

## AL-MUSYTARAK AL-LAFZY MENDEKONSTRUKSI ARGUMEN TAFSIR TEKSTUAL

**Luqman**

Fakultas Dakwah STID Al-Hikmah  
Jl. Bangka IIIA No.25 Pela Mampang Jakarta Selatan  
Email: ajluqman@gmail.com

### Abstract

The main factor of radicalism is textual understanding of religious teachings, an approach in understanding religious text in literal meaning. Certain efforts have been carried out to deconstruct this approach by establishing contextual approach to understand religious text. However, the two approaches seem to continuously shape religious text understanding as contradict to each other. The textualist argue that the text cannot be broken down by context, because both are different principles. *Al-musytarak al-lafdz* is one of the concepts of understanding the holy text (Alquran) which can deconstruct this textual argument. This study employs descriptive analytical methods by describing data originating from the literature review to draw general conclusions. The results of this study shows that *al-musytarak al-lafdz* is a concept in understanding religious texts that refer to one word that has variety of meanings and the meaning derived from it does not contradict to one another. The conclusions in this paper prove that the concept of *al-musytarak al-lafdz* can be used to analyze the meaning of religious texts comprehensively and deconstruct the textualist arguments of understanding religious text.

### Keywords:

*Islamic radicalism, textual, al-musytarak al-lafdz, jihad.*

### Abstrak

Faktor utama radikalisme adalah tekstual dalam memahami ajaran agama, sebuah pendekatan dalam memahami agama yang berorientasi pada teks semata, literal dan skriptural. Upaya dekonstruksi pemikiran tekstual juga sudah banyak dilakukan, khususnya dengan pendekatan kontekstual tetapi usaha ini kurang bisa diterima di kalangan madzhab tekstualis, karena berseberangan dengan prinsip mereka. Menurut mereka, argumen teks tidak bisa dirobahkan dengan konteks, karena keduanya merupakan prinsip yang berbeda. *Al-musytarak al-lafdz* adalah salah satu konsep memahami teks suci yang dapat mendekonstruksi argumen paham tekstual ini. Penelitian ini dikaji dengan menggunakan metode deskriptif analitik dengan cara mamaparkan data yang berasal dari kajian pustaka kemudian ditarik kesimpulan umum. Hasil dari penelitian ini menemukan bahwa *al-musytarak al-lafdz* adalah sebuah konsep dalam memahami teks agama, satu kata memiliki beragam makna dan tidak bertentangan satu dengan lainnya. Kesimpulan dalam tulisan ini membuktikan bahwa kaidah *al-musytarak al-lafdz* dapat menganalisa makna teks agama secara komprehensif dan merobahkan argumentasi kaum tekstualis.

### Kata kunci:

*radikalisme Islam, tekstual, al-musytarak al-lafdz, jihad.*

### A. PENDAHULUAN

Paham radikalisme keagamaan merupakan fenomena masa klasik hingga kini. Salah satu faktor lahirnya radikalismepemahaman keagamaan adalah adanya tekstualitas dalam memahami ajaran-ajaran agama.

Argumen utama paham ini adalah memahamiteks agama secaraharfiah. Kelompok ini terjerat pada pemahaman yang sempit, interpretasinya terhadap ayat Alquran cenderung parsial dan tidak menyentuh nilai-nilai universal yang tersirat dalam syariat

Islam.Prinsip argumen tekstualis adalah berpegang pada *dzahir* teks, mengisolasi diri pada satu makna leksikal dan menolak makna lain.<sup>1</sup>

Para mufasir sejak generasi awal sebenarnya sudah melakukan tindakan prefentif agar umat tidak salaham paham dalam memahami teks, dengan menyusun

<sup>1</sup> Yusuf Qordhowi, *al-Shahwah al-Islamiyah bayna al-Juhudwa al-Tatarruf* (Qatar: kitab al-ummah, 1402), 64.

banyak kitab yang mendeskripsikan setiap mufradat Alquran dan hadis dengan komprehensif. Yaitu konsep *musytarak*, satu kata banyak terulang dan memiliki arti yang berbeda-beda sesuai konteks dan *siyaq* ayat. 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. Penelitian ini dikaji dengan menggunakan metode deskriptif analitik dengan cara mamaparkan data yang berasal dari kajian pustaka kemudian ditarik kesimpulan umum.

## B. HASIL DAN PEMBAHASAN

### 1. Terminologi al-Musytarak al-Lafdzy

*al-Musytarak al-Lafdzy* dalam ilmu Alquran termasuk pembahasan ilmu tafsir mufrodāt. Dalam *al-Itqān*, Al-Suyūṭi menyebutkan histori awal penulisan ilmu mufrodāt Alquran bermula sepeninggal Nabi SAW. Padasaatitu, Ibnu Abbas duduk di samping ka'bah untuk menjawab pertanyaan para sahabat yang mengalami kesulitan berkenaan dengan Alquran.<sup>2</sup>

Menurut *Al-Aṣfahāni*, menguasai *mufrodāt* Alquran merupakan kemampuan dasar bagi setiap orang yang ingin menyelami Alquran, sebagai ilmu dasar bagi ulama dan setiap muslim awam sekalipun.<sup>34</sup> Senada dengan penadapat Abu Bakar Muhammad bin Ṭoyyib dalam bukunya *I'jāz Alquran* bahwa suatu keharusan bagi yang ingin menyelami rahasia teks Alquran dan menyingkap tabirnya harus memulainya dari ilmu *mufrodāt* Alquran ini, sebagai fondasi ilmu-ilmu syariat yang

akan dibangun di atasnya.<sup>5</sup> Imam Shafi'ī juga mengingatkan akan pentingnya menguasai mufrodāt Alquran ini dalam kitabnya *al-Risālah*, bahwa bahasa Arab adalah perangkat dasar yang tidak bisa dipisahkan dari Alquran.<sup>6</sup>

*Al-Musytarak al-lafdzi* merupakan bagian dari pengetahuan atau ilmu yang membahas tentang mufradat Alquranyaitu sebuah metode yang menjelaskan arti setiap kata dalam Alquran dari sisi bahasa, mendeskripsikan makna satu kata dengan makna yang luas dan komprehensif. Satu kata banyak terulang dalam Alquran dengan berbagai derivasinya, ia memiliki arti dan maksud yang berbeda-beda sesuai dengan *siyāq al-jumlah* dan konteks teks tersebut.<sup>7</sup>

Ilmu ini sebagai standarisasi kedalaman ilmu seorang mufasir, memahami satu masalah dari berbagai sisi. Keagungan mukjizat bahasa Alquran 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. Sebuah riwayat dari Abu Darda' menyatakan "Seseorang tidak akan menjadi seorang *faqih* sebelum menguasai disiplin ilmu ini, *al-musytarak al-lafdzi*, satu kata dalam Alquran memiliki banyak sisi makna."<sup>8</sup>

Dalam ilmu Alquran, *al-musytarak al-lafdzi* dikenal dengan terminologi *al-wujūh wa*

<sup>2</sup> Jalālu al-Dīn Suyūṭi, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2012), 6.

<sup>3</sup> Al-Raghib Aṣfahāni, *Mufrodāt alfād Alquran* (Damaskus: Dār al-Qolam, 2010), 55. Al-Raghib al-Aṣfahāni 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

<sup>5</sup> Muhammad bin al-Ṭoyyib, *I'jāz Alquran* (Kairo: Dār al-Ma'arif, t.t.), 277.

<sup>6</sup> Muhammad bin Idris Syāfi'ī, *al-Risālah: sharah Ahmad Shākir* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), 42. Karakteristik 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

<sup>7</sup> Abdul al-'Ali Salim, *Ghorib Alquran fī ashri al-Rosūl wa al-Ṣohabah wa al-Tābi'in* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1417), 14.

<sup>8</sup> Munjid, Nur al-Dīn, *al-Musytarak al-lafdzi fī Alquran al-Karīm*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1999), 29.

*al-nadzāir*,<sup>9</sup> termasuk salah satu cabang ilmu tafsir, artinya satu kata dalam Alquran 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-musytarak al-lafdzi* sangat urgen dalam ilmu tafsir, kedudukannya laksana teropong bagi mufasir 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 Alquran memiliki *word view* yang luas terhadap banyak masalah dalam Alquran.<sup>10</sup>

Berdasar pada konsepsi ini, *al-musytarak al-lafdzi* adalah sebuah perangkat yang harus dimiliki oleh seseorang yang ingin menggeluti tafsir, khususnya makna teks ayat dan hadis, agar terhindar dari jebakan tekstual literal yang mengurung pada pemahaman sempit dan parsial. Memberikan makna yang tepat sesuai maksud *siyaq al kalam*, menggambarkan makna yang benar dan jelas sesuai yang diinginkan oleh sebuah teks. Ilmu 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*, *Khawārij*, klasik maupun kontemporer yang terinspirasi dari argumentasi mereka.<sup>11</sup>

## 2. Problematika Tafsir Tekstual

Tekstual berakar dari kata benda bahasa Inggris "*text*," artinya isi, bunyi, dan gambar-gambar dalam sebuah buku, jika ditinjau dari

sisi etimologi.<sup>12</sup> Adapun secara terminologi, pemahaman tekstual dimaknai sebagai sebuah pemahaman yang berorientasi pada teks dalam dirinya.<sup>13</sup> Sebuah kecenderungan sebagian umat Islam dalam menafsirkan teks Alquran dan hadis yang hanya berdasar pada teks secara *harfiyah*, kelompok ini disebut dengan tekstualis skripturalis. Pemahaman ini mendoktrinasi diri bahwasemakin *harfiyah* penafsiran seorang mufasir maka penafsirannya semakin mendekati kebenaran, karena Alquran diturunkan berupa huruf dan aksara.<sup>14</sup>

Pemahaman tekstual ini kemudian mengarah pada sebuah metode penafsiran bahkan berevolusi menjadi madzhab yang mengisolasi diri padadzahir teks yang dikenal dengan *dzāhiri*. Menurut al-Qardāwi, kelompok ini disebut dengan *madrasah dzāhiriyyah*. 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 hasilpenafsirannya 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.<sup>15</sup>

Prinsip dasar tafsir tekstual adalah Alquran 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. Alquran diyakini sebagai sumber kebenaran utama yang bersifat mutlak serta

<sup>9</sup> Al-Zarkasyi, *al-Burhan fi 'Ulūm al-Qur'ān*, 3 ed., vol. 1 (Beirut: dar al-Fikr, 1980M), 102. al-Zarkasyi, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'an*, (Libanon: Dār al-ma'rifah), h.102 Al-Zarkasyi menyebut *al-musytarak al-lafzi* dengan istilah *al-wujūh wa al-nadzāir*, yaitu lafadz yang memiliki beragam makna dalam Alquran.

<sup>10</sup> Munjid, Nur al-Dīn, *al-Musytarak al-lafdzi fi Alquran al-Karīm*, 1:83.

<sup>11</sup> Terminologi jihad sering diidentikkan dengan *qital* saja, secara *al-musytarak al-lafzi* lafadz ini mengandung tiga makna komprehensif, *qauli*, amali dan *qitali*.

<sup>12</sup> John Minor Echols dan Hasan Shadily, *An English-Indonesian dictionary* (Ithaca, (NY: Cornell Univ. Pr., 1975), 584.

<sup>13</sup> Islah Gusman, *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Ideologi*, vol. 1 (Jakarta: Teraju, 2003), 248.

<sup>14</sup> Badriyah binti 'Athiyah, *Aro' bin Hazm al-Dzahiri* (Makkah: Jāmi'ah Ummu al-Quro, 1423), 80.

<sup>15</sup> Yusuf Qordhowi, *al-Shahwah al-Islamiyah bayna al-Juhud wa al-Tatarruf*, 23.

mengandung perangkat hukum dan syariat yang telah baku. Kaidah yang dijadikan rujukan aktivitas penafsirannya adalah (*al-i'bratu bi 'umum al-lafdz 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.<sup>16</sup>

Pemahaman literal ini memiliki akar historis dari jaman klasik, embrio lahirnya tafsir yang cenderung pada paham tekstual ini sebenarnya sudah terlihat sejak generasi awal. Munculnya sekte dzahiri sebagai pionir pemikiran inidan 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 berpegang pada dzahir nash.<sup>17</sup> Menurut madzhab dzahiri, *dzāhir al-nash* adalah lafadz Alquran dan sunah yang digunakan sebagai argumen hukum syariat, difahami secara literal pada dirinya.<sup>18</sup> Madzhab ini memberikan syarat ketat untuk keluar dari *nashdzāhir* (tekstual), harus bersandar pada argumen yang kuat (*burhān*) dari teks Alquran, hadis atau *ijmā' sharīh* yang diriwayatkan dari Nabi SAW. Menurut madzhab ini, yang dimaksud dengan *ijmā' sharīh* adalah *ijmā'* para sahabat Nabi saja, bukan yang lainnya, prinsip inilah yang

menyebabkan madzhab ini terlalu jumud dan kaku.<sup>19</sup>

Wajib dibunuhnya semua tawanan musyrik baik tentara, sipil, laki-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 membunuh mereka.<sup>20</sup> 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 'Atiyah al-Quradzi ia berkata, pada hari Quraidhah saya dihadapkan kedepan Rasulullah, yang sudah dewasa (*tumbuh bulu kemaluan*) seluruhnya dibunuh dan yang belum dewasa dibebaskan, dan saya termasuk yang belum dewasa.<sup>21</sup> Madzhab ini menyamakan semua tawanan musyrik, tentara, sipil, laki-laki, perempuan, pejabat, rakyat, tua renta, kontributor atau bukan, hanya membedakan antara yang dewasa dan yang belum, menurut mereka ini pendapat *ijmā' shahīh* 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

<sup>19</sup> Nūr al-Dīn Khādīmī, *Al-Dalīl 'inda al-Dzāhiriyyah* (Kairo: Dār Ibnu Hazm, 2000), 61.

<sup>20</sup> Abdullah bin Qudamah Maqdisy, *al-Mughny fī fiqhi al-Imam Ahmad*, 1 ed., vol. 13 (Beirut: Dār al-Fikr, 1405), 177; Abu Zakariya Yahya Nawawi, *al-Minhāj Syarah Shahīh Muslim*, 2 ed., vol. 12 (Beirut: Dār Ihyā' al-Turāts al-'Araby, 1392), 48.

<sup>21</sup> Ahmad bin Syu'aib al-Nasa'i, *Sunan Nasa'i*, 2 ed., vol. 6 (Halab: Maktab al-Mathbū'āt al-Islāmiyyah, 1986), 155.

<sup>16</sup> Syarifudin, "Islam dan Keselamatan dalam Alquran" (Disertasi, UIN Sunan Kali Jaga, 2009), 161.

<sup>17</sup> Badriyah binti 'Athiyah, *Aro' bin Hazm al-Dzahiri*, 161.

<sup>18</sup> Ali bin Ahmad Ibnu Hazm, *al-Ihkām fī Ushūli al-Ahkām*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1983), 42.

menyerahkan diri. Umar bin Abdul Aziz memberikan catatan pada ayat ini, jangan membunuh orang yang tidak memerangimu, yaitu wanita, anak-anak dan para rahib.<sup>22</sup>

Menurut Ibnu Katsir 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.<sup>23</sup> Imam Al-Syaukani 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.<sup>24</sup>

Pemahaman tekstual ini juga identik dengan ideologi *takfir* (meng kafirkan muslim tanpa bukti yang benar) memahami teks ayat Alquran secara literal dan tidak merenungkan arti dan ruh ayat yang lebih mendalam dapat menyebabkan kerancuan dan kontradiksi persepsi.<sup>25</sup> 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 penghuni 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.Nuh [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-Thabari bahwa maksud lafadz *khota'ah* adalah kesalahan dosa syirik dan kufur.<sup>26</sup> 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.”

Contoh hadis Nabi yang difahami secara tekstual adalah hadis yang menyatakan seorang yang menyerang muslim hukumnya telah kafir, keluar dari Islam. Hadis shahih yang diriwayatkan oleh Bukhori “Memaki seorang muslim hukumnya fasik, dan menyerangnya adalah kafir.<sup>27</sup>” Ketika difahami secara literal, hadis shahih ini seolah hukum seseorang yang menyerang seorang muslim telah kafir *akbar*, sehingga mengeluarkan dari statusnya seorang muslim. Tetapi yang dimaksud hadis di atas ternyata kufur *ashghar* yang jika terjadi pada diri seorang muslim maka tidak menyebabkan

<sup>22</sup> Ibnu Jarir Ṭabārī, *Jāmi' al-Bayan fī tafsīr āyi Alquran*, 1 ed., vol. 2 (Beirut: Muassasah al-Risālah, 2000), 196.

<sup>23</sup> Abu al-Fidā' Ibnu Kathīr, *Tafsīr Alquran al-Adzīm*, vol. 1 (Riyadh: Dār al-Thaibah, 1999), 233.

<sup>24</sup> Muhammad Al-Syaukani, *Fathu al-Qadīr*, vol. 3 (Beirut: Dār Ibnu Kathīr, 1414), 20.

<sup>25</sup> Abdullah bin Muhammad Su'ūdi, “al-Fahmu al-harfi linnash,” *Jurnal al-Jazīrah lishahāfah* 13228 (Dzulhijjah 1429).

<sup>26</sup> Ibnu Jarir Ṭabārī, *Jāmi' al-Bayan fī tafsīr āyi Alquran*, 2000, 2:280.

<sup>27</sup> Muhammad Ibn Ismail Abu Abdullah al-Bukhar, *al-Jāmi' al-Shahīh*, vol. 1 (Beirut: Dār Ibnu Kathīr, 1987), 27.

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 ini tetap menyematkan status Muslim pada keduanya walaupun saling berperang dan menumpahkan darah.<sup>28</sup>

Hadis lain menegaskan bahwa “Jika dua orang mukmin berperang, maka yang membunuh dan yang terbunuh berada di neraka.”<sup>29</sup> Hadis 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”. Hadis 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 *khawarij takfiri* yang mudah menuduh saudaranya telah murtad tanpa argumen yang benar. Menghalalkan darah saudaranya karena berbuat dosa besar, merenggut 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 Alquran, hadis, ijma ulama yang benar.<sup>30</sup>

Prinsip utama yang salah kaprah darisekte ini masalah berhukum dengan hukum Allah semata, akar masalah penyebab munculnya pemikiran radikal tekstualis sepanjang sejarah. Al-Bahansawi dalam bukunya *al-hukmu wa qadhiyyatu takfīr al-muslim* menuliskan bahwa masalah pemikiran radikalisme di banyak negara muslim bermula dari diskusi di penjara-penjara berkisar pada tema ini. Yakni, hukum hanya milik Allah, siapa yang setia kepada pemerintah thaghut maka ia telah menyekutukan Allah, tunduk kepada sesama manusia dan menyembah selain Allah.<sup>31</sup>

Akibat pemikiran yang destruktif ini, ideologinya membolehkan membunuh setiap orang yang berseberangan pendapat, seperti yang dikatakan Ibnu Katsir, kaum khawarij 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. Menurut anggapan mereka 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.<sup>32</sup>

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 bin Mundzir, ayat-ayat Alquran mutasyabihat adalah ayat yang banyak disalah pahami oleh banyak orang dan menyebabkan sesat dan menyesatkan, menganggap suatu ayat adalah argumen untuk mereka, seperti

<sup>28</sup> Ibnu Hajar Ashqalāni, *Fathu al-Bārī*, vol. 11 (Beirūt: Dār al-Ma’rifah, 1379), 512.

<sup>29</sup> Muhammad Ibn Ismail Abu Abdullah al-Bukhar, *al-Jāmi’ al-Shahīh*, 1:20.

<sup>30</sup> Ibnu Taimiyyah, *Taqiyuddin, Majmū’ al-fatawa*, vol. 19 (Riyadh: Dār al-Wafā’, 1997), 73.

<sup>31</sup> Salim Bahansawi, *al-Hukmu wa Qadhiyyatu Takfīr al-Muslim* (Mesir: Dār al-Wafā’, 1998), 23.

<sup>32</sup> Abu al-Fidā’ Ibn Kathīr, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, vol. 3 (Beirūt: Maktabah al-Ma’arif, 1990), 294.

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.<sup>33</sup>

### 3. *Musytarak 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 Alquran dan hadis tidak turun terpisah dengan konteks sosio-kultur tempat dan waktu diturunkan. Menafsirkan sebuah ayat bukan hanya 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.<sup>34</sup>

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-'ibratu 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 dirobohkan

<sup>33</sup> Abdul Latif Ibnu Abdu al-Qādir, *Ta'thīr Al-Mu'tazilah Fi al-Khawarij Wa al-Syi'ah* (Jeddah: Dār al-Andalus, 2000), 40.

<sup>34</sup> Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), 137. Menurut Komaruddin Hidayat salah satu upaya dekonstruksi kaum radikal tekstualis dengan mengadopsi studi kritis terhadap teks-teks keagamaan, seperti hermenetika, sebuah kajian yang mengasumsikan bahwa teks keagamaan harus difahami dan ditafsirkan dalam realitas kekinian.

dengan konteks, karena prinsip keduanya yang berbeda dan berseberangan.<sup>35</sup> Salah satu yang dapat mendekonstruksi argumen tekstual mereka harus dengan kaidah-kaidah teks juga, yaitu *al-musytarak al-lafdzi* yang sejak generasi awal mufasir 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 Alquran dan hadis secara komprehensif, memandang arti sebuah kata dari berbagai sisi makna bahasa. Satu kata terulang berkali-kali dalam Alquran, dengan berbagai derivasinya, setiap kata memiliki arti yang berbeda-beda, suatu kata tertentu belum tentu artinya sama dengan kata dalam ayat lain.<sup>36</sup>

Metode ini sangat tepat sebagai analisis makna teks secara komprehensif, memahami makna lafadz dari akar bahasa, satu kata banyak terulang di banyak posisi dan versi 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. Ilmu ini sangat membantu mufasir dalam memahami teks secara luas, mendeskripsikan makna lafadz Alquran 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 skriptural yang berakibat destruktif dan menginspirasi tindakan radikal yang tidak berdasar.

Salah satu pemahaman yang banyak mengalami distorsi adalah memaknai

<sup>35</sup> Khaled Abu al-Fadhl, *Cita dan Fakta Toleransi dalam Islam* (Bandung: Arrasy, 2003), 24.

<sup>36</sup> Abdurrahman bin Ali Ibnu al-Jauzi, *Nuzhatu al-A'yun al-Nawādzir* (Muassasah al-Risālah: 1987., t.t.), 83.

terminologi jihad dan *qitāl*. Kaum tekstualis mengenalisir arti jihad dengan perang senjata dan kekerasan fisik semata, menganulir kandungan makna lain, menghimpun ayat-ayat jihad yang bermakna *qitāl* dan mengingisolasinya seolah jihad hanya berarti *qitāl* dan perang melawan musuh.<sup>37</sup>

Kata jihad secara *etimologi* memiliki akar arti yang luas, menurut analisa makna *musytarak* memiliki tiga sisi makna, *jihad qauli* yaitu arti jihad dalam bentuk ucapan dan ajakan dakwah, *jihad qitālī* yaitu jihad yang memiliki dimensi konfrontasi fisik perang melawan musuh, dan *jihad ‘amali*, yaitu dimensi jihad yang mengedepankan amal salih dan tindakan kongkrit sebagai solusi berbagai problematika umat.<sup>38</sup>

Pertama *jihad qauli*, *qauli* sifat dari kata *qaul*, yang artinya ucapan, seperti hadis qauli setiap ucapan dan sabda Nabi. Muqātil bin Sulaiman 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 (Alquran), 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 Alquran.

Menurut Imam Thabari yang dimaksud dengan jihad pada ayat ini adalah *jihad qauli* dengan mendakwahkan Alquran. Artinya janganlah kamu taati ajakan orang-orang kafir untuk menyembah tuhan-tuhan mereka itu, tetapi berjihadlah melawan mereka dengan menjelaskan ayat-ayat Allah, Alquran 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.<sup>39</sup> Menurut al-Razi, maksudnya adalah jihad dakwah dan perkataan, menyampaikan risalah Islam dengan semaksimal mungkin, ayat ini tidak menunjukkan *jihad qitāl* (perang) 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.<sup>40</sup>

Ayat lain yang berorientasi *jihad qauli* 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-Thabari jihad dalam ayat ini artinya jihad dengan lisan, Ibnu Abas berkata Allah memerintahkan orang kafir dengan senjata sementara melawan orang-orang munafik dengan lisan.<sup>41</sup> 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 qauli*, argumen yang kuat dan benar.<sup>42</sup>

Kedua *jihad qitāl*, 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: “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 *qitāl* melawan musuh agama. Seperti

<sup>39</sup> Ibnu Jarīr Ṭabārī, *Jāmi’ al-Bayan fī tafsīr āyi Alquran*, 1 ed., vol. 24 (Beirūt: Muassasah al-Risālah, 2000), 364.

<sup>40</sup> Muhammad bin Umar Fakhruddīn Razi, *Mafātih al-Ghoib, Beirūt*, vol. 11 (Beirūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2004), 364.

<sup>41</sup> Ibnu Jarīr Ṭabārī, *Jāmi’ al-Bayan fī tafsīr āyi Alquran*, 1 ed., vol. 14 (Beirūt: Muassasah al-Risālah, 2000), 357.

<sup>42</sup> Al-Baghawi, *Ma’ālim al-Tanzīl*, vol. 4 (Riyadh: Dār al-Taibah, 1997), 74.

<sup>37</sup> Dede Rodin, “Islam dan Radikalisme: Telaah Atas Ayat-ayat Kekerasan dalam Al-qur’an,” 2016.

<sup>38</sup> Ibnu Muhammad Damaghāni, *Qāmus al-Qur’ān*, 3 ed. (Beirūt: Dār al-Ilmi lil al-Malāyīn, 1983), 113.



sebuah riwayat al-Bukhari bahwa suatu saat Sahl bin Sa'ad 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 berkomentar "seandainya saya mampu berperang pasti saya akan berangkat", kemudian Allah menurunkan lanjutan ayat setelahnya (*ghairu uli al-Dharari*), "...yang tidak mempunyai alasan..."<sup>43</sup>

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. Tetapi masing-masing mendapatkan puncak pahala kebaikan, yaitu surga-Nya. Ibnu Katsir menyimpulkan ayat ini menjadi argumen bahwa hukum *jihad qitāli* 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.<sup>44</sup>

Ayat lain yang menunjukkan makna jihad *qitāli* 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 bsagimu, jika kamu mengetahui". (QS.al-Shaff[61]:11). Imam al-Sa'dy menafsirkan ayat ini dengan *jihad qitāli*, mengerahkan segenap kemampuan berjuang melawan musuh Islam, membela agama Allah dan meninggikan kalimat-Nya, membelanjakan harta sesuai

kemampuan untuk perjuangan ini.<sup>45</sup> Sebab turunnya 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-Şaf[61]:11-11).

*Tijārah* artiya 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.<sup>46</sup>

Ketiga *jihad amali*, yaitu berjihad di jalan Allah dengan beramal salih sebagai bukti nyata memperjuangkan agama. Seperti firman Allah:

"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).

Muqatilbin Sulaiman mengartikan dengan *jihad 'amali*, berjihad dengan mempersembahkan amal salih, setiap yang berbuat baik hakikatnya untuk dirinya sendiri.<sup>47</sup> Imam Jalalain menafsirkan jihad dalam ayat ini sebagai jihad *nafs* atau jihad perang, jihad *nafs* artinya jihad melawan hawa nafsu dengan beramal salih 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

<sup>43</sup> Muhammad Ibn Ismail Abu Abdullah al-Bukhari al-Ja'fi, *Shahih al-Bukhari*, 1 ed., vol. 8 (Beirut: Dār Ibnu Kathīr, 2002), 259.

<sup>44</sup> Abu al-Fidā' Ibnu Kathīr, *Tafsīr Alquran al-'Adzīm*, vol. 2 (Riyadh: Dār al-Thaibah, 1999), 860.

<sup>45</sup> Al-Sa'dy, *Taisīr al-Karīm al-Rahmān*, 1 ed. (Beirut: Muassasah al-Risālah, 2000), 860.

<sup>46</sup> Abu al-Fidā' Ibnu Kathīr, *Tafsīr Alquran al-'Adzīm*, vol. 8 (Riyadh: Dār al-Thaibah, 1999), 112.

<sup>47</sup> Muqōṭil bin Ibnu Sulaiman, *al-Wujūh wa al-Nadzāir fī Alquran al-Karīm*, vol. 1 (Dubai: Markaz Jum'ah Majid li al-Thaqāfah wa al-Turats, 2006), 119.

membutuhkan sesuatu dari hamba-Nya.<sup>48</sup> 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.<sup>49</sup>

Dalam ayat terakhir surat al-‘Ankabūt juga mengandung makna jihad ‘amali 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 amali*, berjuang dengan amal salih. Ibnu Kathīr mengatakan yaitu orang yang mengamalkan apa yang ia tahu, Allah akan menunjuki jalan-jalan yang mereka belum ketahui.<sup>50</sup> Dalam tafsir Muqōtil disinyalir makna jihad dalam ayat ini adalah jihad amaly, artinya beramallah dengan amal salih dan kebaikan karena Allah, karena Allah pasti akan menunjukkan jalan jalan yang menghantarkan pada-Nya.<sup>51</sup>

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 menafsirkan beramallah kalian dengan sebenar-benar jihad karena Allah.<sup>52</sup> Ibnu Abbas. memahami jihad ini seperti pada awal mula Islam, Nabi dan para sahabat diperintahkan berjihad dengan amal dan dakwah. Ketika umat Islam masih minoritas dan lemah, mereka diperintah untuk berjihad dengan beramal salih, 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.<sup>53</sup>

### C. KESIMPULAN

Faktor utama paham radikalisme adalah tekstual dalam memahami teks agama. Suatu upaya jitu untuk mendekonstruksi argumen kaum tekstualis adalah menggunakan instrumen yang mereka gunakan, yaitu konsep *almusytarak al-lafdzi*, kajian linguistik teks Alquran dan hadis 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. Selama ini jihad identik dengan kekerasan atau terorisme, 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 tidak mempertimbangkan ayat lain, contohnya berdalil dengan (QS. at-Taubah [9]:5), kaum literalis *dzahiri* menjadikan ayat ini sebagai justifikasi bolehnya membunuh setiap kafir musyrik, tentara, sipil, laki-laki, perempuan, pejabat, rakyat, tua renta, kontributor atau bukan, dan menurut mereka ini pendapat *ijmā’ shahih* seluruh sahabat.

Dengan menggunakan pendekatan ilmiah *almusytarak al-lafdzi*, kata jihad setidaknya memiliki tiga dimensi makna bahasa yang tidak boleh dikesampingkan, karena merupakan satu kesatuan arti yang tak terpisahkan. Pertama *jihad qauli*, 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

<sup>48</sup> Jalaluddin al-Mahalli dan Jalaluddin al-Suyūti, *Tafsīr Jalālain* (al-Qahirah: Dār al-Hadis, 2001), 321.

<sup>49</sup> Al-Baghawi, *Ma’ālim al-Tanzīl*, vol. 6 (Riyadh: Dār al-Taibah, 1997), 233.

<sup>50</sup> Abu al-Fidā’ Ibnu Kathīr, *Tafsīr Alquran al-‘Adzīm*, vol. 6 (Riyadh: Dār al-Thaibah, 1999), 296.

<sup>51</sup> Muqōtil bin Ibnu Sulaiman, *al-Wujūh wa al-Nadzāir fī Alquran al-Karīm*.

<sup>52</sup> Ibnu Muhammad Damaghāni, *Qāmus al-Qur’ān*, 113.

<sup>53</sup> Ibnu Jarīr Ṭabārī, *Jāmi’ al-Bayan fī tafsīr āyi Alquran*, 1 ed., vol. 18 (Beirut: Muassasah al-Risālah, 2000), 688.

keluhuran akhlak, keramahan, kasih dan sayang. Kedua *jihad amali*, yaitu dimesi jihad dengan mengutamakan amal salih dan tindakan solutif dari berbagai problematika umat. Dan yang ketiga *jihad qitāli*, yaitu tahapan puncak jihad, jihad dengan mengangkat senjata, perang melawan musuh yang merongrong agama Islam.

Dengan demikian, konsep *al-musytarak 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

- Abdul al-‘Ali Salim. *Ghorib Alquran fī ashri al-Rosūl wa al-Ṣohabah wa al-Ṭābi‘īn*. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1417.
- Abdul Latif Ibnu Abdu al-Qadir. *Ta‘thīr Al-Mu‘tazilah Fi al-Khawarij Wa al-Syi‘ah*. Jeddah: Dār al-Andalus, 2000.
- Abdullah bin Muhammad Su‘ūdi. “al-Fahmu al-harfi linnash.” *Jurnal al-Jazīrah lishahāfah* 13228 (Dzulhijjah 1429).
- Abdullah bin Qudamah Maqdisy. *al-Mughny fī fiqhī al-Imam Ahmad*. 1 ed. Vol. 13. Beirut: Dār al-Fikr, 1405.
- Abdurrahman bin Ali Ibnu al-Jauzi. *Nuzhatu al-A‘yun al-Nawādzir*. Muassasah al-Risalah: 1987., t.t.
- Abu al-Fidā’ Ibnu Kathīr. *Tafsīr Alquran al-‘Adzīm*. Vol. 1. Riyadh: Dār al-Thaibah, 1999.
- . *Tafsīr Alquran al-‘Adzīm*. Vol. 2. Riyadh: Dār al-Thaibah, 1999.
- Abu al-Fidā’ Ibnu Kathīr. *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*. Vol. 3. Beirut: Maktabah al-Ma‘ārif, 1990.
- . *Tafsīr Alquran al-‘Adzīm*. Vol. 8. Riyadh: Dār al-Thaibah, 1999.
- . *Tafsīr Alquran al-‘Adzīm*. Vol. 6. Riyadh: Dār al-Thaibah, 1999.
- Abu Zakariya Yahya Nawawī. *al-Minhāj Syarah Shahīh Muslim*. 2 ed. Vol. 12. Beirut: Dār Ihya’ al-Turāts al-‘Araby, 1392.
- Ahmad bin Syu’aib al-Nasa’i. *Sunan Nasa’i*. 2 ed. Vol. 6. Halab: Maktab al-Mathbū‘at al-Islāmiyyah, 1986.
- Al-Baghawi. *Ma‘ālim al-Tanzīl*. Vol. 4. Riyadh: Dār al-Taibah, 1997.
- . *Ma‘ālim al-Tanzīl*. Vol. 6. Riyadh: Dār al-Taibah, 1997.
- Ali bin Ahmad Ibnu Hazm. *al-Ihkām fī Ushūli al-Ahkām*. Vol. 1. Beirut: Dār al-Āfaq al-Jadīdah, 1983.
- Al-Raghib Aṣfahāni. *Mufrodāt alfāḍ Alquran*. Damaskus: Dār al-Qolam, 2010.
- Al-Sa’dy. *Taisīr al-Karīm al-Rahmān*. 1 ed. Beirut: Muassasah al-Risalah, 2000.
- Al-Zarkasyi. *al-Burhan fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. 3 ed. Vol. 1. Beirut: dar al-Fikr, 1980M.
- Badriyah binti ‘Athiyah. *Āro’ bin Hazm al-Dzahiri*. Makkah: Jāmi’ah Ummu al-Quro, 1423.
- Dede Rodin. “Islam dan Radikalisme: Telaah Atas Ayat-ayat Kekerasan dalam Al-qur’an,” 2016.
- Echols, John Minor, dan Hasan Shadily. *An English-Indonesian dictionary*. Ithaca, (NY: Cornell Univ. Pr., 1975.
- Ibnu Hajar Ashqalāni. *Fathu al-Bāri*. Vol. 11. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1379.
- Ibnu Jarīr Ṭabarī. *Jāmi’ al-Bayan fī tafsīr āyi Alquran*. 1 ed. Vol. 2. Beirut: Muassasah al-Risalah, 2000.
- . *Jāmi’ al-Bayan fī tafsīr āyi Alquran*. 1 ed. Vol. 24. Beirut: Muassasah al-Risalah, 2000.
- . *Jāmi’ al-Bayan fī tafsīr āyi Alquran*. 1 ed. Vol. 14. Beirut: Muassasah al-Risalah, 2000.
- . *Jāmi’ al-Bayan fī tafsīr āyi Alquran*. 1 ed. Vol. 18. Beirut: Muassasah al-Risalah, 2000.
- Ibnu Muhammad Damaghāni. *Qāmus al-Qur’ān*. 3 ed. Beirut: Dār al-Ilmi lil al-Malāyīn, 1983.
- Ibnu Taimiyyah. *Taqiyuddin, Majmū’ al-fatāwa*. Vol. 19. Riyadh: Dār al-Wafā’, 1997.
- Islah Gusmian. *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Vol. 1. Jakarta: Teraju, 2003.
- Jalālu al-Dīn Suyūṭi. *al-Itqān fī ‘Ulūm al-*

- Qur'ān*. Vol. 2. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2012.
- Jalaluddin al-Mahalli, dan Jalaluddin al-Suyūti. *Tafsīr Jalālain*. al-Qahirah: Dār al-Hadis, 2001.
- Khaled Abu al-Fadhl. *Cita dan Fakta Toleransi dalam Islam*. Bandung: Arrasy, 2003.
- Komaruddin Hidayat. *Memahami Bahasa Agama; Sebuah Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Muhammad Al-Syaukani. *Fathu al-Qadīr*. Vol. 3. Beirut: Dār Ibnu Kathīr, 1414.
- Muhammad bin al-Ṭoyyib. *I’jāz Alquran*. Kairo: Dār al-Ma’arif, t.t.
- Muhammad bin Idris Syāfi’i. *al-Risālah: sharah Ahmad Shākir*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.
- Muhammad bin Umar Fakhrudīn Razi. *Mafātih al-Ghoib, Beirut*. Vol. 11. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2004.
- Muhammad Ibn Ismail Abu Abdullah al-Bukhar. *al-Jāmi’ al-Shahīh*. Vol. 1. Beirut: Dār Ibnu Kathīr, 1987.
- Muhammad Ibn Ismail Abu Abdullah al-Bukhari al-Ja’fi. *Shahīh al-Bukhāri*. 1 ed. Vol. 8. Beirut: Dār Ibnu Kathīr, 2002.
- Munjid, Nur al-Dīn,. *al-Musytarak al-lafdzi fi Alquran al-Karīm*. Vol. 1. Beirut: Dār al-Fikr, 1999.
- Muqōtil bin Ibnu Sulaiman. *al-Wujūh wa al-Nadzāir fi Alquran al-Karīm*. Vol. 1. Dubai: Markaz Jum’ah Majid li al-Thaqāfah wa al-Turats, 2006.
- Nūr al-Dīn Khādīmy. *Al-Dalīl ‘inda al-Dzāhiriyyah*. Kairo: Dār Ibnu Hazm, 2000.
- Salim Bahansawi. *al-Hukmu wa Qadhiyyatu Takfīr al-Muslim*. Mesir: Dār al-Wafā’, 1998.
- Syarifudin. “Islam dan Keselamatan dalam Alquran.” Disertasi, UIN Sunan Kali Jaga, 2009.
- Yusuf Qordhowi. *al-Shahwah al-Islamiyah bayna al-Juhudwa al-Tatarruf*. Qatar: kitab al-ummah, 1402.