, sementara mukmin yang tidak berperang karena uzur hanya mendapatkan pahala niat berjihad saja.

⁴² Al-Thabari, *Jami' al-Bayān* (Beirūt: Muassasah al-Risālah, 2000), juz 14, 357.

⁴³ Al-Baghawi, *Ma'ālim al-Tanzīl* (Riyadh, Dār al-Taibah, 1997), juz 4, 74.

⁴⁴ Al-Bukhori, *Shahih al-Bukhōri*, bab Tafsīr Surah al-Nisā' (Beirūt: Dār Ibnu Kathīr, 2002), cct. 1, juz 8, 259.

Tetapi masing-masing mendapatkan puncak pahala kebaikan, yaitu surga-Nya. Ibnu Kathir menyimpulkan ayat ini menjadi argumen bahwa hukum *jihad qitali* bukan *fardhu 'ain* tetapi *fardhu kifayah*, apabila sudah ada keterwakilan dari umat maka jika ada umat yang tidak berperang karena suatu alasan maka bukan merupakan *fardhu a'in* baginya.⁴⁵

Ayat lain yang menunjukkan makna jihad qitali firman Allah surat al-Shaff, (*yaitu kamu beriman kepada Allah dan Rasul-Nya dan berjihad di jalan Allah dengan harta dan jiwamu, itulah yang lebih baik bagimu, jika kamu mengetahui*). (QS.al-Shaff[61]:11). Imam al-Sa'dy menafsirkan ayat ini dengan *jihad qitali*, mengerahkan segenap kemampuan berjuang melawan musuh Islam, membela agama Allah dan meninggikan kalimat-Nya, membelanjakan harta sesuai kemampuan untuk perjuangan ini.⁴⁶ Sebab turunya ayat ini karena para sahabat bertanya tentang amalan yang paling dicintai Allah *ta'āla* untuk mereka amalkan. (*wahai orang-orang yang beriman, maukah kamu Aku tunjukkan suatu perniagaan yang dapat menyelamatkan dari azab yang pedih?, yaitu kamu beriman kepada Allah, Rasulnya dan berjihad di jalan Allah dengan harta dan jiwamu*). (QS.al-Shaff[61]:11-11). Tijārah artinya perniagaan, pada waktu itu profesi yang sangat menguntungkan adalah berniaga, maka Allah tunjuki sebuah perniagaan yang tidak akan pernah merugi, yaitu beriman kepada Allah, Rasulnya dan berjihad berperang melawan musuh dengan mengorbankan harta bahkan jiwa.⁴⁷

Ketiga *jihad amali*, yaitu berjihad di jalan Allah dengan beramal shalih sebagai bukti kongkrit memperjuangkan agama. Seperti firman Allah dalam surat al-Ankabūt (*Dan siapa yang berjihad, maka sesungguhnya jihadnya itu adalah untuk dirinya sendiri. Sesungguhnya Allah benar-benar Maha Kaya (tidak memerlukan sesuatu) dari semesta alam*). (QS.al-'Ankabūt[29]:6). Muqotil bin Sualiman menartikan dengan *jihad amaly*, berjihad dengan mempersembahkan

⁴⁵Ibnu Kathīr, *Tafsīr al-Qur'an al-'Adhīm* (Riyadh: Dār al-Taibah, 1999), cet 2, juz 2, 388.

⁴⁶Al-Sa'dy, *Taisīr al-Karīm al-Rahmān* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 2000), cet.1, 860.

⁴⁷Ibnu Kathīr, *Tafsīr al-Qur'an al-'Adhīm* (Riyadh: Dār al-Taibah, 1999), cet 2, juz 8, 112.

amal shalih, setipa yang berbuat baik hakikatnya untuk dirinya sendiri.⁴⁸ Imam Jalalain menafsirkan jihad dalam ayat ini sebagai jihad nafs atau jihad perang, jihad nafs artinya jihad melawan hawa nafsu dengan beramal shalih dan menjalankan ketaatan ibadah. Hakikatnya hamba yang berjihad melawan diri dan hawa nafsunya manfaatnya kembali pada dirinya sendiri, bukan untuk Allah Yang Maha Kaya, tidak membutuhkan sesuatu dari hamba-Nya.⁴⁹ Imam al-Baghawi menafsirkan jihad dalam ayat ini dengan bersabar menghadapi berbagai kesulitan, hal ini bisa dalam kondisi perang maupun melawan hawa nafsu dengan menjauhi berbagai larangan dan mengamalkan perintah.⁵⁰

Dalam ayat terakhir surat al-‘Ankabūt juga mengandung makna jihad ‘amaly ini, (*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*). (QS.al-‘Ankabūt[29:69). Berjihad dalam ayat ini artinya *jihad amaly*, berjuang dengan amal shalih. Ibnu Kathīr mengatakan yaitu orang yang mengamalkan apa yang ia tahu, Allah akan menunjuki jalan-jalan yang mereka belum ketahui.⁵¹ Dalam tafsir Muqōtil disinyalir makna jihad dalam ayat ini adalah jihad amaly, artinya beramallah dengan amal shalih dan kebaikan karena Allah, karena Allah pasti akan menunjukkan jalan jalan yang menghantarkan pada-Nya.⁵²

Ayat lain yang menunjukkan jihad amali adalah firman Allah (*Dan berjihadlah kamu pada jalan Allah dengan jihad yang sebenar-benarnya*). (QS.al-Hajj [22]:78). Al-Damaghāni mengklasifikasikan jihad ini ke dalam jihad amali, ia menafsirkna beramallah kalian dengan sebenar-benar jihad karena Allah.⁵³ Ibnu Abbas RA. memahami jihad ini seperti pada awal mula Islam, Nabi dan para sahabat diperintahkan berjihad dengan amal dan dakwah. Ketika umat Islam

⁴⁸Muqōtil bin Sulaiman, *al-Wujūh wa al-Nadzāir fī al-Qur’an al-Karīm* (Dubai: Markaz Jum’ah Majid li al-Thaqāfah wa al-Turats, 2006), cet.1, 119.

⁴⁹Imam Jalalain, *Tafsir Jalalain* (Kairo: Dār al-Hadits, 2001), 321.

⁵⁰Al-baghawi, *Ma’ālim al-Tanzīl* (Riyadh, Dār al-Taibah, 1997), juz 6, 233.

⁵¹Ibnu Kathīr, *Tafsīr al-Qur’an al-‘Adzīm* (Riyadh: Dār al-Thaibah, 1999), juz 6, 296.

⁵²Muqotil bin Sulaiman, *Tafsir Muqotil*.

⁵³Ibnu Muhammad al-Damaghāni, *Qāmus al-Qur’ān*, (Beirūt: Dār al-Ilmi lil al-Malāyīn, 1983), cet.3, 113.

masih minoritas dan lemah, mereka diperintah untuk berjihad dengan beramal shalih, tidak melawan berbagai intimidasi dan siksaan kaum kafir Quraisy, tidak takut cacian dan ancaman dalam berjuang dan berdakwah, itulah hakikat jihad menurut firman Allah ini.⁵⁴

Penutup

Faktor utama munculnya paham ekstrimisme adalah tekstual dalam memahami teks agama. Kaum tekstualis memiliki akar sejarah yang panjang, sejak abad awal hingga jaman modern saat ini. Diantara sekte yang terpapar pemahaman literal adalah dzahiri, khowarij takfiri, dan saudara sepersusuanannya yaitu sekte syiah yang mengkafirkan para sahabat RA. Sekte sekte ini masih menjadi refrensi sebagian kelompok tekstualis modern dalam memahami agama secara tekstual literal.

Suatu upaya jitu untuk mendekonstruksi argumen kaum tekstualis adalah menggunakan instrumen yang mereka gunakan, yaitu konsep *almusyarak al-lafdzi*, kajian linguistik teks al-Qur'an dan hadits dengan menafsirkan setiap teks secara komprehensif. Mengupas arti teks dari berbagai sisi makna yang terkandung. Satu kata memiliki banyak makna yang berbeda sesuai dengan maksud dan tujuan ayat itu.

Terminologi yang sering dipahami secara literal adalah kata jihad. Jihad dipersepsikan dengan kekerasan dan tindakan terotisme, mengisolasi makna jihad pada satu sisi saja, tidak mengindahkan makna lain yang harusnya menjadi satu kesatuan arti yang komprehensif. Jihad menurut kaum tekstualis diartikan dengan perang, membunuh dan melenyapkan orang kafir di muka bumi dengan mengambil *istidlal* yang kurang tepat dengan mencomot satu ayat (*dan apabila sudah habis bulan-bulan haram itu maka bunuhlah orang-orang musyrikin itu dimana saja kamu jumpai mereka*) (QS. at-Taubah [9]:5). Kaum literalis dzahiri menjadikan ayat ini sebagai justifikasi bolehnya membunuh setiap kafir musyrik, tentara, sipil, laki, perempuan, pejabat, rakyat, tua renta, kontributor atau bukan,

⁵⁴Al-Thabari, *Jami' al-Bayān* (Beirūt: Muassasah al-Risālah, 2000), juz 18, 688.

hanya membedakan antara yang dewasa dan yang belum, menurut mereka ini pendapat *ijmā' shahih* seluruh sahabat.

Secara *al-musyarak al-lafdzi*, kata jihad minimal memiliki tiga dimensi makna bahasa yang tidak boleh dikesampingkan, karena merupakan satu kesatuan arti yang takterpisahkan. Pertama *jihad qouli*, yaitu jihad dalam bentuk tutur kata dan ajakan dakwah yang penuh hikmah. Dimensi inilah yang menjadi dasar jihad Islam, karena Islam adalah rahmatan lil alamin, menampakkan keluhuran akhlak, keramahan, kasih dan sayang. Kedua jihad amali, yaitu dimensi jihad dengan mengutamakan amal shalih dan tindakan solutif dari berbagai problematika umat. Dan yang ketiga *jihad qitali*, yaitu tahapan puncak jihad, jihad dengan mengangkat senjata, perang melawan musuh yang merongrong agama Islam.

Dengan demikian, konsep *al-musyarak al-lafdzi* ini bisa menjadi solusi bagi umat dalam memahami Islam secara benar, holistik dan komprehensif. Dapat mendekonstruksi argumen yang dibangun oleh kaum tekstualis yang memahami teks secara literal tekstual, yang menjadi inspirasi banyak tindakan kekerasan, radikal dan teroris. []

DAFTAR PUSTAKA

- Abu al-Fadhl, Khaled, *Cita dan Fakta Toleransi dalam Islam*, Bandung: Arrasy, 2003.
- Aṣṣahāni, Al-Raghib, *Mufrodāt al-fāḍ al-Qur'an*, Damaskus: Dār al-Qolam, 2010.
- Ashqalāni, Ibnu Hajar, *Fathu al-Bāri*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1379, juz 11.
- Badriyah binti 'Athiyah, *Āro' bin Hazm al-Dzahiri*, Makkah: Jāmi'ah Ummu al-Quro, 1423.
- Baghawi, *Ma'ālim al-Tanzīl*, Riyadh, Dār al-Taibah, 1997, juz 4
- Baghawi, *Ma'ālim al-Tanzīl*, Riyadh, Dār al-Taibah, 1997, juz 6
- Bahansawi, Salim, *al-Hukmu wa Qadhiyyatu Takfīr al-Muslim*, Mesir: Dār al-Wafā', 1998.

- Bukhori, *al-Jāmi' al-Shahīh, Kitāb al-Imān bab Khouf al-Mu'min Min an Yuhātho 'Ilmuhu Wahuwa lā Yasy'ur*, Beirut: Dār Ibnu Kathīr, 1987, juz 1.
- Damaghāni, Ibnu Muhammad, *Qāmus al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Ilmi lil al-Malāyīn, 1983, cet.3. bin Ibnu Sulaiman, Muqo'īl, *al-Wujūh wa al-Nadzāir fī al-Qur'an al-Karīm*, Dubai: Markaz Jum'ah Majid li al-Thaqāfah wa al-Turats, 2006, cet.1.
- Dede Rodin, *Islam dan radikalisme*, Addin, vol.10, no.1, Februari 2016
- Echols, John M., & Hasan Shadily, Jakarta: Gramedia, 1989.
- Gusmian, Islah, *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Ideologi*, Jakarta: Teraju, 2003, Cet. ke-1
- Hidayat, Qomaruddin, *Memahami Bahasa Agama; Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Ibnu Abdu al-Qādir, Abdul Latif, *Ta'thīr Al-Mu'tazilah Fi al-Khowarij Wa al-Syi'ah*, Jeddah: Dār al-Andalus, 2000.
- Ibnu al-Jauzi, Abdurrahman bin Ali, *Nuzhatu al-A'yun al-Nawādzir*, Muassasah al-Risālah, 1987.
- Ibnu Hazm, Ali bin Ahmad, *al-Ihkām fī Ushūli al-Ahkām*, Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1983), juz 1.
- Ibnu Kathīr, Abu al-Fidā', *Tafsīr al-Qur'an al-'Adzīm*, Riyadh: Dār al-Thaibah, 1999, juz 1, 2, 3, 6, 8.
- Ibnu Taimiyyah, Taqiyuddin, *Majmū' al-fatāwa*, Riyadh: Dār al-Wafā', 1997, juz 19.
- Khādīmy, Nūr al-Dīn, *Al-Dalīl 'inda al-Dzāhiriyyah*, Kairo, Dār Ibnu Hazm, 2000.
- Mansur, *Dekontruksi Paham Keagamaan Islam radikal*, Inright, Jurnal Agama dan Hak Asasi Manusia, vol.5, no.1, November 2015
- Maqdisy, Abdullah bin Qudamah, *al-Mughny fī fiqhi al-Imam Ahmad*, Beirut: Dār al-Fikr, 1405, cet.1, juz 13.
- Muhammad bin al-Ṭoyyib, *I'jāz al-Qur'an*, Kairo: Dār al-Ma'arif, t.th).
- Munjid, Nur al-Dīn, *al-Musyarak al-lafdzi fī al-Qur'an al-Karīm*, Beirut: Dār al-Fikr, 1999, cet.1.
- Nasa'i, Ahmad bin Syu'aib, *Sunan Nasā'i, bab talak anak*, Halab: Maktab al-Mathbū'āt al-Islāmiyyah, 1986), cet 2, juz 6.
- Nawawi, Abu Zakariya Yahya, *al-Minhāj Syarah Shahīh Muslim*, Beirut:Dār Ihyā' al-Turāts al-'Araby, 1392, cet.2, juz 12
- Qaradhawi, Yusuf, *aṣ-Ṣahwah al-Islāmiyyah Bayna al-Juhūd wa at-Taṭarruf*, Kairo: Dār asy-Syurūq, 2001, cet. ke-1.

- Razi, Muhammad bin Umar Fakhruddīn, *Mafātih al-Ghoib*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2004, juz 11
- Sa'dy, *Taisir al-Karim al-Rahman*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 2000, cet.1
- Salim, Abdul al-'Ali, *Ghorib al-Qur'an fi ashri al-Rosul wa al-Shohabah wa al-Tabi'in*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 1417 H.
- Su'udi, Abdullah bin Muhammad, *al-Fahmu al-harfi linnash*, Jurnal al-Jazirah lishahafah, vol.13228, 18 Dzulhijjah 1429
- Suyuti, Jalalu al-Din, *al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2012, Juz 2.
- Suyuti, Jaladuddin, *Tafsir Jalalain*, Kairo: Dār al-Hadits, 2001.
- Syafi'i, Muhammad bin Idris, *al-Risalah, sharah Ahmad Shākir*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th).
- Syatiby, Ibrahim bin Musa, *al-muwafaqat*, Kairo:Dār Inu 'Affan, 1997, vol.2
- Syarifudin, *Islam dan Keselamatan dalam al-Qur'an*, disertasi UIN Sunan Kali Jaga, Yogyakarta: 2009.
- Syaukani, Muhammad Ali, *Fathu al-Qadīr*, Beirut: Dār Ibnu Kathīr, 1414, juz 3.
- Thobary, Ibnu Jarīr, *Jāmi' al-Bayan fi tafsir āyi al-Qur'an*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 2000, cet.1, juz 2, 14, 18, 24.