

**PEMAKNAAN JIHAD DALAM AL-QUR'AN:
STUDI KOMPARATIF TAFSIR *AL-DURR AL-MANTHŪR*
DAN TAFSIR *AL-MANĀR* SERTA RELEVANSINYA
TERHADAP ISU EKSTREMISME**

SKRIPSI

Diajukan Oleh:

NUHA ADILA

Mahasiswa Fakultas Ushuluddin dan Filsafat

Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

NIM: 220303083



**FAKULTAS USHULUDDIN DAN FILSAFAT
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI AR-RANIRY**

DARUSSALAM - BANDA ACEH

2026 M / 1447 H

PERNYATAAN KEASLIAN

Dengan ini saya:

Nama : Nuha Adila

NIM : 220303083

Jenjang : Strata Satu (S1)


Program Studi: Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Menyatakan bahwa Naskah Skripsi ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Banda Aceh, 15 Januari 2026

Yang Menyatakan,




Nuha Adila
NIM. 220303083

جامعة الرانيري

AR - RANIRY

SKRIPSI

Diajukan Kepada Fakultas Ushuluddin dan Filsafat
UIN Ar-Raniry Sebagai Salah Satu Beban Studi
Untuk Memperoleh Gelar Sarjana (S1)
dalam Ilmu Ushuluddin dan Filsafat
Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Diajukan Oleh:

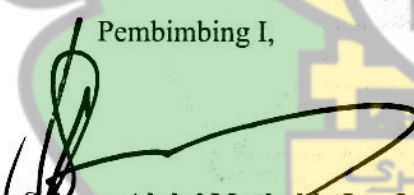
NUHA ADILA

Mahasiswa Fakultas Ushuluddin dan Filsafat
Program Studi: Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
NIM: 220303083


Disetujui Oleh:

Pembimbing I,

Pembimbing II


Prof. Dr. Salman Abdul Muthalib, Lc., M.Ag.

NIP. 197804222003121001


Dr. Syarifuddin, S.Ag., M.Hum.

NIP. 197212232007101001


SKRIPSI

Telah Diuji oleh Tim Penguji Munaqasyah Skripsi
Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Ar-Raniry dan
Dinyatakan Lulus Serta Diterima Sebagai Salah Satu Beban
Studi Program Strata Satu dalam Ilmu Ushuluddin dan Filsafat
Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir


Pada hari / Tanggal: Selasa, 03 Februari 2026 M
15 Sya'ban 1447 H

Di Darussalam – Banda Aceh
Panitia Ujian Munaqasyah


Ketua,


Dr. Suarni, S.Ag., M.A.
NIP. 197303232007012020

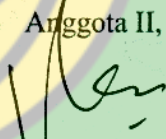
Sekretaris,


Dr. Syarifuddin, S.Ag., M.Hum.
NIP. 197212232007101001

Anggota I,


Prof. Dr. Damanhuri, M.Ag.
NIP. 196003131995031001

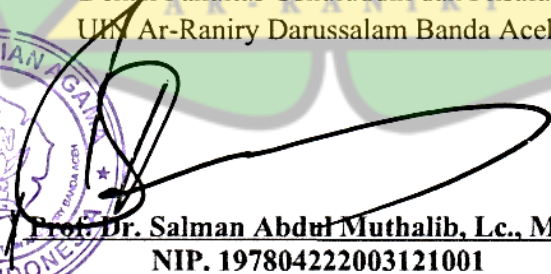
Anggota II,


Ikhsan Nur, Lc., MA.
NIP. 198710062011011006

Mengetahui,

Dekan Fakultas Ushuluddin dan Filsafat
UIN Ar-Raniry Darussalam Banda Aceh




Prof. Dr. Salman Abdul Muthalib, Lc., M.Ag.
NIP. 197804222003121001

ABSTRAK

Nama / NIM : Nuha Adila / 220303083
Judul Skripsi : Pemaknaan Jihad Dalam Al-Qur'an: Studi Komparatif Tafsir *al-Durr al-Manthūr* dan Tafsir *al-Manār* Serta Relevansinya Terhadap Isu Ekstremisme.
Tebal Skripsi : 85 Halaman
Prodi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Pembimbing I : Prof. Dr. Salman Abdul Muthalib, Lc., M.Ag.
Pembimbing II : Dr. Syarifuddin, S.Ag., M.Hum.

Al-Qur'an sebagai pedoman hidup mengandung nilai kedamaian, keadilan, dan kasih sayang yang tercermin dalam prinsip "*rahmatan li al-‘ālamīn*". Namun, dalam realitas sosial saat ini muncul kesalahpahaman terhadap konsep jihad dalam Islam, yang kemudian dimanfaatkan oleh kelompok ekstremisme untuk melegitimasi tindakan kekerasan atas nama agama. Ayat-ayat jihad sering dipahami secara sempit dan literal sehingga jihad disalahartikan sebagai tindakan agresif dan penyerangan tanpa batas. Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji pemaknaan jihad dalam al-Qur'an, khususnya dalam surat al-Baqarah ayat 191, melalui studi komparatif antara tafsir *al-Durr al-Manthūr* dan tafsir *al-Manār*. Penelitian ini juga berupaya mengidentifikasi persamaan dan perbedaan penafsiran kedua mufasir serta menganalisis relevansi pemaknaan jihad tersebut terhadap isu ekstremisme. Metode penelitian yang digunakan adalah metode *muqāran*, dengan membandingkan pandangan mufasir dalam menafsirkan ayat al-Qur'an. Hasil penelitian menunjukkan bahwa kedua tafsir memaknai jihad sebagai peperangan defensif, bukan agresif. Tafsir *al-Durr al-Manthūr* menekankan batasan hukum dan etika peperangan berdasarkan hadis dan atsar, sedangkan tafsir *al-Manār* memahaminya sebagai respons atas kezaliman melalui pendekatan rasional dan kontekstual. Persamaan keduanya terletak pada penolakan terhadap kekerasan agresif dan penegasan bahwa peperangan hanya dibenarkan dalam kondisi terpaksa. Perbedaannya tampak pada pendekatan metodologis dan pemaknaan istilah *fitnah*. Kedua tafsir tersebut relevan dalam membangun pemahaman jihad yang normatif, kontekstual, dan menolak kekerasan.

PEDOMAN TRANSLITERASI ALI 'AUDAH

Model ini sering dipakai dalam penulisan transliterasi dalam jurnal ilmiah dan juga transliterasi penulisan disertai. Adapun bentuknya adalah sebagai berikut:

Arab	Transliterasi	Arab	Transliterasi
ا	Tidak disimbolkan	ط	Ṭ (titik di bawah)
ب	B	ظ	Ẓ (titik di bawah)
ت	T	ع	'
ث	Th	غ	Gh
ج	J	ف	F
ح	Ḥ (titik di bawah)	ق	Q
خ	Kh	ك	K
د	D	ل	L
ذ	Dh	م	M
ر	R	ن	N
ز	Z	و	W
س	S	ه	H
ش	Sy	ء	'
ص	Ṣ (titik di bawah)	ي	Y
ض	Ḍ (titik di bawah)		

Catatan:

1. Vokal Tunggal

----- (fathah) = a misalnya, حدث ditulis *hadatha*

----- (kasrah) = i misalnya, قيل ditulis *qila*

----- (dammah) = u misalnya, روي ditulis *ruwiya*

2. Vokal Rangkap

(ي) (fathah dan ya) = ay, misalnya, هريرة ditulis *Hurayrah*

(و) (fathah dan waw) = aw, misalnya, توحيد ditulis *tawhid*

3. Vokal Panjang (maddah)

(ا) (fathah dan alif) = ā, (a dengan garis di atas)

(و) (kasrah dan ya) = ī, (i dengan garis di atas)

(ي) (*dammah dan waw*) = ū, (u dengan garis di atas)

Misalnya: (مَعْقُولٌ، تَوْفِيقٌ، بَرَهَانٌ) ditulis *burhān, tawfiq, ma'qūl*.

4. *Ta' Marbutah* (ة)

Ta' Marbutah hidup atau mendapat harakat *fathah, kasrah dan dammah*, transliterasinya adalah (t), misalnya (الفلسفة الاولى) = *al-falsafat al-ūlā*. Sementara *ta' marbutah* mati atau mendapat harakat sukun, transliterasinya adalah (h), misalnya: (مناهج الادلة، دليل الاناية، تهافت الفلاسفة) ditulis *Tahāfut al-Falāsifah, Dalīl al-'ināyah, Manāhij al-Adillah*.

5. *Syaddah* (تشدید)

Syaddah yang dalam tulis Arab dilambangkan dengan lambang (ّ), dalam transliterasi ini dilambangkan dengan huruf, yakni yang sama dengan huruf yang mendapat *syaddah*, misalnya (اسلامية) ditulis *islamiyyah*.

6. Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf (ال)

transliterasinya adalah *al*, misalnya: (الكشف، النفس) ditulis *al-kasyf, al-nafs*.

7. *Hamzah* (ء)

Untuk *hamzah* yang terletak di tengah dan di akhir kata ditransliterasikan dengan ('), misalnya: (ملائكة) ditulis *mala'ikah*, (جزء) ditulis *juz'.* Adapun *hamzah* yang terletak di awal kata, tidak dilambangkan karena dalam Bahasa Arab, ia menjadi alif, misalnya: (اختراع) ditulis *ikhtirā'.*

Modifikasi:

1. Nama orang berkebangsaan Indonesia ditulis seperti biasa tanpa transliterasi, seperti Hasbi Ash Shiddieqy. Sedangkan nama-nama lainnya ditulis sesuai kaidah penerjemahan. Contoh: Mahmud Syaltut.
2. Nama negara dan kota ditulis menurut ejaan Bahasa Indonesia, seperti Damaskus, bukan Dimasyq; Kairo, bukan Qahirah dan sebagainya.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji dan syukur penulis panjatkan ke hadirat Allah Swt yang senantiasa melimpahkan rahmat, hidayah serta karunia-Nya, sehingga penulis dapat menyelesaikan penulisan skripsi yang berjudul “Pemaknaan Jihad Dalam Al-Qur’an: Studi Komparatif Tafsir *al-Durr al-Manthūr* dan Tafsir *al-Manār* Serta Relevansinya Terhadap Isu Ekstremisme”. Shalawat dan salam semoga senantiasa tercurah kepada Nabi Muhammad Saw, yang telah membawa umat Islam keluar dari masa jahiliyyah menuju kehidupan yang berlandaskan ilmu pengetahuan. Skripsi ini disusun sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar sarjana Ilmu al-Qur’an dan Tafsir pada Fakultas Ushuluddin dan Filsafat Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh.

Penulis menyadari bahwa penyusunan skripsi ini tidak terlepas dari bantuan dan dukungan berbagai pihak. Oleh karena itu, penulis mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada:

1. Bapak Prof. Dr. Salman Abdul Muthalib, Lc., M.Ag., selaku Dekan Fakultas Ushuluddin dan Filsafat Universitas Islam Negeri Ar-Raniry Banda Aceh, sekaligus sebagai Dosen Pembimbing I yang telah memberikan bimbingan dan arahan dalam penyusunan skripsi ini.
2. Ibu Zulihafnani, S.TH., MA., selaku Ketua Program Studi Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir.
3. Bapak Dr. Syarifuddin, S.Ag., M.Hum., selaku Dosen Pembimbing II, yang telah meluangkan waktu serta memberikan bimbingan, arahan, dan masukan selama proses penyusunan skripsi ini.
4. Ibu Musdawati, S.Ag., M.A., selaku Dosen Pembimbing Akademik, yang telah memberikan arahan dan motivasi selama masa perkuliahan.
5. Kedua orang tua penulis tercinta, Ibu Uziana, S.Ag., M.Hum. dan Bapak Edi Suwanto, S.Ag. yang senantiasa mendoakan, mencurahkan kasih sayang, memberikan motivasi serta dukungan yang tiada henti. Terima kasih atas segala perjuangan dan pengorbanan, baik tenaga, pikiran, maupun waktu, dalam mengupayakan yang terbaik bagi kehidupan dan pendidikan penulis, sehingga penulis dapat menempuh pendidikan hingga akhirnya sampai pada tahap sidang skripsi ini.
6. Kakak-kakak dan adik penulis tersayang, yaitu Talida Zahirah, Nabiha Imtiyaz, dan Auna Ariba, yang telah senantiasa mendampingi penulis dalam proses bertumbuh dan berproses, memberikan kasih sayang, dukungan,

masuk, serta kritik yang membangun, serta menjadi tempat berbagi cerita, sehingga penulis dapat menyelesaikan skripsi ini dengan baik.

7. Kakak-kakak dan keponakan penulis, yaitu Devi Cyntya dan Dana Ryanty, serta Intania Safira Putri dan Humaira Medina Putri, yang senantiasa menjadi sumber semangat dan kebahagiaan bagi penulis melalui perhatian, dukungan, dan kebersamaan, sehingga penulis termotivasi untuk menyelesaikan penulisan skripsi ini.
8. Sahabat penulis, Hafidzah Munawwarah, yang telah banyak membantu penulis dalam proses penyusunan skripsi ini. Terima kasih atas kebersamaan, perhatian, dukungan, serta semangat yang diberikan, baik dalam keadaan senang maupun sulit, serta atas saran dan kritik yang membangun hingga skripsi ini dapat diselesaikan dan disidangkan.
9. Seluruh dosen, teman-teman, serta pihak-pihak lain yang tidak dapat penulis sebutkan satu per satu, yang telah membantu dan mendukung penulis, baik secara langsung maupun tidak langsung, hingga skripsi ini dapat diselesaikan.
10. Terakhir, penulis menyampaikan rasa terima kasih kepada diri sendiri, Nuha Adila, yang telah berjuang hingga berada pada tahap ini. Perjalanan penyusunan skripsi ini tidaklah mudah, penuh dengan tantangan, kelelahan, keraguan, serta rasa takut yang kerap hadir di sepanjang proses. Namun, penulis tetap berusaha bertahan dan menyelesaikannya hingga tuntas. Berbagai pengorbanan waktu, tenaga, serta kondisi emosional, termasuk begadang di tengah tekanan, telah menjadi bagian dari perjalanan ini. Pada akhirnya, penulis berhasil sampai pada titik ini dengan segala proses yang telah dilalui. Semoga pencapaian ini menjadi awal dari perjalanan yang lebih kuat, serta menjadi pengingat untuk terus melangkah maju dan meraih cita-cita di masa depan.

Penulis menyadari bahwa skripsi ini masih memiliki keterbatasan. Oleh karena itu, kritik dan saran yang membangun sangat diharapkan. Semoga skripsi ini bermanfaat bagi pengembangan kajian ilmu al-Qur'an dan tafsir, khususnya dalam membangun pemahaman Islam yang moderat dan menolak ekstremisme.

Banda Aceh, 15 Januari 2026
Penulis,



Nuha Adila
NIM. 220303083

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
PERNYATAAN KEASLIAN.....	ii
LEMBARAN PENGESAHAN PEMBIMBING.....	iii
LEMBARAN PENGESAHAN SKRIPSI.....	iv
ABSTRAK	v
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	vi
KATA PENGANTAR.....	viii
DAFTAR ISI.....	x

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah.....	4
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian	4
D. Kajian Pustaka	4
E. Kerangka Teori	8
F. Definisi Operasional	14
G. Metode Penelitian	15
H. Sistematika Pembahasan.....	17

BAB II LANDASAN TEORI

A. Pengertian Jihad	19
B. Macam-Macam Jihad.....	23
1. <i>Jihād al-Nafs</i> (Jihad dalam Memperbaiki Diri).....	23
2. <i>Jihād al-syayṭān</i> (Jihad Melawan Setan).....	23
3. <i>Jihād al-kuffār wa al-munāfiqīn</i> (Jihad Melawan Orang-Orang Kafir dan Orang-Orang Munafik)	24
4. <i>Jihād al-baghy wa al-zulm wa al-bida' wa al-</i> <i>munkarāt</i> (Jihad Melawan Orang-Orang Zalim, Ahli <i>Bid'ah</i> dan Para Pelaku Kemungkararan)	24
C. Perkembangan Pemaknaan Jihad.....	25
1. Jihad Pada Periode Makkah.....	25
2. Jihad Pada Periode Madinah.....	26
3. Jihad Pada Era Kontemporer	27
D. Etika Peperangan Dalam Islam.....	27
E. Relevansi Jihad di Era Kontemporer	29

BAB III HASIL PENELITIAN

A. Fenomena Ekstremisme Keagamaan di Indonesia	32
B. Kajian Terhadap Tafsir <i>al-Durr al-Manthūr</i> dan Tafsir <i>al-Manār</i>	34
1. Tafsir <i>al-Durr al-Manthūr</i>	34
a. Biografi Jalaluddin as-Suyuthi	34
b. Guru-Guru Jalaluddin as-Suyuthi	36
c. Murid-Murid Jalaluddin as-Suyuthi	37
d. Karya-Karya Jalaluddin as-Suyuthi	37
e. Mengenal Kitab Tafsir <i>al-Durr al-Manthūr</i>	37
2. Tafsir <i>al-Manār</i>	39
a. Biografi Muhammad Abduh	39
b. Biografi Rasyid Ridha	41
c. Mengenal Kitab Tafsir <i>al-Manār</i>	45
C. Pemaknaan Jihad dalam Surat al-Baqarah Ayat 191	48
1. Ayat Jihad dalam Surat al-Baqarah ayat 191	48
2. Penafsiran Jihad dalam Surat al-Baqarah ayat 191 Menurut Kitab Tafsir <i>al-Durr al-Manthūr</i>	49
3. Penafsiran Jihad dalam Surat al-Baqarah ayat 191 Menurut Kitab Tafsir <i>al-Manār</i>	51
D. Persamaan dan Perbedaan Penafsiran Jihad dalam Surat al-Baqarah Ayat 191	56
1. Persamaan Penafsiran Jihad dalam Surat al- Baqarah Ayat 191	57
2. Perbedaan Penafsiran Jihad dalam Surat al- Baqarah Ayat 191	58
E. Relevansi Pemaknaan Jihad Terhadap Isu Ekstremisme	59
1. Relevansi Tafsir <i>al-Durr al-Manthūr</i> Terhadap Isu Ekstremisme	60
2. Relevansi Tafsir <i>al-Manār</i> Terhadap Isu Ekstremisme	60
3. Implikasi Komparatif Terhadap Pencegahan Ekstremisme	61
F. Analisa Penulis	62

BAB IV PENUTUP

A. Kesimpulan 64
B. Saran 65

DAFTAR PUSTAKA 66



BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur'an sebagai kitab suci umat Islam memegang peranan penting dalam membentuk pemahaman dan perilaku umat. Sebagai pedoman hidup, al-Qur'an menyampaikan nilai-nilai universal yang menekankan kedamaian, kasih sayang, dan keadilan. Konsep "*rahmatan li al-'ālamīn*" atau rahmat bagi seluruh alam merupakan salah satu pokok ajaran dalam Islam yang seharusnya menjadi landasan bagi setiap muslim dalam berinteraksi dengan sesama. Namun, dalam beberapa dekade terakhir, terdapat pemahaman yang keliru terhadap ajaran Islam, khususnya mengenai jihad, yang telah memicu munculnya gerakan ekstremisme atas nama agama.¹

Jihad dalam Islam sering kali disalahartikan sebagai kekerasan dan penyerangan. Namun, dalam perspektif al-Qur'an, jihad memiliki makna yang lebih luas, mencakup perjuangan untuk kebaikan, baik secara fisik maupun non-fisik. Pemahaman keliru ini kerap disalahgunakan untuk membenarkan ekstremisme, sehingga penting untuk mengkaji lebih dalam mengenai makna jihad, agar dapat memahami makna jihad secara menyeluruh dan kontekstual.²

Kondisi saat ini menunjukkan bahwa gerakan ekstremisme telah menjadi salah satu isu global yang menimbulkan dampak signifikan terhadap stabilitas sosial dan keamanan, sebuah fenomena yang sering kali menuju pada tindakan kekerasan seperti terorisme, pembunuhan, pengeboman, dan konflik sektarian yang dapat memicu permusuhan antaragama serta antarindividu.³

Menurut Sekretaris Jenderal PBB, Antonio Guterres, terorisme merupakan bentuk serangan menyeluruh terhadap fondasi peradaban. Ia menegaskan bahwa gerakan ekstremisme bukan hanya membahayakan keamanan, tetapi juga menghancurkan struktur sosial serta prinsip-prinsip kemanusiaan.⁴ Berdasarkan data dari Kompaspedia, sepanjang tahun 2021

¹ Abd. Malik Usman, "Islam Rahmah dan Wasathiyah (Paradigma Keberislaman Inklusif, Toleran dan Damai)," *Humanika* 15, no. 1 (2015), hlm. 49–65.

² Sihabuddin Afroni, "Makna Ghuluw dalam Islam: Benih Ekstremisme Beragama," *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya* 1, no. 1 (2016), hlm. 70–85.

³ Bibi Suprianto, "Ekstremisme dan Solusi Moderasi Beragama di Masa Pandemi Covid 19," *Jurnal Studi Agama* 6, no. 1 (2022), hlm. 42–55.

⁴ António Guterres, "Secretary-General's Remarks to The Human Rights Council," *United Nations*, last modified 2024, accessed May 3, 2025, <https://www.un.org/sg/en/content/sg/speeches/2024-02-26/secretary-generals-remarks-the-human-rights-council>.

terdapat 370 tersangka kasus terorisme di Indonesia. Hingga pertengahan tahun 2022, puluhan orang kembali ditangkap terkait dugaan aksi teror.⁵ Laporan Global Terrorism Index 2022 juga mencatat Indonesia sebagai negara dengan dampak terorisme yang tinggi, berada di peringkat ke-24 dari 163 negara yang dianalisis dan menduduki posisi ketiga tertinggi di Asia Pasifik.⁶

Faktor-faktor yang memicu munculnya gerakan ekstremisme sangat kompleks, meliputi ketidakadilan sosial, ekonomi, platform digital, serta pengaruh ideologi radikal. Penyebab utama seringkali berakar dari pemahaman yang keliru terhadap ayat-ayat al-Qur'an, khususnya ayat-ayat jihad yang ditafsirkan secara tekstual tanpa mempertimbangkan konteks historis maupun pemahaman tafsir yang lebih mendalam. Penafsiran yang menyimpang ini kerap digunakan untuk membenarkan tindakan kekerasan dan membentuk ideologi kekerasan.⁷

Nasir Abbas, seorang mantan instruktur yang terlibat dalam peristiwa bom Bali, mengklasifikasikan ayat-ayat al-Qur'an yang kerap dijadikan landasan ideologis oleh gerakan Islam radikal dan teroris pada sekitar tahun 2002. Ayat-ayat tersebut antara lain QS. al-Taubah: 4-6, QS. al-Taubah: 12-14, QS. al-Taubah: 29, QS. al-Taubah: 36, QS. al-Anfal: 38-40, serta QS. al-Baqarah: 190-193.⁸ Namun dalam penelitian ini, peneliti akan memfokuskan pada surat al-Baqarah ayat 191 sebagai berikut:

وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقَفْتُمُوهُمْ وَآخِرُجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجْتُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكٰفِرِينَ.

Bunuhlah mereka (yang memerangimu) di mana pun kamu jumpai dan usirlah mereka dari tempat mereka mengusirmu. Padahal, fitnah itu lebih kejam daripada pembunuhan. Lalu janganlah kamu perangi mereka di Masjidilharam, kecuali jika

⁵ Topan Yuniarto, "Lembaga Badan Nasional Penanggulangan Terorisme," *Kompaspedia*, last modified 2022, accessed May 4, 2025, <https://kompaspedia.kompas.id/baca/profil/lembaga/badan-nasional-penanggulangan-terorisme>.

⁶ Institute for Economics & Peace, "Global Terrorism Index 2022," *Institute for Economics & Peace*, last modified 2022, accessed May 4, 2025, www.economicsandpeace.org.

⁷ Radhityo Maulana Putra et al., "Studi Literatur Mengenai Tragedi Bom Bali I 2002, Faktor Penyebab dan Dampaknya dalam Perspektif Agama," *Moderasi: Jurnal Kajian Islam Kontemporer* 1, no. 1 (2023), hlm. 1–25.

⁸ Nasir Abbas, *Melawan Pemikiran Aksi Bom Imam Samudra & Noordin M. Top* (Jakarta: Grafindo Khazanah Ilmu, 2007), hlm. 84.

mereka memerangimu di tempat itu. Jika mereka memerangimu, maka perangilah mereka. Demikianlah balasan bagi orang-orang kafir.⁹

Kajian terkait pemaknaan jihad dalam al-Qur'an dan penyalahgunaannya oleh kelompok ekstremisme sebelumnya telah banyak dilakukan, diantaranya membahas dari segi penelitian yang berfokus pada konsep jihad dalam al-Qur'an, ekstremisme dalam pandangan Islam, relevansi konsep jihad terhadap isu ekstremisme, jihad dalam perspektif tafsir, ekstremisme dalam segi penafsiran, dan kajian terhadap ayat 191 dari surat al-Baqarah. Namun demikian, penulis belum menemukan kajian yang menggunakan pendekatan komparatif yang membandingkan secara mendalam antara tafsir *al-Durr al-Manthūr* (tafsir klasik) dan *tafsir al-Manār* (tafsir modern) dalam memahami ayat-ayat jihad yang disalahgunakan oleh kelompok ekstremisme, sehingga penelitian ini penting untuk dikaji.

Meskipun makna jihad muncul dalam berbagai ayat dengan konteks yang beragam, sebagaimana dijelaskan dalam kitab *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm*, kata jahada terdapat sebanyak 41 kali di dalam al-Qur'an.¹⁰ Penelitian ini memfokuskan pada jihad dalam pengertian *qitāl* (peperangan fisik).¹¹ Beberapa ayat yang membahas jihad dalam konteks ini antara lain QS. al-Baqarah (2): 190-193, 216-217, QS. al-Hajj (22): 39-40, QS. Ali Imran (3): 121, QS. al-Nisa' (4): 77, QS. al-Anfal (8): 16 dan 65, QS. al-Ahzab (33): 25 dan QS. Muhammad (47): 20.¹²

Penelitian ini secara khusus memfokuskan pada QS. al-Baqarah ayat 191, karena ayat ini sering dijadikan rujukan dan kerap disalahgunakan oleh kelompok ekstremisme. Kajian ini menggunakan pendekatan komparatif terhadap tafsir *al-Durr al-Manthūr* karya Jalaluddin As-Suyuthi dan tafsir *al-Manār* karya Rasyid Ridha dan Muhammad Abduh untuk menelaah pemaknaan jihad dalam konteks peperangan, dengan harapan dapat berkontribusi dalam khazanah ilmu tafsir dan meluruskan pemahaman keliru tentang jihad.

⁹ Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2019), Surat al-Baqarah [2]: 191.

¹⁰ Muhammad Fu'ad Abd al-Baqi, "Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm," *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān* (Kairo: Dar al-Hadith, 1945) hlm. 182-183.

¹¹ Mohamad Nuryansah, "Qitāl dalam Al-Qur'an dan Hadis: Tinjauan Historis dan Praktis," *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith* 8, no. 2 (2018), hlm. 192–213.

¹² Luqman Abdul Jabbar, *Ayat-Ayat Jihad dan Qitāl* (Ciputat: Young Progressive Muslim (YPM), 2023), hlm. 156-171.

B. Rumusan Masalah

1. Bagaimana pemaknaan jihad dalam surat al-Baqarah ayat 191 menurut tafsir *al-Durr al-Manthūr* dan tafsir *al-Manār*?
2. Apa persamaan dan perbedaan penafsiran jihad dalam surat al-Baqarah ayat 191 antara tafsir *al-Durr al-Manthūr* dan tafsir *al-Manār*?
3. Bagaimana relevansi pemaknaan jihad dalam tafsir *al-Durr al-Manthūr* dan tafsir *al-Manār* terhadap isu ekstremisme?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

1. Untuk menjelaskan pemaknaan jihad dalam al-Qur'an berdasarkan tafsir *al-Durr al-Manthūr* dan tafsir *al-Manār*.
2. Untuk menganalisis persamaan dan perbedaan penafsiran jihad antara tafsir *al-Durr al-Manthūr* dan tafsir *al-Manār*.
3. Untuk menganalisis relevansi pemaknaan jihad dalam tafsir *al-Durr al-Manthūr* dan tafsir *al-Manār* terhadap isu ekstremisme yang sedang berkembang saat ini.

Adapun manfaat penelitiannya, yaitu:

1. Manfaat Teoritis:

Penelitian ini memberikan kontribusi dalam kajian ilmu tafsir dalam memahami makna jihad secara komprehensif dari perspektif penafsiran klasik dan modern, serta menjelaskan relevansinya dalam menghadapi penyalahgunaan konsep jihad oleh kelompok ekstremisme.

2. Manfaat Praktis:

Hasil penelitian ini dapat bermanfaat sebagai bahan rujukan bagi masyarakat, tokoh agama, dan pendidik dalam menanggapi penyalahgunaan ayat-ayat jihad, serta memperkuat pemahaman Islam yang moderat melalui pendekatan tafsir yang kontekstual.

D. Kajian Pustaka

Kajian mengenai jihad dalam al-Qur'an dan kaitannya dengan ekstremisme bukanlah hal yang baru dan telah menjadi fokus perhatian banyak peneliti sebelumnya. Secara umum, penelitian-penelitian tersebut dapat dikategorikan ke dalam beberapa fokus kajian berikut:

Pertama, terdapat penelitian yang dapat dikategorikan sebagai studi yang berfokus pada konsep jihad dalam al-Qur'an. Ada yang fokus pada konsep jihad sebagai perang fisik atau angkat senjata,¹³ ada yang berfokus pada konsep jihad dengan pemahaman tekstualis dalam tafsir al-Qur'an,¹⁴ dan ada yang membahas makna jihad dalam al-Qur'an agar selaras dengan realitas sosial, budaya, dan keagamaan masyarakat Indonesia.¹⁵

Kedua, kajian yang membahas tentang ekstremisme dalam pandangan Islam. Ada yang fokus pada kelompok ekstremisme menggunakan metode fatwa dalam mengembangkan ideologi serta pengaruh mereka,¹⁶ ada yang fokus pada ekstremisme yang muncul karena pola pikir yang salah dalam memahami agama Islam,¹⁷ dan ekstremisme sebagai sikap kontra-produktif dalam aspek keberagamaan.¹⁸ Selain itu juga terdapat kajian yang membahas tentang munculnya pemikiran ekstremisme karena tidak memahami makna usul dari *furū'* dalam akidah,¹⁹ serta konsep *masyi'ah* dan keadilan tuhan yang dinilai dapat membantu dalam meredakan pandangan ekstremisme.²⁰

Ketiga, terdapat penelitian yang memaparkan mengenai relevansi konsep jihad terhadap isu ekstremisme. Ada yang fokus pada konsep jihad dan relevansinya dengan moderasi beragama,²¹ moderasi *maqāsidī* sebagai model

¹³ Mochammad Rizal Fanani, "Konsep Jihad dalam Al-Quran (Telaah Penafsiran Surat Al-Hajj Ayat 78 dalam Tafsir al-Miṣbāh)," *Al-Dhikra: Jurnal Studi Quran dan Hadis* 3, no. 1 (2021), hlm. 71–84.

¹⁴ Arif Friyadi, "Deradikalisasi Pemahaman al-Qur'an dan Hadis dalam Upaya Kontekstualisasi Konsep Jihad," *Hermeneutik: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 16, no. 1 (2022), hlm. 66–182.

¹⁵ M. Coirun Nizar dan Muhammad Aziz, "Kontekstualisasi Jihad Perspektif Keindonesiaan," *Ulul Albab: Jurnal Studi Islam* 16, no. 1 (2015), hlm. 21–44.

¹⁶ Mohd Anuar bin Ramli et al., "Fatwa Sebagai Medium Counter-Terrorisme," *Al-Banjari: Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu Keislaman* 17, no. 2 (2018), hlm. 223.

¹⁷ Tsaqifa Aulya Afifah, "Membendung Fenomena Islamophobia dengan Konsep Rahmatan li al-'ālamīn," *Moderasi: the Journal of Ushuluddin and Islamic Thought, and Muslim Societies* 3, no. 2 (2023), hlm. 50–71.

¹⁸ Alwi Bani Rakhman dan Tarmudi, "Nalar Fiqh Perbandingan Sebagai Paradigma Moderasi Beragama dalam Pandangan Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi," *An-Nur: Jurnal Studi Islam* 16, no. 2 (2024), hlm. 194–212.

¹⁹ Mohd al-Dandarawi Mustafar dan Yusri Mohamad Ramli, "Usul dan Furū' dalam Akidah Menurut Para Ulama Ahli Sunah wal Jamaah," *Jurnal Islam dan Masyarakat Kontemporer* 25, no. 3 (2024), hlm. 13–25.

²⁰ Afrizal Mansur dan Andi Saputra, "Konsep Keadilan Tuhan: Studi Pemikiran Teologi Abu Mansur al-Maturidi," *Al-Fikra : Jurnal Ilmiah Keislaman* 17, no. 2 (2019), hlm. 339.

²¹ Siti Eka Windiarti, "Konsep Jihad dalam Kitab I'ānatut Ta'libin Karya Sayyid Abu Bakar Utsman Muhammad Syata' ad-Dimyathi Bakri dan Relevansinya dengan Moderasi Beragama" (Skripsi Aqidah dan Filsafat Islam, UIN Salatiga, 2024), hlm. 51-56.

kontra ekstremisme beragama,²² dan konsep jihad Jemaah Islamiyah dengan isu yang berkaitan dengan tindakan bom bunuh diri.²³ Selain itu, terdapat juga kajian yang membahas tentang jihad sebagai perang atau kekerasan,²⁴ jihad sebagai pemicu radikalisme,²⁵ pemaknaan jihad yang dibingkai oleh kekerasan dan budaya patriarki.²⁶

Keempat, terdapat kajian yang melihat bagaimana jihad dalam perspektif tafsir. Ada yang menafsirkan jihad sebagai perang fisik dalam konteks peperangan pada masa tertentu,²⁷ jihad non-fisik dengan mengorbankan harta benda,²⁸ dan makna jihad sesuai konteks zaman.²⁹ Selain itu, penafsiran jihad dalam Islam dibolehkan hanya dalam konteks mempertahankan diri, serta terdapat juga penelitian yang membahas tentang berjihad untuk mempertahankan agama.³⁰

Kelima, sejumlah penelitian membahas mengenai ekstremisme dalam perspektif tafsir, seperti penafsiran al-Sya'rawi tentang moderasi dari sisi iman dan Aqidah,³¹ *wasatiyyah* dalam al-Qur'an dengan menggunakan studi komparatif tafsir *al-Tahrîr wa al-Tanwîr* dan *Aysar al-Tafâsîr*,³² serta

²² Muhammad Harfin Zuhdi, "Moderasi Maqashidi Sebagai Model Kontra Narasi Ekstremisme Beragama," *Istinbath: Jurnal Hukum dan Ekonomi Islam* 20, no. 1 (2021), hlm. 91–118.

²³ Rahimin Affandi Abdul Rahim, Muhd Imran Abd Razak, dan Awang Azman Awang Pawi "Hujah Perbincangan Peristiwa Bom Bali dalam Sorotan: Satu Analisis dari Perspektif Islam," *Manu: Jurnal Pusat Penataran Ilmu dan Bahasa (PPIB)* 33, no. 2 (2022), hlm. 1–20.

²⁴ Burhanuddin Muhtadi, *Violent Ekstremism dalam Sudut Pandang Studi Agama* (Jakarta: Centre for Strategic and International Studies, 2019), hlm. 21-24.

²⁵ Saifudin Asrori, "Mengikuti Panggilan Jihad: Argumentasi Radikalisme dan Ekstremisme di Indonesia," *Jurnal Aqlam: Journal of Islam and Plurality* 4, no. 1 (2019), hlm. 121.

²⁶ Udji Asiyah, Ratna Azis Prasetyo, dan Sudjak Sudjak, "Jihad Perempuan dan Terorisme," *Jurnal Sosiologi Agama* 14, no. 1 (2020), hlm. 125–138.

²⁷ Subur Wijaya dan Umar Abdul Aziz, "Jihad dalam Perspektif K.H. Ahmad Sanusi," *Al-Burhan* 19, no. 2 (2019), hlm. 303–326.

²⁸ Fauzul Iman, "Harta dalam Perspektif al-Qur'an: Studi Tafsir Maudhu'i," *Al-Qalam* 28, no. 1 (2011), hlm. 139–166.

²⁹ Agus Handoko, "Konsep Jihad dalam Perspektif al-Qur'an," *Mizan: Jurnal Ilmu Syariah* 2, no. 2 (2014), hlm. 183–232.

³⁰ Ulummudin, "Tafsir atas 'Ayat Pedang' Q.S. al-Taubah (9): 5: Studi Komparatif Penafsiran Sayyid Qutub dan Rasyid Ridha," *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 1, no. 9 (2022), hlm. 229–246.

³¹ Khaerul Asfar, "Analisis Penafsiran Moderasi Perspektif Tafsir al-Sya'rawi," *Jurnal Kajian Al-Qur'an & Tafsir* 5, no. 1 (2020), hlm. 51–79.

³² Afrizal Nur dan Mukhlis Lubis, "Konsep Wasathiyah dalam al-Quran (Studi Komparatif antara Tafsir al-Tahrîr wa at-Tanwir dan Aisar at-Tafasir)," *An-Nur* 4, no. 2 (2015), hlm. 205–225.

menghindari sikap ekstrem dalam beragama melalui pendekatan moderat berdasarkan perspektif al-Qur'an.³³ Selain itu juga terdapat kajian yang menyikapi paham ekstremisme dalam dunia pendidikan di Indonesia berdasarkan tafsir *al-Miṣbah*,³⁴ serta menginterpretasikan ayat-ayat tentang jihad, peperangan, dan perdamaian yang sering dipelintir oleh kelompok ekstremisme berdasarkan penafsiran KH. Bisri Mustofa.³⁵

Keenam, studi yang membahas terkait surat al-Baqarah ayat 191, seperti keseimbangan dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an melalui pendekatan tekstual dan kontekstual,³⁶ justifikasi ideologi dalam *al-Qur'an Tarjamah Tafsīriyyah* yang ditulis Muhammad Thalib,³⁷ dan reinterpretasi makna *qitāl* dalam ayat 191 surat al-Baqarah dengan pendekatan *ma'nā cum maghā*.³⁸ Selain itu terdapat juga kajian yang membahas tentang paradigma moderasi beragama dalam penerjemahan dan penafsiran ayat-ayat *qitāl*,³⁹ ayat-ayat yang mengandung unsur radikalisme dan terorisme serta beberapa kata yang berkaitan dengan radikalisme dan terorisme, seperti *al-ghulūw*, *al-irhāb*, *al-qitāl*, dan *al-jihād*.⁴⁰ Namun, berdasarkan hasil studi pustaka yang telah dilakukan mengenai pemaknaan jihad dalam al-Qur'an dan kaitannya dengan isu ekstremisme menunjukkan bahwa belum ada penelitian yang secara spesifik meneliti dengan menggunakan pendekatan komparatif dari tafsir *al-Durr al-Manthūr* (klasik) dan tafsir *al-Manār* (modern). Oleh karena itu, penelitian ini bertujuan untuk mengkaji secara mendalam dengan meluruskan pemahaman keliru terkait

³³ Sania Alfaini, "Perspektif al-Qur'an Tentang Nilai Moderasi Beragama untuk Menciptakan Persatuan Indonesia," *Pemata : Jurnal Pendidikan Agama Islam* 2, no. 2 (2021), hlm. 113.

³⁴ David Rifai, "Ekstremisme dalam Dunia Pendidikan di Indonesia Perspektif Tafsir al-Miṣbah" (Tesis Ilmu al-Qur'an dan Tafsir, UIN Raden Intan Lampung, 2022), hlm. 106-107.

³⁵ Ahmad Muafiki, *Radikalisme Perspektif KH. Bisri Mustofa dalam Kitab Tafsir al-Ibriz* (Skripsi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir, UIN Raden Intan Lampung, 2016), hlm. 47-56.

³⁶ Agung Nugroho Reformis Santono, Anshori, dan Nginayaturrohmah "Penafsiran al-Qur'an : Mencari Keseimbangan antara Teks dan Konteks dalam Menafsirkan al-Qur'an," *Nun: Jurnal Studi al-Qur'an dan Tafsir di Nusantara* 10, no. 2 (2024), hlm. 125-142.

³⁷ Kurdi Fadal dan Heriyanto, "Justifikasi Ideologi Jihadis dalam Terjemah al-Qur'an Indonesia: Analisis Terhadap al-Qur'an Tarjamah Tafsīriyyah M. Thalib," *al-Bayan: Jurnal Studi Tafsir dan al-Qur'an* 5, no. 2 (2020), hlm. 101-115.

³⁸ Faiqotul Mala, "Reinterpretasi Makna Qitāl dengan Pendekatan Ma'na Cum Magza," *Taqaddumi: Journal of Quran and Hadith Studies* 1, no. 2 (2021), hlm. 62-79.

³⁹ Rohimudin, *Urgensi Paradigma Moderasi Beragama dalam Penerjemahan dan Penafsiran Ayat-Ayat Qitāl* (Tesis Ilmu al-Qur'an dan Tafsir, Institut PTIQ Jakarta, 2023), hlm. 105-125.

⁴⁰ Eca Dwi Yandra et al., "Radikalisme dan Terorisme Berdasarkan Perspektif Tafsir Maudhu'i," *Gunung Djati Conference Series* 25 (2023), hlm. 205-220.

pemaknaan jihad yang kerap disalahgunakan oleh kelompok ekstremisme sebagai pembenaran terhadap kekerasan melalui penafsiran terhadap surat al-Baqarah ayat 191 dengan pendekatan perbandingan tafsir.

E. Kerangka Teori

1. Teori Muqāran

Teori *muqāran* (perbandingan tafsir) adalah suatu metode dalam menafsirkan al-Qur'an dengan membandingkan suatu ayat dengan ayat lainnya, ayat dengan hadis, ataupun membandingkan pendapat para mufasir. Dengan harapan bahwa dalam memahami al-Qur'an, seseorang dapat mengeksplorasi berbagai aspek yang tidak hanya terbatas pada tingkat teks dan penafsiran para mufasir, tetapi juga mencakup kecenderungan, metode, corak, serta faktor-faktor yang memengaruhi mufasir dalam menafsirkan al-Qur'an.⁴¹

Secara etimologis, *muqāran* berasal dari kata يقارن - مقارنة - يقارن - قارن yang berarti membandingkan, menyatukan dan menggandengkan. Sedangkan secara istilah, *muqāran* adalah sebuah metode penafsiran yang membandingkan pendapat berbagai mufasir terhadap ayat-ayat tertentu. Sehingga metode ini menekankan untuk menelaah persamaan, perbedaan, corak, dan dasar pemikiran di balik masing-masing penafsiran.⁴²

Teori *muqāran* dapat dilakukan dengan membandingkan ayat-ayat yang memiliki kesamaan redaksi atau topik, ayat, hadis, maupun pendapat mufasir dari generasi atau pendekatan yang berbeda, seperti tafsir *bi al-ra'y* dan tafsir *bi al-ma'thūr*. Menurut Abd al-Hayy al-Farmawi, metode ini mencakup proses menghimpun, pengkajian dan analisis komparatif terhadap ayat-ayat al-Qur'an serta pendapat mufasir, baik dari generasi salaf maupun khalaf.⁴³

Musthofa al-Masyani menjelaskan bahwa tafsir *muqāran* adalah penafsiran dengan menimbang dan memperbandingkan berbagai pendapat dan ucapan para mufasir mengenai suatu makna ayat, topiknya, serta signifikansinya. Serta membandingkan juga antara mufasir tersebut terhadap latar belakangnya, kecenderungan pengetahuannya, perbedaan pendekatan dan metode

⁴¹ Aida Fitriatunnisa dan Danendra Ahmad Rafdi, "Metode Tafsir Muqāran Dilihat Kembali," *Jurnal Iman dan Spiritualitas* 3, no. 4 (2023), hlm. 639–646.

⁴² Jumaedi Nagga dan Muhammad Idris, "Manhaj Tahlili dan Muqāran," *Al-Aqwam: Jurnal Studi al-Qur'an dan Tafsir* 1, no. 2 (2022), hlm. 100–117.

⁴³ Anandita Yahya dan Kadar M Yusuf, "Metode Tafsir (al-Tafsir al-Tahlili, al-Ijmali, al-Muqāran dan al-Mawdu'i)," *Jurnal Studi Keislaman dan Ilmu Pendidikan* 10, no. 1 (2022), hlm. 1–13.

penafsirannya untuk kemudian mengambil pendapat diantara mereka yang paling berbobot.⁴⁴

Menurut al-Kumi, tafsir *muqāran* antar ayat dipahami sebagai suatu metode penafsiran yang dilakukan dengan cara membandingkan ayat-ayat al-Qur'an satu sama lain. Ia mengutip pendapat al-Farmawi yang menyatakan bahwa tafsir *muqāran* antar ayat merupakan upaya membandingkan ayat dengan ayat lain yang membahas persoalan yang sama, guna menemukan persamaan maupun perbedaan makna yang terkandung di dalamnya.⁴⁵

Nasruddin Baidan menyatakan bahwa para ulama tafsir pada dasarnya tidak memiliki perbedaan pendapat yang signifikan dalam mendefinisikan tafsir *muqāran*. Hal ini menunjukkan bahwa konsep dasar metode *muqāran* telah disepakati secara umum sebagai pendekatan komparatif dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an, khususnya dalam mengkaji hubungan makna antar ayat.⁴⁶

M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa tafsir *muqāran* merupakan metode penafsiran yang dilakukan dengan cara membandingkan ayat-ayat al-Qur'an satu sama lain. Perbandingan tersebut mencakup ayat-ayat yang memiliki kesamaan atau kemiripan redaksi tetapi berbicara tentang konteks permasalahan yang berbeda, maupun ayat-ayat yang redaksinya berbeda namun membahas kasus atau persoalan yang sama atau dianggap serupa. Selain itu, tafsir *muqāran* juga meliputi upaya memperbandingkan ayat-ayat al-Qur'an dengan hadis Nabi yang secara lahir tampak bertentangan, serta membandingkan berbagai pendapat para mufasir dalam menafsirkan al-Qur'an.⁴⁷

'Abd al-Sattar Fathullah Sa'id menjelaskan bahwa tafsir *muqāran* merupakan metode penafsiran di mana seorang mufasir menelusuri satu ayat al-Qur'an atau satu ungkapan tertentu di dalamnya, kemudian mengkaji berbagai pandangan para ulama tafsir terhadap ayat atau ungkapan tersebut. Selanjutnya, mufasir membandingkan penjelasan-penjelasan mereka untuk memperoleh kesimpulan dari hasil perbandingan makna yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur'an atau dari rumusan para mufasir. Pendekatan ini dapat diterapkan,

⁴⁴ Musthofa Ibrahim al-Masyni, "al-Tafsir Muqāran Dirasah Ta'shiliyyah," *al-Syari'ah wa al-Qanun* (2006), hlm. 26.

⁴⁵ Abd al-Hay al-Farmawi, *Bidayah fi al-Tafsir al-Maudhu'i* (Kairo: Hadrat al Gharbiyah, 1977), hlm. 45.

⁴⁶ Nasruddin Baidan, *Metode Penafsiran al-Quran* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 45.

⁴⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Qur'an dengan Metode Maudhu'i* (Jakarta: Litera Antar Nusa, 1987), hlm. 31.

misalnya, dalam mengkaji ayat-ayat tentang haji dalam surat al-Hajj, ayat-ayat tentang puasa dalam surat al-Baqarah, maupun tema-tema lainnya.⁴⁸

Secara umum, para ulama tafsir menjelaskan bahwa dalam metode *muqāran* terdapat berbagai topik atau aspek yang dapat dijadikan objek perbandingan. Berdasarkan objek kajiannya, metode ini dapat diklasifikasikan menjadi tiga bentuk, yaitu:

a. Perbandingan antar ayat al-Qur'an

Yaitu membandingkan satu ayat dengan ayat lainnya di dalam al-Qur'an. Perbandingan ini dilakukan baik pada ayat-ayat yang memiliki redaksi serupa namun membahas masalah atau kasus yang berbeda, maupun pada ayat-ayat yang redaksinya berbeda tetapi membahas masalah atau kasus yang sama atau diduga sama.

b. Perbandingan ayat al-Qur'an dengan hadis

Yaitu membandingkan ayat-ayat al-Qur'an dengan hadis Nabi Muhammad Saw yang tampak bertentangan, dengan maksud untuk menemukan titik kesesuaian antara keduanya. Perbandingan ini dilakukan tidak hanya dari segi redaksional, tetapi juga mencakup kandungan makna yang terdapat dalam ayat maupun hadis tersebut.

c. Perbandingan antar para mufasir

Yaitu membandingkan pendapat para mufasir tentang suatu ayat atau surat tertentu, kemudian menilai dan menentukan pendapat yang paling kuat dari keseluruhan pendapat tersebut.⁴⁹

Berdasarkan ketiga objek kajian dalam metode tafsir *muqāran*, penelitian ini difokuskan pada objek kajian yang ketiga, yaitu perbandingan antar para mufasir. Penelitian ini membahas perbandingan penafsiran antara kitab *al-Durr al-Manthūr* karya Jalaluddin As-Suyuthi dan kitab *al-Manār* karya Rasyid Ridha dan Muhammad Abduh, khususnya mengenai surat al-Baqarah ayat 191, yang sering dijadikan rujukan oleh kelompok ekstremisme untuk membenarkan tindakan mereka dengan mengatasnamakan jihad.

Adapun langkah-langkah yang digunakan dalam menerapkan metode tafsir *muqāran* untuk membandingkan penafsiran para ulama, yaitu sebagai berikut:

⁴⁸ 'Abd al-Sattar Fathullah Sa'id, *Al-Madkhal Ila al-Tafsîr al-Maudhu'i* (Kairo: Dar al-Thiba'ah wa al-Nasyr al-Islamiyyah, n.d.), hlm. 17.

⁴⁹ Ahmad Haromaini, "Metode Penafsiran al-Qur'an," *Jurnal asy-Syukriyyah* 14, no. 1 (2015), hlm. 24–35.

- a. Menetapkan ayat dan tema yang akan dianalisis dalam penafsiran.
- b. Menelusuri serta mengumpulkan pendapat para ulama tafsir mengenai makna ayat tersebut.
- c. Melakukan analisis komparatif terhadap pendapat para mufasir dengan menelaah pola penafsiran, kecenderungan, corak, serta pengaruh mazhab yang dianut sebagaimana tercermin dalam penafsiran ayat tersebut.
- d. Menilai dan memilih penafsiran yang dianggap lebih kuat, jelas dan sesuai dengan konteks kajian.
- e. Menyimpulkan kontribusi masing-masing tafsir dalam memahami ayat tersebut secara kontekstual dan komprehensif.⁵⁰

2. Teori Tafsir *bi al-ma'thūr*

Kata *al-ma'thūr* berasal dari kata atsar yang berarti jejak atau riwayat yang disampaikan melalui jalur periwayatan (*sanad*). Secara terminologis, tafsir *bi al-ma'thūr* (*bil riwayat*) adalah metode penafsiran al-Qur'an yang bertumpu pada riwayat-riwayat yang bersumber dari nash-nash (teks-teks). Penafsiran dilakukan dengan merujuk pada ayat al-Qur'an yang lain, hadis Nabi Muhammad Saw, pendapat para sahabat, serta pendapat para tabi'in.⁵¹

Menurut Manna' al-Qaththan, tafsir *bi al-ma'thūr* adalah penafsiran yang didasarkan pada riwayat-riwayat yang shahih, yaitu menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an, menafsirkan al-Qur'an dengan hadis Nabi yang berfungsi sebagai penjelas kitab Allah, serta dengan pendapat para sahabat yang memiliki pemahaman lebih mendalam terhadap al-Qur'an. Selain itu, pendapat para tokoh tabi'in juga dijadikan rujukan karena pada umumnya mereka menerima penjelasan tersebut dari para sahabat.⁵²

Tafsir *bi al-ma'thūr* telah dikenal sejak masa sahabat. Pada periode tersebut, penafsiran dilakukan dengan meriwayatkan penjelasan dari Rasulullah Saw, atau melalui periwayatan antarsahabat, serta dari sahabat kepada tabi'in dengan memperhatikan kejelasan jalur periwayatan (*sanad*). Pada tahap awal, proses periwayatan ini umumnya berlangsung secara lisan.

⁵⁰ Jahira Salsabila Nurul Imam, Faisal al-Habsyi, dan Eni Zulaiha "Transformasi Tafsir Muqāran," *Al-Ibanah: Jurnal Keislaman, Kemasyarakatan, dan Pendidikan* 10, no. 1 (2025), hlm. 1–15.

⁵¹ Arif Muzayin Shofwan, Ahmad Wafi Nur Safaat, dan Fuad Ngainul Yaqin, "Pendekatan dan Metode Tafsir bagi Program Studi Ilmu al-Quran dan Tafsir di Perguruan Tinggi," *Al-Hikmah Jurnal Studi Keislaman dan Pendidikan* 12, no. 01 (2025), hlm. 65–73.

⁵² Rika Karmanah et al., "Memahami Pesan al-Qur'an dalam Pendekatan Tafsir bil Rayi," *Al-Akhhbar (Jurnal Ilmiah Keislaman)* 8, no. 1 (2022), hlm. 89–101.

Kemudian memasuki periode kodifikasi, riwayat-riwayat penafsiran mulai dibukukan. Pada mulanya, penafsiran tersebut dihimpun dalam kitab-kitab hadis. Namun, ketika tafsir berkembang menjadi disiplin ilmu yang berdiri sendiri, lahirlah karya-karya khusus yang memuat tafsir *bi al-ma'thūr* secara sistematis, lengkap dengan penyebutan sanad yang bersambung kepada Nabi Muhammad Saw, para sahabat, serta *tabi'in* dan *tabi'ut tabi'in*.⁵³

Adapun sumber-sumber penafsiran *bi al-ma'thūr* yaitu:

- a. Al-Qur'an al-Karim, yaitu dengan melihat terlebih dahulu ayat-ayat al-Qur'an untuk menafsirkan ayat lainnya.
- b. Sunnah Nabi Muhammad Saw
- c. Tafsir sahabat
- d. Penafsiran *tabi'in*
- e. Qira'at syadzah dan mudraj yang diriwayatkan melalui jalan ahad dari sahabat
- f. Qira'at al-Tafsiriyah, yaitu suatu kata yang ditambahkan sahabat dari kata lain sebagai penafsiran ayat lainnya.⁵⁴

3. Teori Tafsir *bi al-ra'y*

Tafsir *bi al-ra'y* secara etimologis berasal dari kata *ra'y* yang bermakna *al-i'tiqād* (keyakinan), *al-qiyās* (analogia tau penalaran rasional), dan *al-ijtihād*. Adapun secara terminologis, tafsir *bi al-ra'y* adalah metode penafsiran al-Qur'an yang didasarkan pada ijtihad ahli tafsir (mufasir) dengan memanfaatkan kemampuan rasional dan analisis intelektual. Dalam perkembangannya, tafsir *bi al-ra'y* diklasifikasikan menjadi dua bentuk, yaitu *al-ra'y al-madhmūm* (tercela) dan *al-ra'y al-mahmūd* (terpuji).⁵⁵

Para ulama berbeda pendapat mengenai kedudukan tafsir *bi al-ra'y* atau *tafsīr bi al-ijtihād*. Sebagian ulama menolaknya, sementara sebagian lainnya membolehkannya dengan ketentuan tertentu. Ulama yang menolak penggunaan tafsir *bi al-ra'y* mendasarkan pandangannya pada sejumlah dalil, antara lain surat al-Nisa' ayat 59 yang memerintahkan agar setiap perselisihan dikembalikan

⁵³ Alim Mujahidin dan Abdul Matin bin Salman, "Analisis Corak Penulisan dalam Kitab-Kitab Tafsir *bi al-ma'thūr*," *Maklumat: Journal of Da'wah and Islamic Studies* 2, no. 1 (2024), hlm. 39-49.

⁵⁴ Afrizal Nur, *Muatan Aplikatif Tafsir bi al-ma'thūr dan bi al-ra'y* (Yogyakarta: Kalimedia, 2020), hlm. 27-40.

⁵⁵ Arif Muzayin Shofwan, Ahmad Wafi Nur Safaat, dan Fuad Ngainul Yaqin, "Pendekatan dan Metode Tafsir bagi Program Studi Ilmu al-Quran dan Tafsir di Perguruan Tinggi.," hlm. 65-73.

kepada Allah dan Rasul-Nya. Demikian pula surat al-Nahl ayat 44 yang menegaskan bahwa Rasulullah Saw diutus untuk menjelaskan kandungan al-Qur'an kepada umat manusia. Ayat-ayat tersebut dipahami sebagai penegasan bahwa penafsiran harus merujuk kepada otoritas wahyu dan penjelasan Nabi Muhammad Saw.⁵⁶

Sebaliknya, ulama yang membolehkan tafsir *bi al-ra'y* berpendapat bahwa meskipun Rasulullah Saw diperintahkan untuk menjelaskan al-Qur'an, tidak seluruh persoalan dijelaskan secara rinci oleh beliau. Penjelasan yang telah disampaikan Nabi wajib dipegang dan diamalkan, serta tidak boleh disimpangi. Namun, terhadap hal-hal yang belum dijelaskan secara eksplisit, penggunaan akal dan ijtihad dipandang sebagai suatu keharusan. Pandangan ini juga didukung oleh dorongan al-Qur'an agar manusia melakukan tadabbur dan menggunakan akal dalam memahami ayat-ayat-Nya.⁵⁷

Selain itu, terdapat dasar lainnya, yaitu hadis dari Muammil menyampaikan kepada kami, Sufyan menyampaikan kepada kami, dia berkata: Abdul 'Ala menyampaikan kepada kami dari Sa'id bin Zubair dari Ibnu Abbas dia berkata: Rasulullah Saw bersabda: "Siapa saja yang berkata tentang al-Qur'an dengan *ra'y*, hendaklah ia menduduki tempatnya di neraka". Dalam Riwayat lain disebutkan: "Barang siapa yang mengatakan sesuatu tentang al-Qur'an berdasarkan *ra'y*nya sendiri, dan ternyata benar, maka yang demikian itu tetap merupakan kesalahan". (HR. Abu Daud dan at-Tirmidzi). Hadis ini dipahami sebagai peringatan terhadap penafsiran yang dilakukan tanpa dasar ilmu dan metodologi yang memadai.⁵⁸

Imam As-Suyuthi kemudian menetapkan sejumlah persyaratan yang harus dipenuhi oleh seorang mufasir sebelum menafsirkan al-Qur'an, yaitu:

1. Menguasai bahasa Arab beserta kaidah-kaidahnya, termasuk nahwu, sharaf, dan aspek kebahasaan lainnya.
2. Memahami ilmu balaghah yang meliputi ilmu ma'ani, bayan, dan badi'.
3. Menguasai ushul fiqh, seperti pembahasan tentang lafaz 'am dan khas, mujmal dan mufassil.
4. Mengetahui asbāb al-nuzūl
5. Memahami konsep nasikh dan mansukh
6. Menguasai ilmu qira'at

⁵⁶ Mahmud Basuni Faudah, *Tafsir-Tafsir al-Qur'an Perkenalan dengan Metodologi Tafsir* (Bandung: Pustaka, 1987), hlm. 64.

⁵⁷ Nur, *Muatan Aplikatif Tafsir bi al-ma'thūr dan bi al-ra'y*, hlm. 45-46.

⁵⁸ Abu Isa Muhammad bin 'Isa bin Saurah At-Tirmidzi, *Sunan at-Tirmidzi* (Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, t.t.), Hadits no. 2950.

7. Memiliki ilmu mauhibah.⁵⁹

F. Definisi Operasional

1. Pemaknaan

Pemaknaan dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) merupakan sebuah proses dalam memahami makna suatu bentuk kebahasaan.⁶⁰ Ruth M. Kempson mengemukakan bahwa makna merupakan bentuk kebahasaan yang perlu dianalisis dengan memperhatikan unsur-unsur penting dari situasi ketika penutur mengucapkannya.⁶¹ Pemaknaan yang dimaksud disini adalah merujuk pada proses penafsiran makna kata “jihad” yang terdapat dalam surat al-Baqarah ayat 191 melalui dua penafsiran kitab tafsir *al-Durr al-Manthūr* dan *al-Manār*. Pemaknaan akan dianalisis berdasarkan konteks ayat, redaksi Bahasa, serta pendekatan mufasir terhadap makna harfiah dan kontekstual jihad.

2. Jihad

Secara bahasa, jihad berasal dari kata *جاهد-يجاهد-جهادا (jahada-yujāhidu-jihādan)* yang berarti bersungguh-sungguh dalam mencapai tujuan apapun.⁶² Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), jihad merupakan bentuk kesungguhan dalam berjuang untuk mencapai kebaikan, baik secara moral maupun fisik, yang bertujuan untuk menegakkan dan mempertahankan agama Islam. Dalam konteks tertentu bisa berarti perang suci melawan musuh Islam dengan syarat-syarat tertentu.⁶³ Imam an-Naisaburi menjelaskan arti kata jihad yaitu mencurahkan segenap tenaga untuk memperoleh maksud tertentu.⁶⁴

3. Ekstremisme

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), ekstremisme berasal dari kata “ekstrem” yang memiliki makna paling ujung, paling tinggi, paling keras,

⁵⁹ Jani Arni, *Metode Penelitian Tafsir* (Pekanbaru: Daulat Riau, 2013), hlm. 61.

⁶⁰ Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, Kementerian Pendidikan, Kebudayaan, Riset dan Teknologi Republik Indonesia, 2016-2023: “KBBI VI Daring”, <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/pemaknaan>.

⁶¹ Ruth M. Kempson, *Teori Semantik*, Terj. Abdul Wahab (Malang: Airlangga University Press, 1995), hlm 49.

⁶² M. Syafi'i Saragih, *Memaknai Jihad (Antara Sayyid Quthb & Quraish Shihab)* (Yogyakarta: Deepublish, 2015), hlm. 20-21.

⁶³ Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, Kementerian Pendidikan, Kebudayaan, Riset dan Teknologi Republik Indonesia, 2016-2023: “KBBI VI Daring”, <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/jihad>.

⁶⁴ Al-Hafizh Ibnu Hajar al-Asqalani, *Bulughul Maram*, Jilid 2, Terj. Kahar Masyhur. (Jakarta: Rineka Cipta, 1992), hlm. 234.

sangat keras, teguh dan fanatik.⁶⁵ Para ahli mendefinisikan ekstremisme sebagai paham atau perilaku yang mendorong pandangan atau tindakan yang sangat radikal dan tidak mau menerima perbedaan. Kelompok ekstremisme ingin menciptakan masyarakat yang seragam, dimana semua orang harus mematuhi aturan atau prinsip yang mereka yakini. Mereka sering kali tidak segan menggunakan tekanan, kekerasan, atau penaklukan terhadap kelompok yang berbeda atau dianggap minoritas. Salah satu karakteristik dari ekstremisme yaitu kecenderungan untuk mengabaikan aturan hukum dan menolak pluralitas dalam masyarakat.⁶⁶

4. Komparasi

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), komparasi adalah perbandingan.⁶⁷ Menurut Nazir, penelitian komparatif adalah sejenis penelitian deskriptif yang ingin mencari jawaban secara mendasar tentang sebab akibat, dengan menganalisis faktor-faktor penyebab terjadinya atau munculnya suatu fenomena tertentu.⁶⁸ Komparasi yang dimaksud disini adalah untuk membandingkan kitab tafsir *al-Durr al-Manthūr* dan tafsir *al-Manār* dengan tujuan untuk mengkaji secara mendalam mengenai pemaknaan jihad dalam surat al-Baqarah ayat 191 dan relevansinya terhadap isu ekstremisme.

G. Metode Penelitian

Untuk menghasilkan karya yang berkualitas, diperlukan pemilihan metode penelitian yang tepat. Dalam penulisan ini, digunakan metodologi dan langkah-langkah penelitian yang sesuai untuk memperoleh informasi yang akurat dan mendukung pencapaian tujuan penelitian.

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library reserch*), yaitu penelitian yang berfokus pada penelusuran dan pengkajian literatur yang tersedia dalam berbagai sumber pustaka. Penelitian ini bersifat kualitatif, dengan menggunakan metode perbandingan (*muqāran*). Metode ini digunakan untuk

⁶⁵ Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, Kementerian Pendidikan, Kebudayaan, Riset dan Teknologi Republik Indonesia, 2016-2023: “KBBI VI Daring”, <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/ekstrem>.

⁶⁶ Asrori, “Mengikuti Panggilan Jihad: Argumentasi Radikalisme dan Ekstremisme di Indonesia.”, hlm. 121.

⁶⁷ Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, Kementerian Pendidikan, Kebudayaan, Riset dan Teknologi Republik Indonesia, 2016-2023: “KBBI VI Daring”, <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/komparasi>.

⁶⁸ Moh. Nasir, *Metode Penelitian* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 2005), hlm. 12.

membandingkan pemaknaan jihad dalam surat al-Baqarah ayat 191 sebagaimana ditafsirkan dalam tafsir *al-Durr al-Manthūr* karya Jalaluddin as-Suyuthi dan tafsir *al-Manār* karya Rasyid Ridha dan Muhammad Abduh. Melalui pendekatan ini, penelitian diarahkan untuk mengungkap persamaan dan perbedaan pola penafsiran jihad dalam kedua kitab tafsir tersebut, serta menelaah relevansinya terhadap isu ekstremisme yang kerap menjadikan ayat ini sebagai dasar membenaran tindakan kekerasan.

2. Sumber Data

Dalam penelitian ini, sumber data dibagi ke dalam dua kategori, yaitu:

a. Sumber data primer

Sumber data primer ialah dua kitab tafsir yang menjadi fokus penelitian, yaitu kitab tafsir *al-Durr al-Manthūr* dan tafsir *al-Manār*.

b. Sumber data sekunder

Sumber data sekunder yang akan digunakan adalah buku-buku, artikel, jurnal, karya ilmiah, dan sumber pendukung lainnya terkait pemaknaan jihad dan relevansinya dengan isu ekstremisme.

3. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini dilakukan melalui studi kepustakaan (*library research*), yang berfokus pada analisis teks dalam kitab tafsir dan literatur yang relevan. Data utama dikumpulkan dari dua kitab tafsir, yaitu Tafsir *al-Durr al-Manthūr* karya Jalaluddin as-Suyuthi dan Tafsir *al-Manār* karya Rasyid Ridha dan Muhammad Abduh, khususnya pada penafsiran surat al-Baqarah ayat 191.

Pengumpulan data dilakukan melalui empat tahapan. *Pertama*, peneliti menelusuri dan mengumpulkan sumber data primer, yaitu tafsir *al-Durr al-Manthūr* dan tafsir *al-Manār* sebagai objek utama penelitian. *Kedua*, menghimpun teks penafsiran surat al-Baqarah ayat 191 dari kedua kitab tafsir tersebut sebagai data utama penelitian. *Ketiga*, mengumpulkan sumber data sekunder berupa buku-buku, artikel, jurnal, karya ilmiah, dan sumber pendukung lainnya terkait pemaknaan jihad dan relevansinya dengan isu ekstremisme. *Keempat*, menyusun data secara sistematis sesuai dengan fokus penelitian.

4. Teknik Analisis Data

Teknik analisis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah analisis isi (*content analysis*) yaitu metode ilmiah yang digunakan untuk mengkaji dan menginterpretasi isi teks secara sistematis. Melalui pendekatan ini, peneliti

menelaah pemaknaan jihad dalam surat al-Baqarah ayat 191 berdasarkan tafsir *al-Durr al-Manthūr* dan *al-Manār*, untuk mengidentifikasi pola, pendekatan, dan relevansinya terhadap isu ekstremisme secara jelas dan terstruktur.⁶⁹

Analisis data dilakukan melalui lima tahapan. *Pertama*, mengidentifikasi dan menetapkan ayat yang dianalisis, yaitu surat al-Baqarah ayat 191, serta tema pemaknaan jihad sebagai fokus kajian. *Kedua*, menghimpun dan menelaah teks penafsiran jihad dalam tafsir al-Durr al-Manthūr dan tafsir al-Manār sebagai data utama penelitian. *Ketiga*, menganalisis isi penafsiran kedua tafsir tersebut secara komparatif untuk mengungkap persamaan dan perbedaan pendekatan serta substansi makna jihad. *Keempat*, menilai dan mempertimbangkan implikasi pemaknaan jihad yang dikemukakan masing-masing mufasir, khususnya dalam kaitannya dengan batasan etika dan tujuan jihad. *Kelima*, menarik kesimpulan mengenai kontribusi penafsiran kedua tafsir terhadap pemahaman jihad yang relevan dengan isu ekstremisme.

H. Sistematika Pembahasan

Bab pertama, memuat pendahuluan yang mencakup latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, sistematika pembahasan, kajian kepustakaan, definisi operasional, landasan teori, serta metode penelitian. Tujuan dari bab ini untuk menjelaskan mengenai fokus utama penelitian, alasan pentingnya penelitian ini untuk dikaji, serta tujuan dan manfaat yang diharapkan dapat dicapai melalui penelitian ini. Kemudian kajian kepustakaan yang akan menunjukkan kesenjangan dan urgensi penelitian berdasarkan celah dari studi sebelumnya. Berikutnya, landasan teori yang dapat membantu merumuskan kerangka berpikir dari penelitian yang dikaji, serta menjadi dasar dalam penyusunan instrument penelitian. Selanjutnya, metode penelitian yang berisi jenis penelitian, sumber data penelitian baik primer maupun sekunder, teknik pengumpulan data, instrumen penelitian, dan teknik analisis data.

Bab kedua, dalam penelitian ini membahas landasan teori tentang jihad, yang mencakup empat sub tema. Pertama, pengertian jihad yang bermakna perjuangan sungguh-sungguh untuk menegakkan kebaikan, baik fisik maupun spiritual. Kedua, macam-macam jihad seperti *Jihād al-Nafs*, *Jihād al-syayṭān*, *Jihād al-kuffār wa al-munāfiqīn*, *Jihād al-baghy wa al-ẓulm wa al-bida' wa al-munkarāt*. Ketiga, perkembangan pemaknaan jihad dari masa klasik yang menekankan aspek

⁶⁹ Noeng Mudhajir, *Metodologi Penelitian Kualitatif Pendekatan Posivistik, Rasionalistik, Fenomenologik dan Realisme Metaphisik Telaah Studi Teks dan Penelitian Agama*, (Yogyakarta: Bayu Indra Grafika, 1989), hlm. 15.

perang menuju tafsir modern yang lebih kontekstual dan sosial. Keempat, relevansi jihad di era kontemporer yang menekankan perjuangan menegakkan keadilan dan perdamaian serta menolak ekstremisme.

Bab ketiga, bab ini membahas hasil penelitian dari tiga rumusan masalah utama, dimulai dari pemaparan biografi dan latar belakang Jalaluddin as-Suyuthi, serta Rasyid Ridha dan Muhammad Abduh sebagai penulis Tafsir *al-Durr al-Manthūr* dan Tafsir *al-Manār*. Dilanjutkan dengan analisis penafsiran jihad dalam surat al-Baqarah ayat 191 menurut kedua tafsir tersebut, kemudian dianalisis secara komparatif untuk melihat persamaan dan perbedaan antara kedua tafsir tersebut. Terakhir, yaitu membahas relevansi pemaknaan jihad dengan isu ekstremisme, khususnya dalam memberikan alternatif narasi yang moderat dan menolak kekerasan atas nama agama.

Bab keempat, merupakan penutup yang berisi kesimpulan dari hasil penelitian, serta saran-saran yang diberikan sebagai tindak lanjut dari hasil penelitian yang diperoleh.



BAB II LANDASAN TEORI

Konsep Jihad

Konsep jihad dalam bab ini disajikan sebagai landasan teoritis untuk memahami makna jihad secara komprehensif berdasarkan sumber-sumber yang diakui keabsahannya dalam Islam, yaitu al-Qur'an, hadis, dan pandangan para ulama. Pemaparan ini bertujuan membangun kerangka konseptual yang sistematis dan proporsional, sehingga pemahaman terhadap jihad tetap berada dalam ketentuan syariat Islam.

A. Pengertian Jihad

Jihad secara etimologi berasal dari kata *جاهد-يجاهد-جهادا (jahada-yujāhidu-jihādan)* yang berarti bersungguh-sungguh, berusaha keras, upaya, ketekunan dan melakukan upaya maksimal. Secara terminologis, para mufasir baik dari kalangan klasik maupun modern memberikan beragam penafsiran mengenai makna jihad. Menurut Rasyid Ridha, jihad berasal dari kata *jahd* yang berarti jerih payah, usaha dan kesukaran, serta tidak terbatas pada peperangan (*qitāl*). Jihad bermakna luas, mencakup segala bentuk perjuangan melawan kebatilan dan membela kebenaran, baik secara spiritual maupun sosial, demi meraih rahmat Allah dan kejayaan di dunia dan akhirat.⁷⁰

Kata jihad dengan derevasinya terulang dalam al-Qur'an sebanyak 41 kali, seperti kata *jāhada* terulang 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, *jahda* lima kali, *jahdahum* satu kali, *jihādin* satu kali, *jihād* dua kali, *jihādihi* satu kali, *al-mujāhidūna* satu kali dan *al-mujāhidīna* tiga kali.⁷¹

Pemaknaan jihad pada periode klasik cenderung berfokus pada upaya perlawanan terhadap musuh eksternal, setan, serta pengendalian hawa nafsu. Memasuki era pertengahan, pemahaman tersebut mengalami perluasan, sebagaimana dikemukakan oleh Ibnu Taimiyyah, yang memandang jihad sebagai konsep yang bersifat universal dan tidak terbatas pada objek-objek perlawanan tersebut. Menurut Ibnu Taimiyyah, jihad merupakan pengerahan seluruh kemampuan untuk meraih hal-hal yang dicintai oleh Allah Swt dan menolak segala sesuatu yang dibenci-Nya. Sehingga hakikat jihad terletak pada usaha

⁷⁰ Muhammad Chirzin, "Jihad dalam al-Quran Perspektif Modernis dan Fundamentalis," *Hermeneia: Jurnal Kajian Islam Interdisipliner* 2, no. 1 (2003), hlm. 95–115.

⁷¹ Al-Baqi, "Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm", hlm. 182-183.

mewujudkan iman dan amal saleh, serta menentang kekufuran, kefasikan, dan berbagai bentuk kemaksiatan.⁷²

Menurut Quraish Shihab, jihad dalam *Tafsir al-Miṣbāḥ* memiliki makna yang luas dan tidak terbatas pada konteks peperangan semata. Jihad dipahami sebagai upaya mencurahkan seluruh kemampuan dan menanggung pengorbanan secara total, baik yang bersifat lahir maupun batin, fisik maupun mental, serta melibatkan jiwa, harta, dan pikiran. Selain itu, jihad juga dimaknai sebagai kesungguhan dalam melakukan setiap aktivitas yang bertujuan menegakkan nilai-nilai kebenaran dan ajaran Allah. Oleh karena itu, setiap amal yang dilakukan dengan keseriusan, ketekunan, dan keikhlasan untuk memperoleh ridha Allah baik dalam dakwah, pendidikan, maupun aktivitas kehidupan lainnya dapat dikategorikan sebagai bentuk jihad.⁷³

Menurut Dr. Wahbah az-Zuhaili, jihad merupakan upaya sungguh-sungguh dengan mengerahkan seluruh potensi dan kemampuan untuk menghadapi orang-orang kafir serta mempertahankan diri dari berbagai bentuk serangan yang mereka lakukan, baik berupa ancaman terhadap jiwa dan harta maupun serangan dalam ranah pemikiran dan ideologi.⁷⁴ Sementara itu, Imam Fakhrudin ar-Razi menjelaskan bahwa istilah jihad berasal dari kata *juhd* yang bermakna kesukaran atau beban berat. Dari pengertian tersebut, *mujāhadah* dipahami sebagai pengerahan usaha secara maksimal dalam menolong agama Allah Swt, termasuk pengorbanan yang dilakukan melalui upaya keras dalam menghadapi musuh.⁷⁵

Abdul Muis menjelaskan bahwa jihad pada dasarnya dipahami sebagai kewajiban kolektif (*fardu kifayah*), sebagaimana pandangan mayoritas ulama, yaitu apabila kewajiban tersebut telah dilaksanakan oleh sebagian kaum muslimin, maka gugurlah kewajiban tersebut dari yang lain. Namun, dalam perkembangan selanjutnya, di kalangan sebagian kelompok keagamaan, jihad dipahami sebagai kewajiban individual (*fardu 'ain*), yakni kewajiban yang harus ditunaikan oleh setiap muslim, sebagaimana kewajiban ibadah lainnya seperti

⁷² Ibnu Taimiyah, *Majmu Fatawa*, Juz X. (Beirut: Daru Kutubil Ilmiyah, 1987), hlm. 89.

⁷³ Thoriqul Aziz dan Ahmad Zainal Abidin, "Tafsir Moderat Konsep Jihad dalam Perspektif M. Quraish Shihab," *Kontemplasi: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 5, no. 2 (2017), hlm. 462-483.

⁷⁴ Wahbah Az-Zuhaili, *Al-Fiqhul Islamy wa Adillatuh*, Jilid 8. (Damaskus: Darul Fikr, 2007), hlm. 26.

⁷⁵ Muhammad bin Umar Fakhrurroddiin ar-Raazi, *Tafsir al-Kabir*, jilid 3. (Mesir: Taufiqiyah, 2003), hlm. 35.

salat, puasa, dan rukun Islam yang lain.⁷⁶ Sementara itu, Erwandi Tarmizi memaknai jihad sebagai usaha maksimal dalam memerangi orang-orang kafir, yang oleh para ulama dijelaskan sebagai perjuangan seorang muslim dalam menghadapi orang kafir yang tidak terikat perjanjian, setelah terlebih dahulu disampaikan dakwah Islam dan mereka menolaknya, dengan tujuan menegakkan kalimat Allah Swt.⁷⁷

Menurut Yusuf al-Qardhawi, dalam tradisi pemikiran Islam terdapat tiga kecenderungan utama dalam memahami konsep jihad. Pertama, kelompok yang menafikan atau mematikan makna jihad, yang mencakup kalangan sufi yang bersikap apatis serta para pendukung sekularisme. Kedua, kelompok yang menyerukan jihad secara ekstrem dengan memahaminya semata-mata sebagai peperangan terhadap seluruh non-muslim tanpa membedakan status, kategori, maupun konteks hubungan mereka. Ketiga, kelompok moderat yang dalam al-Qur'an disebut sebagai *ummatan wasatan* (umat pertengahan), yaitu kelompok yang memahami jihad berdasarkan pendekatan keilmuan, kebijaksanaan, serta kepekaan nurani dalam menafsirkan syariat Allah Swt. sekaligus mempertimbangkan realitas kehidupan.⁷⁸

Syekh al-Sya'rawi, seorang mufasir sekaligus ahli fikih, mendefinisikan jihad sebagai semangat perjuangan di jalan Allah yang dilakukan dengan pengorbanan harta dan jiwa, dengan tujuan yang benar serta ditempuh melalui cara yang sesuai dengan tuntunan syariat. Jihad menurutnya, tidak boleh dimanfaatkan untuk kepentingan kelompok, golongan, atau mazhab tertentu, melainkan harus murni dilakukan atas nama agama. Apabila jihad diselewengkan untuk kepentingan sektarian, maka hal tersebut tidak mendatangkan kemuliaan di sisi Allah Swt, tetapi justru membawa berbagai kerugian.⁷⁹

Makarim al-Syirazi, seorang mufasir sekaligus pakar bahasa dan ilmu-ilmu humaniora, memaknai jihad sebagai upaya menghadapi musuh-musuh Islam, baik melalui peperangan secara langsung maupun dengan memberikan dukungan berupa harta dan dorongan moral kepada para pejuang.⁸⁰ Adapun

⁷⁶ Abdul Muiz, "Jihad dalam Pandangan Muhammad 'Abd Al-Salam Faraj," *Islamica* 5, no. 1 (2010), hlm. 26.

⁷⁷ Erwandi Tarmizi, *Konsep Jihad dalam Islam* (Riyadh: Maktabah dan Bimbingan Jaliyat Rabwah, 2007), hlm. 2.

⁷⁸ Muh. Nashiruddin dan Abdul Aziz Ismail Yahya, "Konsep Jihad Abdullah B. al-Mubarak dan Jihad Global" 1, no. 1 (2016), hlm. 151.

⁷⁹ Muhammad Mutawalli al-Sya'rawi, *Jihad dalam Islam* (Jakarta: Republika, 2011), hlm. 12.

⁸⁰ Makarim al-Shirazi, *Tafsir al-Amsal* (Qum: Mansyurat Madrah al-Imam Ali bin Abi Thalib, 1421), hlm. 124.

Ruzbihan al-Baqli, tokoh tasawuf dan mufasir sufi terkemuka, memahami jihad sebagai perjuangan spiritual melawan hawa nafsu dan godaan iblis beserta pengikutnya, yang dilakukan dengan membersihkan dan memenuhi hati dengan cahaya-cahaya ilahi.⁸¹

Jalaluddin as-Suyuthi menjelaskan jihad sebagai usaha maksimal atau perjuangan keras untuk menegakkan agama Allah dan mencapai kebaikan. As-Suyuthi membaginya menjadi tiga bentuk, yaitu jihad melawan diri sendiri melalui pengendalian hawa nafsu, jihad melawan setan dengan zikir dan istighfar dan jihad melawan musuh melalui peperangan yang sah atas izin pemimpin.⁸² Pandangan ini sejalan dengan pengertian jihad dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) yang mendefinisikan jihad sebagai usaha sungguh-sungguh untuk mempertahankan agama Islam, yang dalam kondisi tertentu dapat meliputi peperangan yang sah menurut syariat.⁸³ Dengan demikian, jihad tidak semata-mata dipahami sebagai perang, melainkan mencakup berbagai bentuk perjuangan dalam kehidupan seorang muslim.

Pemahaman mengenai jihad diperkuat oleh ayat-ayat al-Qur'an yang menjabarkan beragam bentuk jihad. Kata jihad disebutkan sebanyak 41 kali dalam al-Qur'an dan terbagi dalam 19 surat, terdiri atas 8 kali dalam surat *Makkiyah* dan 33 kali dalam surat *Madaniyyah*.⁸⁴ Ayat-ayat tersebut memuat berbagai konteks dalam al-Qur'an. Beberapa ayat menekankan jihad dalam bentuk peperangan (QS. al-Baqarah (2): 190-193, 216-217, QS. al-Hajj (22): 39-40, QS. Ali Imran (3): 121, QS. al-Nisa' (4): 77, QS. al-Anfal (8): 16 dan 65). Sebagian lainnya menyoroti perjuangan melawan hawa nafsu (QS. al-Ankabut (29): 69, QS. al-Taubah (9): 24, QS. al-Hajj (22): 78, QS. al-Munafiqun (63): 9, QS. al-Nisa (4): 95). Kemudian adapula ayat yang menekankan jihad bermakna dakwah (QS. al-Nahl (16): 110 dan 125, QS. al-Furqan (25): 52, QS. al-Imran (3): 104, QS. al-Jumu'ah (62): 9).⁸⁵

⁸¹ Ruzbihan al-Baqli, *'Ara'isy al-Bayan*, Jilid 2. (Mesir: Dar al-Kutub, 2008), hlm. 33.

⁸² Jalaluddin as-Suyuthi, *Al-Itqan fi Ulum al-Qur'an*, Jilid 2. (Beirut: Dar al-Fikr, 2005), hlm. 141-173.

⁸³ Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, Kementerian Pendidikan, Kebudayaan, Riset dan Teknologi Republik Indonesia, 2016-2023: "KBBI VI Daring", <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/jihad>.

⁸⁴ Abdul Fattah, "Memaknai Jihad dalam al-Qur'an dan Tinjauan Historis Penggunaan Istilah Jihad dalam Islam," *J-PAI: Jurnal Pendidikan Agama Islam* 3, no. 1 (2016), hlm. 66-88.

⁸⁵ Ahlan dan M. Ragap Redho, "Konsep Jihad dalam al-Qur'an (Kritik Hermeneutika Otoritatif Khaled Abu el-Fadh)," *Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu al-Qur'an dan al-Hadis* 16, no. 1 (2022), hlm. 61-82.

B. Macam-Macam Jihad

1. *Jihād al-Nafs* (Jihad dalam Memperbaiki Diri)

Jihad jenis ini merupakan bentuk jihad yang paling mendasar karena berhubungan langsung dengan upaya seseorang dalam mengendalikan diri serta meningkatkan kualitas spiritualnya. Jihad ini disebut juga *al-jihād al-akbar* (jihad besar), sebab tanpa kemampuan menaklukkan hawa nafsu, seseorang tidak akan mampu menghadapi musuh eksternal maupun berbagai tantangan kehidupan.

Jihad melawan hawa nafsu bermakna kesungguhan seorang hamba dalam menyerahkan seluruh potensi dirinya kepada Allah Swt. Tujuan utamanya adalah membebaskan jiwa dari pengaruh dorongan syahwat serta mengarahkan seluruh kemampuan untuk menegakkan kebenaran dan meraih keridaan Allah Swt. Bentuk jihad ini menuntut keteguhan dalam melaksanakan perintah Allah serta menjauhi segala larangan-Nya.⁸⁶

2. *Jihād al-syayṭān* (Jihad Melawan Setan)

Salah satu musuh terbesar bagi manusia, khususnya bagi orang beriman adalah setan. Allah Swt menegaskan agar setiap mukmin menjadikannya sebagai musuh yang nyata serta senantiasa waspada terhadap segala bentuk tipu dayanya (QS. Fatir (35): 6). Hal ini karena setan memiliki tekad kuat untuk menyesatkan manusia dari jalan kebenaran. Setan menggoda manusia dari berbagai arah, baik dari depan, belakang, kanan, dan kiri dengan tujuan menjauhkan manusia dari ketaatan kepada Allah dan menjerumuskan ke dalam perbuatan maksiat (QS. al-A'raf (7): 16-17).

Jihad melawan setan merupakan bentuk perjuangan spiritual yang bertujuan menjaga kemurnian iman dan ibadah dari pengaruh bisikan serta tipu dayanya. Setan tidak pernah berhenti berusaha menjerumuskan manusia, baik melalui penanaman keraguan terhadap kebenaran maupun dengan membangkitkan dorongan syahwat yang menyesatkan. Oleh sebab itu, jihad terhadap setan menuntut kesiapsiagaan, keteguhan iman, dan kebergantungan penuh kepada pertolongan Allah Swt.⁸⁷

⁸⁶ Muhammad Husni, "Jihad dalam Perspektif al-Qur'an," *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* (1993), hlm. 9–22.

⁸⁷ Muhammad Irsyad, *Jihad dalam al-Qur'an* (Tesis Ilmu al-Qur'an dan Tafsir, Universitas Islam Negeri Alauddin, 2016), hlm. 32-33.

3. *Jihād al-kuffār wa al-munāfiqīn* (Jihad Melawan Orang-Orang Kafir dan Orang-Orang Munafik)

Jihad melawan orang-orang kafir dan munafik merupakan bentuk perjuangan yang bertujuan menjaga kemurnian ajaran Islam dari pengaruh, perbuatan, dan ide yang dapat merusaknya. Kedua kelompok ini memiliki karakter yang berbeda, orang kafir menolak ajaran Islam secara terbuka, sedangkan orang munafik berpura-pura beriman, namun hatinya tetap ingkar. Kedua golongan ini memiliki potensi merusak tatanan umat Islam, sehingga jihad terhadap mereka menjadi suatu kewajiban yang penting.

Jihad terhadap orang kafir tidak selalu dimulai dengan kekuatan fisik. Sebelum jihad perang dilakukan, terdapat tahapan persiapan seperti dakwah, negosiasi, dan upaya untuk meyakinkan. Contohnya terlihat ketika Nabi Muhammad Saw. mengirim surat kepada para raja di Jazirah Arab sebagai seruan dakwah sebelum terjadinya pertempuran.

Sementara itu, jihad menghadapi orang munafik lebih kompleks karena mereka bersifat “bermuka dua” dan sulit dideteksi. Kemampuan mereka dalam merayu, memprovokasi, dan menyebarkan fitnah di kalangan orang beriman membuat jihad terhadap mereka menuntut keteguhan, kewaspadaan, dan strategi yang tepat agar pengaruh merusak mereka tidak menyebar di tengah umat mukmin.⁸⁸

4. *Jihād al-baghy wa al-zulm wa al-bida' wa al-munkarāt* (Jihad Melawan Orang-Orang Zalim, Ahli *Bid'ah* dan Para Pelaku Kemungkaran)

Jihad terhadap orang-orang zalim, ahli *Bid'ah*, dan pelaku kemungkaran merupakan upaya untuk memelihara kemurnian ajaran Islam sekaligus mencegah kerusakan moral dalam masyarakat. Perjuangan ini dilakukan dalam tiga tingkatan dengan menyesuaikan kemampuan masing-masing individu, yaitu: *Pertama*, dengan tangan (tindakan nyata), bagi mereka yang mampu, kemungkaran tidak boleh dibiarkan berkembang. Seseorang yang memiliki kapasitas untuk mencegah kemungkaran melalui perbuatan wajib melakukannya, misalnya dalam menegakkan keadilan, menghentikan praktik kemungkaran, atau mengambil langkah konkret untuk mengurangi dampak negatifnya. *Kedua*, dengan lisan (nasihat), jika tindakan langsung tidak memungkinkan, jihad dapat diwujudkan melalui perkataan. Hal ini dilakukan dengan menasehati pelaku kemungkaran secara bijaksana dan sopan, agar mereka kembali ke jalan yang

⁸⁸ Moh Sukron, *Konsep Jihad Menurut Ibnu Katsir dan M. Quraish Shihab* (Skripsi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir, Universitas Islam Negeri Walisongo, 2023), hlm. 29-30.

benar. *Ketiga*, dengan hati (membenci kemungkar), apabila kedua cara sebelumnya tidak dapat dilakukan, jihad diwujudkan melalui rasa penolakan dan kebencian terhadap kemungkar dalam hati. Tingkatan ini merupakan bentuk jihad paling minimal dan mencerminkan kelemahan iman jika hanya mampu mengekspresikannya secara hati saja.⁸⁹

C. Perkembangan Pemaknaan Jihad

Makna jihad telah berkembang sepanjang sejarah Islam, mulai dari periode Makkah dan Madinah hingga era kontemporer saat ini.

1. Jihad Pada Periode Makkah

Periode Makkah menandai fase awal Nabi Muhammad Saw yang berlangsung selama sekitar 13 tahun, dimulai dengan pengangkatannya sebagai Rasul pada usia 40 tahun. Wahyu pertama yang diturunkan berupa surat al-‘Alaq ayat 1-5 yang menunjukkan pengangkatannya sebagai nabi, namun belum diperintahkan untuk berdakwah secara terbuka. Kemudian diturunkan wahyu kedua melalui surat al-Mudatsir ayat 1-7 yang memerintahkannya berdakwah sebagai rasul.

Pada awalnya, dakwah dilakukan oleh Nabi Muhammad Saw secara sembunyi-sembunyi selama tiga tahun dengan memulai pengislaman terhadap keluarga terdekat, seperti Khadijah, Zaid bin Haritsah, Ali bin Abi Thalib, Abu Bakar ash-Shiddiq dan Ummu Aiman. Kemudian setelah tiga tahun, turunlah perintah untuk berdakwah secara terang-terangan (QS. al-Hijr (15): 94), sehingga hal ini dapat meningkatkan jumlah pengikut umat Islam, khususnya dari kalangan wanita, hamba sahaya, kaum lemah, serta anak yatim.

Namun, dakwah ini menghadapi penentangan sengit dari pemuka Quraisy, seperti Abu Sufyan dari Umayyah dan Abu Lahab dari Bani Hasyim yang merasa terancam oleh perkembangan Islam. Mereka melakukan berbagai bentuk tekanan, seperti penyiksaan, penghinaan, pemboikotan dan ancaman pembunuhan terhadap nabi dan pengikutnya. Kondisi ini mendorong nabi untuk melakukan hijrah ke Madinah (Yatsrib). Sehingga lahir kata jihad yang dimaknai sebagai usaha bersama dalam memberikan pertolongan kepada sesama umat yang tertindas akibat serangan dari suku Quraisy.

Jihad pada periode ini bersifat non-fisik, dengan penekanan pada penegakan kebajikan, akhlak mulia, menjauhi keburukan dan pengendalian diri. Ayat-ayat Makkiah seperti QS. al-Nahl (16): 82 dan 125, QS. al-Nur (24): 54,

⁸⁹ Ade Ihwana Ilham, Shabrina Syifa Salsabila, dan Abd. Rahman R. “Konsep Jihad dalam Hukum Islam,” *Socius: Jurnal Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial* 1, no. 11 (2024), hlm. 357–362.

QS. Yasin (36): 17, QS. asy-Syura' (42): 48, QS. al-Ma'idah (5): 13, QS. al-Furqan (25): 63, QS. Fushilat (41): 34, QS. al-Muzammil (73): 10, dan QS. al-Ghasyiyah (88): 22 menegaskan bahwa jihad pada masa ini lebih bersifat vertikal, yaitu perjuangan dan pengorbanan manusia kepada Allah dengan penekanan pada kesabaran dalam menghadapi cobaan, tanpa perlawanan fisik, mengingat jumlah umat Islam yang masih terbatas dan kondisi yang belum memungkinkan untuk berperang.⁹⁰

2. Jihad Pada Periode Madinah

Periode Madinah dimulai dengan hijrah Nabi Muhammad Saw ke Yatsrib (Madinah) pada tanggal 27 September 622 M (tahun 1 Hijriyah), yang merupakan titik balik dari penderitaan di Mekkah. Nabi singgah di Quba selama tiga hari, mendirikan Masjid Quba, dan selanjutnya membangun Masjid Nabawi sebagai pusat ibadah, kegiatan sosial dan pemerintahan. Di Madinah, nabi menjadi pemimpin yang dihormati, dan kota tersebut berkembang berdasarkan nilai-nilai tauhid dan sosial.

Perkembangan Islam di Madinah memicu kemarahan pemuka Quraisy, mereka mengirim ancaman dan pasukan untuk menyerang, serta menyatakan akan merenggut dan membenamkan umat Islam. Umat Islam berupaya melakukan dialog damai, tetapi tidak mencapai kesepakatan, sehingga Allah memberikan izin untuk berperang sebagai bentuk pertahanan diri (QS. al-Hajj (22): 39-40). Pada bulan Sya'ban tahun ke-2 Hijriyah, jihad dalam bentuk perang diwajibkan (QS. al-Baqarah (2): 190-193), dengan tujuan melindungi diri dari penindasan kaum Quraisy, yang merupakan kabilah kaya dan menguasai jalur perdagangan ke Syam.

Perang pertama terjadi pada bulan Rajab tahun ke-2 Hijriyah, Ketika nabi mengirim Abdullah bin Jahasy Bersama 12 sahabat untuk mengawasi rombongan dagang Quraisy di Nakhlah. Mereka menghadang rombongan tersebut, menewaskan Amar bin al-Hadrami, menawan Usman dan al-Hakam, serta merampas barang dagang. Nabi awalnya tidak menyetujui tindakan tersebut karena terjadi di bulan suci, tetapi Allah mewahyukan bahwa kaum Quraisy lebih berdosa karena mendustakan Allah dan mengusir umat Islam. Peristiwa ini menimbulkan ketakutan di kalangan kaum Quraisy dan menjadi pemicu perang

⁹⁰ Ahmad Mutarom, "Reorientasi Makna Jihad: Sebuah Tinjauan Historis Terhadap Makna Jihad dalam Sejarah Umat Islam," *Yaqzhan: Analisis Filsafat, Agama dan Kemanusiaan* 2, no. 2 (2016), hlm. 237–259.

Badar. Nabi menyebut perang fisik sebagai “jihad kecil”, sedangkan jihad melawan hawa nafsu sebagai “jihad besar”.

Dengan demikian, jihad pada periode Madinah lebih condong pada peperangan defensif, dengan tercatat setidaknya 13 peperangan besar. Ayat-ayat Madinah banyak membahas izin perang, hukum-hukumnya dan penegasan bahwa perang bukanlah keinginan umat Islam, melainkan sebagai bentuk pertahanan dari agresi Quraisy.⁹¹

3. Jihad Pada Era Kontemporer

Konsep jihad pada era kontemporer telah mengalami perubahan signifikan akibat globalisasi, perkembangan teknologi digital, serta berbagai tantangan sosial dan ekonomi. Jihad tidak lagi hanya terbatas pada aspek fisik atau peperangan, tetapi telah berkembang menjadi perjuangan non-fisik seperti melawan kemiskinan, korupsi, ketidakadilan sosial, dan hawa nafsu. Perkembangan ini menegaskan bahwa makna jihad selalu berkembang dan tetap sesuai dengan kondisi kehidupan umat manusia masa kini.

Di sisi lain, muncul pula interpretasi ekstrem yang mengaitkan jihad dengan terorisme atau tindakan kekerasan yang sering kali lahir dari pemahaman keliru terhadap ayat-ayat al-Qur'an, serta pengaruh kelompok ekstremisme melalui media sosial. Untuk itu, upaya yang perlu dilakukan adalah menjelaskan makna jihad yang sebenarnya agar dapat mencegah dampak negatif terhadap tatanan sosial dan moral masyarakat.⁹²

D. Etika Peperangan Dalam Islam

Etika peperangan dalam Islam tidak dapat dilepaskan dari prinsip dasar bahwa Islam adalah agama yang menjunjung tinggi perdamaian, keadilan, dan perlindungan terhadap hak-hak manusia. Peperangan hanya dibenarkan dalam kondisi tertentu dan harus dilaksanakan sesuai dengan ketentuan hukum dan moral yang ketat. Adapun etika peperangan dalam Islam dapat dijabarkan sebagai berikut:

⁹¹ Adolvus Stevanus et al., “Hakikat Jihad Serta Pemaknaannya dalam Konteks Indonesia,” *Perspektif* 16, no. 1 (2021), hlm. 43–59.

⁹² M. Islahuddin, “Moderasi Keberagamaan Muhammadiyah dalam Menjawab Etika Global, Etika Sosial, dan Persaudaraan Umat Manusia,” *Jurnal Moderasi: Jurnal Ushuluddin, Pemikiran Islam, dan Masyarakat Muslim* 4, no. 1 (2024), hlm. 43–55.

1. Larangan memulai agresi

Islam dengan tegas melarang umatnya untuk memulai peperangan tanpa alasan yang dibenarkan secara syar'i. Peperangan hanya diperbolehkan sebagai respons terhadap tindakan kezaliman, penindasan, atau ancaman nyata terhadap keselamatan dan kebebasan umat Islam. Prinsip ini menegaskan bahwa jihad tidak boleh dipahami sebagai sarana perluasan kekuasaan, melainkan sebagai bentuk pembelaan diri dan upaya menjaga keadilan.⁹³

2. Perlindungan terhadap pihak yang tidak terlibat langsung dalam pertempuran

Salah satu prinsip dasar dalam etika peperangan Islam adalah larangan membunuh pihak-pihak yang tidak terlibat langsung dalam pertempuran, seperti anak-anak, perempuan, orang tua, orang sakit, dan masyarakat sipil. Ketentuan ini menunjukkan bahwa Islam memberikan perlindungan terhadap kelompok rentan dan menempatkan nilai kemanusiaan sebagai prioritas utama, bahkan dalam situasi konflik bersenjata.

3. Larangan melakukan kekerasan seksual dan penyiksaan

Islam secara tegas melarang segala bentuk kekerasan seksual, termasuk pemerkosaan, serta tindakan penyiksaan terhadap tawanan perang atau musuh. Kehormatan dan martabat manusia harus tetap dijaga tanpa memandang status kawan atau lawan. Pelanggaran terhadap prinsip ini dipandang sebagai kejahatan serius yang dapat dikenai sanksi hukum, sehingga jihad tidak boleh dijadikan legitimasi untuk tindakan tidak bermoral.

4. Larangan mutilasi dan penghinaan terhadap jasad musuh

Dalam Islam, tindakan mencincang atau memutilasi tubuh musuh yang telah tewas dilarang keras. Larangan ini menegaskan bahwa penghormatan terhadap jasad manusia merupakan bagian dari etika kemanusiaan yang harus dijunjung tinggi. Islam menolak praktik kekerasan yang bersifat sadis dan tidak berperikemanusiaan, sekalipun terhadap pihak yang dianggap sebagai musuh.

5. Perlindungan terhadap lingkungan dan harta benda

Etika peperangan dalam Islam juga mencakup larangan merusak lingkungan dan harta benda secara berlebihan. Pasukan muslim dilarang membakar ladang, merusak tanaman, menebang pohon, atau membunuh hewan ternak

⁹³ Dian Kemala Sari, "Tinjauan Hukum Islam Terhadap Konvensi Perserikatan Bangsa-Bangsa Mengenai Kejahatan Perang", (Skripsi Syari'ah dan Hukum, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2011), hlm. 47-65.

kecuali untuk kebutuhan konsumsi. Prinsip ini menunjukkan bahwa Islam memiliki perhatian terhadap keberlanjutan kehidupan dan kelestarian lingkungan, bahkan di tengah situasi konflik.

6. Larangan menghancurkan rumah ibadah

Islam melarang penghancuran tempat-tempat ibadah, baik milik umat Islam maupun agama lain. Larangan ini mencerminkan komitmen Islam terhadap penghormatan atas kebebasan beragama dan keyakinan. Dalam konteks ini, jihad tidak dimaksudkan untuk memaksakan agama, melainkan menjaga hak setiap individu untuk menjalankan ibadahnya dengan aman.

7. Larangan membunuh musuh yang telah terluka atau menyerah

Islam melarang pembunuhan terhadap musuh yang telah terluka, tertawan, atau menyerah. Musuh yang tidak lagi memiliki kemampuan untuk bertempur harus diperlakukan secara manusiawi. Ketentuan ini menunjukkan bahwa tujuan peperangan dalam Islam bukanlah pemusnahan lawan, melainkan penghentian konflik dan tercapainya keamanan.

8. Larangan melampaui batas hukum dan moral

Prinsip terakhir yang menjadi fondasi etika peperangan dalam Islam adalah larangan bertindak melampaui batas hukum dan moral. Setiap bentuk kekerasan yang berlebihan, tindakan sewenang-wenang, dan pelanggaran terhadap nilai-nilai kemanusiaan merupakan perbuatan yang dilarang. Islam menegaskan bahwa peperangan harus segera dihentikan apabila tujuan perlindungan dan perdamaian telah tercapai.⁹⁴

E. Relevansi Jihad di Era Kontemporer

Jihad dalam Islam pada dasarnya merupakan upaya mencurahkan seluruh kemampuan secara sungguh-sungguh untuk menghadapi berbagai bentuk kesulitan, melawan ketidakadilan, serta mencapai tujuan mulia sesuai dengan ajaran Allah Swt. Makna jihad tidak terbatas pada perjuangan fisik atau peperangan (*qitāl*), melainkan mencakup makna yang lebih luas dan komprehensif, seperti perjuangan moral, mental, spiritual, intelektual, dan sosial dalam menegakkan kebenaran, melawan hawa nafsu, serta mewujudkan kemaslahatan umat manusia. Pemahaman ini sejalan dengan penjelasan para ulama yang menegaskan bahwa jihad merupakan konsep yang bersifat komprehensif, sehingga harus dipahami secara kontekstual dan proporsional.

⁹⁴ Askana Fikriana, "Etika dan Batasan Hukum dalam Perang: Analisis Terhadap Kejahatan Humaniter dalam Fiqih Siyasa," *Hakim: Jurnal Ilmu Hukum dan Sosial* 1, no. 4 (2023), hlm. 329–340.

Dalam ayat-ayat al-Qur'an yang berbicara tentang *qitāl*, perintah berjihad di jalan Allah pada mulanya muncul dalam konteks tertentu, yakni sebagai respons terhadap penindasan dan ancaman nyata terhadap umat Islam. Ayat-ayat tersebut menekankan beberapa prinsip utama, antara lain kewajiban membela diri dari kezaliman, sikap waspada terhadap musuh, serta keharusan menjaga dan melindungi Islam dari berbagai bentuk serangan dengan kemampuan yang dimiliki. Namun demikian, pesan fundamental dari ayat-ayat tersebut juga menegaskan bahwa Islam bukanlah agama kekerasan, melainkan agama yang membawa misi perdamaian dan rahmat bagi seluruh alam (*rahmatan li al-'ālamīn*).

Relevansi jihad di era kontemporer menjadi semakin penting untuk dikaji mengingat perubahan konteks sosial, budaya, dan politik yang sangat signifikan dibandingkan dengan masa Nabi Muhammad Saw. Pada periode awal Islam, masyarakat Arab hidup dalam struktur sosial kesukuan yang sarat dengan konflik, sehingga peperangan kerap menjadi bagian dari realitas kehidupan. Selain itu, Islam pada masa Nabi berada dalam satu wilayah kekuasaan dengan kepemimpinan tunggal di bawah kekhalifahan. Kondisi tersebut tentu berbeda dengan situasi modern saat ini, di mana umat Islam hidup dalam sistem negara, baik dari segi agama, budaya, maupun sistem politik.⁹⁵

Pada masa sekarang, khususnya di negara-negara seperti Indonesia, Islam tidak berfungsi sebagai sistem negara, melainkan menjadi bagian dari tatanan masyarakat yang beragam. Oleh karena itu, dakwah dan jihad tidak lagi dapat dipahami sebagai ajakan untuk melakukan peperangan fisik. Jihad dalam pengertian kontemporer lebih relevan dimaknai sebagai upaya dalam membangun peradaban, menjaga kerukunan antarumat beragama, menegakkan keadilan sosial, serta menghadirkan nilai-nilai Islam yang humanis dan inklusif di tengah masyarakat.

Namun demikian, apabila makna jihad yang luas dan komprehensif ini tidak dipahami secara tepat, maka akan muncul potensi penyimpangan dalam praktiknya. Realitas sosial-keagamaan menunjukkan bahwa sebagian kelompok masih menafsirkan jihad secara sempit dan tekstual, sehingga mengidentifikannya dengan kekerasan dan tindakan ekstrem. Penafsiran semacam ini pada hakikatnya bertentangan dengan nilai-nilai ideal yang terkandung dalam al-Qur'an dan hadis,

⁹⁵ M. Toyib, Ahmad Bastari, dan Masruchin, "Nilai-Nilai Humanisme dalam Etika Peperangan (Kajian Ayat-Ayat Qitāl)," *Jurnal Semiotika-Q: Kajian Ilmu al-Quran dan Tafsir* 2, no. 2 (2022), hlm. 194–215.

yang justru menekankan pentingnya pengendalian diri, kebijaksanaan, serta penghormatan terhadap kehidupan manusia.

Kecenderungan sebagian kelompok yang mengekspresikan pemahaman keagamaannya secara keras, bahkan sampai melakukan tindakan kekerasan atas nama jihad, menjadi indikator adanya penyimpangan terhadap makna jihad yang sesungguhnya. Padahal, jihad yang otentik menempatkan perjuangan moral, spiritual, dan kemanusiaan sebagai prioritas utama. Jihad menuntut umat Islam untuk berjuang melawan hawa nafsu, kebodohan, kemiskinan, ketidakadilan, serta berbagai problem sosial yang mengancam keharmonisan kehidupan bersama, bukan justru menciptakan kerusakan dan konflik.

Dengan demikian, relevansi jihad di era kontemporer terletak pada upaya menghadirkan Islam sebagai kekuatan moral dan sosial yang mampu menjawab tantangan zaman. Jihad harus dipahami sebagai proses transformasi diri dan masyarakat menuju nilai-nilai keadilan, perdamaian, dan kemaslahatan universal. Pemahaman yang benar dan kontekstual terhadap konsep jihad menjadi sangat penting agar jihad tidak disalahgunakan sebagai legitimasi kekerasan, melainkan berfungsi sebagai pedoman etis dan spiritual dalam menghadapi kompleksitas persoalan sosial-keagamaan di dunia modern.⁹⁶

⁹⁶ St. Halimang, "Fundamentalisme dan Radikalisme: Bentuk Penyimpangan dari Cita Ideal Hukum Islam," *Istinbath: Jurnal Hukum* 17, no. 1 (2020), hlm. 157–175.

BAB III

HASIL PENELITIAN

A. Fenomena Ekstremisme Keagamaan di Indonesia

Ekstremisme adalah suatu paham, sikap, dan perilaku yang ditandai oleh kecenderungan berlebihan, fanatisme, kekakuan, serta ketidakterbukaan terhadap perbedaan pandangan. Sikap ini tercermin dalam keyakinan yang dipegang secara mutlak disertai penolakan terhadap keberagaman pemahaman. Dalam kehidupan sosial, ekstremisme menunjukkan pola pikir dan tindakan individu maupun kelompok yang melampaui batas norma yang berlaku, sehingga berpotensi melahirkan pandangan dan tindakan yang bersifat radikal.⁹⁷

Dalam cakupan yang lebih luas, ekstremisme mencakup berbagai dimensi, mulai dari keyakinan, sikap, serta tindakan yang berlebihan melampaui batas kewajaran. Hal ini tampak dalam cara memahami dan menerapkan ajaran atau aturan secara kaku tanpa mempertimbangkan keseimbangan dan konteks. Akibatnya, pemahaman yang semestinya bersifat moderat dan kontekstual berubah menjadi sempit serta tidak terbuka terhadap pandangan yang berbeda.⁹⁸

Pada tingkat lanjut, ekstremisme dapat berkembang menjadi legitimasi terhadap tindakan diskriminatif bahkan kekerasan. Keyakinan yang diyakini secara mutlak mendorong individu atau kelompok untuk memandang pihak lain sebagai keliru atau menyimpang. Dalam kondisi tertentu, cara pandang tersebut dapat berujung pada tindakan kekerasan yang dianggap sebagai bentuk pembelaan terhadap keyakinan yang dianut secara ekstrem.⁹⁹

Fenomena ekstremisme keagamaan di Indonesia dapat ditelusuri melalui berbagai peristiwa terorisme, seperti peristiwa Bom Bali tahun 2002 yang menandai menguatnya jaringan terorisme berskala besar, serta pengeboman tiga gereja di Surabaya pada tahun 2018 yang menunjukkan pergeseran pola ekstremisme menjadi lebih tersebar dan tidak terpusat.¹⁰⁰

Serangan di Surabaya tersebut menargetkan tiga rumah ibadah, yaitu Gereja Katolik Santa Maria Tak Bercela, Gereja Pantekosta Pusat Surabaya

⁹⁷ Mohd Mahzan Awang, Abdul Razaq Ahmad dan Kamarulzaman Abdul Ghani, "Ekstremisme dalam Kalangan Belia Berpendidikan Tinggi di Malaysia: Pengonsepsian dan Faktor yang Mendorong," *Kajian Malaysia* 41, no. 2 (2023), hlm. 319–345.

⁹⁸ Mohd Faizal Abdul Khir, "Mendepani Ekstremisme: Pengajaran daripada Sejarah Kemunculan Khawarij," *Jurnal al-Tamaddun* 12, no. 2 (2017), hlm. 115–125.

⁹⁹ David Rifai, "Ekstremisme dalam Dunia Pendidikan di Indonesia Perspektif Tafsir al-Miṣbāḥ" (Tesis Ilmu al-Qur'an dan Tafsir, UIN Raden Intan Lampung, 2022), hlm. 19.

¹⁰⁰ Muhammad Syaiful Ibad dan Thomas Nugroho Aji, "Bom Bali 2002," *Avatara: Jurnal Pendidikan Sejarah* 9, no. 1 (2020), hlm. 1–14.

(GPPS), dan Gereja Kristen Indonesia (GKI). Aksi tersebut dilakukan oleh satu keluarga yang terafiliasi dengan organisasi Jamaah Ansharut Daulah (JAD), yang berada di bawah pengaruh Aman Abdurrahman sebagai tokoh ideolog utama dalam penyebaran paham ekstremisme berbasis jihadisme di Indonesia, baik melalui ceramah langsung maupun media daring.¹⁰¹

Berdasarkan keterangan Kepala Kepolisian Negara Republik Indonesia, Tito Karnavian, tindakan bom bunuh diri yang dilakukan oleh pelaku dipengaruhi oleh internalisasi ideologi yang menyimpang. Para pelaku mengalami proses doktrinasi yang kuat sehingga meyakini bahwa tindakan yang mereka lakukan merupakan bentuk jihad yang dapat mengantarkan mereka menuju surga.¹⁰²

Pelaku terorisme pada umumnya meyakini dua pola utama dalam mencapai tujuan ideologisnya. Pertama, melalui pelaksanaan aksi teror yang dipandang sebagai “amaliah”, di mana kematian dalam aksi tersebut diyakini sebagai jalan langsung menuju surga. Keyakinan ini mendorong pelaku untuk melakukan bom bunuh diri secara sadar, bahkan melibatkan identitas diri dan anggota keluarga, yang menunjukkan adanya intensi kuat untuk mati dalam aksi tersebut.

Kedua, melalui konfrontasi langsung dengan aparat keamanan. Dalam perspektif ini, baik tindakan membunuh maupun terbunuh dipandang sebagai perbuatan yang bernilai pahala dan diyakini memberikan imbalan spiritual. Pola keyakinan semacam ini memperkuat justifikasi terhadap tindakan kekerasan serta meningkatkan keberanian pelaku dalam menjalankan aksi terorisme.¹⁰³

Berdasarkan uraian tersebut, dapat disimpulkan bahwa fenomena ekstremisme keagamaan berkaitan erat dengan cara memahami dan menafsirkan ajaran Islam, khususnya konsep jihad. Pemahaman yang tidak utuh dan cenderung tekstual dapat menimbulkan penafsiran yang menyimpang dari nilai-nilai dasar Islam. Oleh karena itu, diperlukan pendekatan yang lebih proporsional dan kontekstual, sebagaimana terlihat dalam penafsiran dalam penafsiran tafsir *al-Durr al-Manthūr* dan tafsir *al-Manār*.

¹⁰¹ August Corneles Tamawiy, “Bom Surabaya 2018: Terorisme dan Kekerasan atas Nama Agama,” *Gema Teologika: Jurnal Teologi Kontekstual dan Filsafat Keilahan* 4, no. 2 (2019), hlm. 175–194.

¹⁰² Najwa Shihab, “Bangkit dari Teror: Cara Teroris Rekrut Pengikut,” *YouTube*, last modified 2018, accessed April 18, 2026, <https://youtu.be/9p6Lx4B-dVI>.

¹⁰³ Shihab, “Bangkit dari Teror: Cara Teroris Rekrut Pengikut.”

B. Kajian Terhadap Tafsir *al-Durr al-Manthūr* dan Tafsir *al-Manār*

Pembahasan ini difokuskan pada kajian dua kitab tafsir yang menjadi objek penelitian, yaitu tafsir *al-Durr al-Manthūr* karya Jalaluddin as-Suyuthi dan tafsir *al-Manār* karya Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha. Kajian ini bertujuan memberikan gambaran mengenai karakteristik dan metode penafsiran kedua tafsir sebagai landasan analisis pemaknaan jihad dalam surat al-Baqarah ayat 191.

1. Tafsir *al-Durr al-Manthūr*

a. Biografi Jalaluddin as-Suyuthi

Jalaluddin as-Suyuthi adalah seorang ulama terkemuka pada abad ke-10 H, as-Suyuthi memiliki penguasaan ilmu yang luas, khususnya dalam bidang tafsir, salah satunya tergambar dalam karyanya, tafsir *al-Durr al-Manthūr*. Nama lengkapnya adalah Abdurrahman bin al-Kamal Abi Bakr bin Muhammad bin Sbiquddin bin al-Fakhr Utsman bin Nazhiruddin Muhammad bin Saifuddin Khidr bin Najmuddin Abi ash-Shalah Ayyub bin Nashiruddin Muhammad bin as-Syaikh Hammamuddin al-Hammam al-Khudhairi as-Suyuthi. Laqabnya yaitu Jalaluddin as-Suyuthi, sedangkan kunyahnya adalah Abu Fadhl. Penisbahan nama as-Suyuthi berkaitan dengan tempat kelahirannya, yaitu daerah Asyut.¹⁰⁴

Kelahiran as-Suyuthi tercatat terjadi pada setelah waktu maghrib di malam Ahad, 1 Rajab 849 H (3 oktober 1445 M) di Asyut, Mesir. As-Suyuthi menjadi yatim pada usia lima tahun tujuh bulan. Pada masa kecilnya, as-Suyuthi dikenal dengan julukan *ibn al-Kitab* (anak buku), yang berasal dari peristiwa kelahirannya di tengah-tengah kitab milik ayahnya ketika ibunya hendak mengambil beberapa kitab di perpustakaan. Kakeknya, Nadziruddin al-Himam dikenal sebagai ahli hakikat sekaligus syekh *ṭarīqah* dalam dunia tasawuf, sedangkan sebagian besar keluarga as-Suyuthi merupakan orang-orang terpandang, baik sebagai pejabat pemerintahan maupun pengusaha. Namun kedua orang tua as-Suyuthi lebih memilih menekuni bidang keilmuan agama, sehingga latar belakang keluarganya membentuk fondasi kuat bagi as-Suyuthi terhadap ilmu agama sejak kecil.¹⁰⁵

Sejak usia dini, as-Suyuthi telah ditanamkan kecintaan terhadap ilmu pengetahuan oleh ayahnya, yang kerap membawanya menghadiri majelis para ulama terkemuka, termasuk al-Imam al-Hafidz Ibnu Hajar al-Asqalani. Pada usia belum mencapai delapan tahun, as-Suyuthi telah menghafal al-Qur'an beserta beberapa kitab penting seperti *al-'Umdah, Minhāj al-Fiqh wa al-Uṣūl* dan

¹⁰⁴ Jalaluddin as-Suyuthi, *Al-Durr al-Manthūr fi Tafsir al-Ma'thur*, Jilid 1. (Kairo: Markaz li al-Buhus wa ad-Dirasat al-Arabiyah al-Islamiyah, 2003), hlm. 17-20.

¹⁰⁵ Abdul Rashid bin Ahmad, "Al-Imam Jalal al-Din al-Suyuti [849H-911H]," *Jurnal Ushuluddin*, hlm. 1–20.

Alfiyyah ibn Mālik. Memasuki usia lima belas tahun, as-Suyuthi mulai memperdalam berbagai disiplin ilmu, dimulai dari mempelajari ilmu fiqh dan nahwu kepada sejumlah guru, kemudian mempelajari ilmu fara'id kepada al-Syaikh Syihabuddin al-Syarmasahiy, yang pada awal tahun 886 H memberikan izin kepada as-Suyuthi untuk mengajar bahasa Arab setelah as-Suyuthi menuntaskan pembacaan *Syarḥ al-Majmū'*. Kemudian pada tahun yang sama, as-Suyuthi juga mulai menulis, dengan karya awal yang membahas *Syarḥ al-Istī'ādḥah wa al-Basmalah*. Setelah itu, as-Suyuthi mempelajari ilmu fara'id kepada Syaikh al-Islam al-Bulqini hingga wafatnya sang guru, dan melanjutkan studi kepada putranya, Syaikh 'Alamuddin al-Bulqini, yang kemudian mengizinkan as-Suyuthi untuk mengajar dan berfatwa pada tahun 876 H.¹⁰⁶

Setelah wafatnya Syaikh 'Alamuddin al-Bulqini, as-Suyuthi memperdalam ilmu tafsir kepada Syaikh al-Islam Syarifuddin al-Munawiy. As-Suyuthi juga mempelajari ilmu hadis dan bahasa Arab kepada Imam Taqiyuddin asy-Syamani al-Hanafi selama empat tahun, kemudian melanjutkan pendalaman ilmu kepada Ustadz Muhyiddin al-Kafayaji selama empat belas tahun. Selain itu, as-Suyuthi memperoleh berbagai disiplin ilmu dari Syekh Saifuddin al-Hanafi. Dalam upaya memperluas wawasan keilmuannya, as-Suyuthi melakukan rihlah ilmiah ke sejumlah wilayah, antara lain seperti Fayum, Mahilah, Dimyath, Syam, Mekkah, Yaman, India, Maroko, dan Takrur. Melalui perjalanan menuntut ilmu yang panjang ini, as-Suyuthi akhirnya dikenal memiliki penguasaan mendalam terhadap tujuh disiplin ilmu utama, yaitu tafsir, hadis, fiqh, nahwu, ma'ani, bayan, dan badi'.¹⁰⁷

Sejalan dengan penguasaan ilmu yang luas tersebut, as-Suyuthi senantiasa berpegang pada prinsip *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah*, sebagaimana terlihat dalam karya-karya beliau yang membela para sahabat dan berpegang teguh pada sunnah. Beliau juga menunjukkan kecenderungan terhadap pemikiran tasawuf, mengikuti jejak kakeknya, Nadziruddin al-Himam. As-Suyuthi wafat pada hari Kamis, 19 *Jumadil Ula* 911 H, pada usia 62 tahun, saat masih fokus menulis kitab, setelah menderita sakit selama tujuh hari dengan bengkak pada tangan kiri yang semakin parah.¹⁰⁸

¹⁰⁶ As-Suyuthi, *Al-Durr al-Manthūr fi Tafsir al-Ma'thur*, Jilid 1, hlm. 20-22.

¹⁰⁷ As-Suyuthi, *Al-Durr al-Manthūr fi Tafsir al-Ma'thur*, Jilid 1, hlm. 22-24.

¹⁰⁸ Wildan Jauhari, *Mengenal Imam Al-Suyuthi* (Jakarta: Rumah Fiqih Publishing, 2018), hlm. 7-10.

b. Guru-Guru Jalaluddin as-Suyuthi

Jalaluddin as-Suyuthi menimba ilmu dari sekitar 150 syaikh, dari beliau menerima pengajaran secara langsung serta memperoleh ijazah. Di antara guru-guru tersebut, beberapa memiliki peran paling menentukan dalam membentuk jadi diri dan pola pikir Imam as-Suyuthi, yaitu:

1. Syaikh al-Hafidz ibnu Hajar al-Asqalani

Meskipun Imam as-Suyuthi tidak menjadi murid langsung Syaikh al-Hafidz ibnu Hajar al-Asqalani karena masih sangat muda ketika menemani ayahnya menghadiri majelis ilmu, Syaikh al-Hafidz tetap menempati posisi penting dalam perkembangan keilmuan as-Suyuthi. Hal ini terlihat dari seringnya as-Suyuthi menyebut Syaikh al-Hafidz dengan gelar *syaykhunā* (guru kami) dalam karya-karyanya, sekaligus menunjukkan kekaguman dan harapan beliau untuk mencapai tingkat penguasaan ilmu hadis yang setara dengan sang guru. Syaikh al-Hafidz wafat pada tahun 852 H.

2. Syaikh Alamuddin Salih bin Sirajuddin Umar al-Bulqini asy-Syafi'i

Syaikh Alamuddin merupakan ulama besar madzhab Syafi'i pada masanya, serta menjadi guru as-Suyuthi dalam bidang ilmu fara'id, fiqh, hadis, dan tafsir. Syaikh Alamuddin wafat pada tahun 868 H.

3. Syaikh Syarifuddin Yahya al-Munawi asy-Syafi'i.

Syaikh al-Munawi juga merupakan ulama besar madzhab Syafi'i di zamannya, dan menjadi *qāḍī* madzhab Syafi'i di negeri Mesir. Syaikh al-Munawi wafat pada tahun 871 H.

4. Syaikh Taqiyuddin Abu al-Abbas Ahmad bin Kamaluddin asy-Syamani al-Hanafi

Syaikh asy-Syamani adalah seorang pakar ilmu nahwu di masanya, as-Suyuthi mempelajari ilmu nahwu, hadis, dan bahasa Arab kepadanya selama empat tahun. Syaikh asy-Syamani wafat pada tahun 872 H.

5. Syaikh Muhyiddin al-Kafiji

Syaikh al-Kafiji merupakan guru as-Suyuthi dalam bidang ilmu kalam, ushul, logika, debat, filsafat dan nahwu selama empat belas tahun. Syaikh al-Kafiji wafat pada tahun 879 H.¹⁰⁹

¹⁰⁹ Jauhari, *Mengenal Imam al-Suyuthi*, hlm. 11-12.

c. Murid-Murid Jalaluddin as-Suyuthi

Jalaluddin as-Suyuthi membimbing sejumlah besar murid, dan diantara mereka terdapat beberapa yang cukup terkenal, seperti:

1. Syaikh Abdul Qadir bin Muhammad bin Ahmad asy-Syadzili asy-Syafi'i.
2. Syaikh Ibnu Iyas Abul Barokat Muhammad bin Ahmad bin Iyas al-Hanafi.
3. Syaikh Syamsuddin Muhammad bin Abdurrahman bin Ali bin Abu Bakar al-'Alqomi.
4. Syaikh Syamsuddin Muhammad bin Ali bin Ahmad ad-Dawudi al-Mishri.
5. Syaikh Muhammad bin Ali bin Muhammad bin Ali bin Muhammad bin Thulun ad-Dimasyqi al-Hanafi.¹¹⁰

d. Karya-Karya Jalaluddin as-Suyuthi

Jalaluddin as-Suyuthi menulis banyak kitab, bahkan mencapai 600 kitab yang mencakup ke berbagai cabang ilmu, mulai dari aqidah, ushul, fiqh, tafsir, hadis, sejarah, dan bahasa Arab. Berikut beberapa karya Imam as-Suyuthi:

1. *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*.
2. *Tafsīr al-Jalālayn*.
3. *Al-Jāmi' al-Saghīr*.
4. *Al-Asybāh wa al-Nazā'ir (Qawā'id Fiqhiyyah)*.
5. *Al-Asybāh wa al-Nazā'ir (fī al-Naḥw)*.
6. *Al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi al-Ma'thūr*.
7. *Tadrīb al-Rāwī fī Sharḥ Taqrīb al-Nawawī*.
8. *Ham' al-Hawāmi' Sharḥ Jam' al-Jawāmi'*.
9. *Tārīkh al-Khulafā'*.
10. *Al-Hāwī li al-Fatāwā*.¹¹¹

e. Mengenal Kitab Tafsir *al-Durr al-Manthūr*

Tafsir *al-Durr al-Manthūr fī at-Tafsīr bil Ma'thur* merupakan salah satu karya penting Jalaluddin as-Suyuthi dalam bidang tafsir. Karya ini berisi penjelasan ayat-ayat al-Qur'an yang menghimpun kurang lebih 10.000 riwayat, baik berupa hadis *marfu'* maupun *mauquf*. Kitab ini merupakan ringkasan dari tafsir *Turjumān al-Qur'ān* yang juga disusun oleh as-Suyuthi. Penyusunan ringkasan tersebut dimaksudkan untuk memudahkan pembaca dengan hanya menyajikan matan hadis tanpa mencantumkan sanadnya. Meskipun demikian, riwayat-riwayat yang dihimpun tetap bersumber dari kitab-kitab hadis yang

¹¹⁰ Jauhari, *Mengenal Imam al-Suyuthi*, hlm. 12-13.

¹¹¹ Ahmad, "Al-Imam Jalal al-Din al-Suyuti [849H-911H]", hlm. 1-20.

mu'tabar dan telah melalui proses *takhrij*. Secara etimologis, *al-Durr al-Manthūr* berarti “mutiara yang tersebar”, yang menggambarkan metode penafsirannya berbasis riwayat.¹¹²

Tafsir *al-Durr al-Manthūr* berfokus menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an melalui riwayat-riwayat yang berasal dari hadis-hadis nabi, perkataan sahabat, dan tabi'in, yang dikenal sebagai *al-ma'thūr*. Dalam penyusunannya, as-Suyuthi mengutip riwayat dari berbagai sumber klasik seperti al-Bukhari, Muslim, an-Nasa'i, at-Tirmidzi, Abu Dawud, Ibnu Jarir, dan Ibnu Hatim. Namun, as-Suyuthi tidak membedakan antara hadis yang *shahih* dan yang *dha'if*, sehingga keduanya dicampurkan dalam tafsir ini. Tafsir *al-Durr al-Manthūr* merupakan satu-satunya tafsir *bi al-ma'thūr* yang berfokus pada penyajian hadis. Selain itu, tafsir ini juga menyertakan berbagai hadis dan hubungan antar ayat (*munāsabah*) yang dianggap relevan untuk memperjelas makna setiap ayat al-Qur'an.¹¹³

Metode yang digunakan dalam tafsir *al-Durr al-Manthūr* adalah metode *tahlīlī* atau dengan menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan memaparkan segala aspek yang terkandung di dalam ayat-ayat yang ditafsirkan itu serta menerangkan makna-makna yang tercakup di dalamnya sesuai urutan bacaan yang terdapat di dalam al-Qur'an.¹¹⁴ As-Suyuthi menjelaskan isi dari tafsir *al-Durr al-Manthūr* dengan membandingkan suatu ayat dengan ayat lain, dengan menggunakan sumber *ma'tsur*, yaitu menafsirkan ayat dengan ayat, ayat dengan hadis, ayat dengan perkataan sahabat, dan ayat dengan perkataan tabi'in.

Adapun sistematika penulisan kitab tafsir *al-Durr al-Manthūr* yaitu:

1. Memulai surat dengan menyebutkan nama surat, jumlah ayat, dan menyebutkan apakah masuk ke dalam surat makkiyah atau madaniyah.
2. Menyebutkan riwayat-riwayat tanpa menyebutkan apakah riwayat tersebut shahih ataupun *dha'if*.
3. Menghubungkan suatu qira'at dengan qari-qarinya, dari sahabat atau yang meriwayatkan qira'at tersebut tanpa menjelaskan apakah qira'at tersebut *mutawatir* ataupun *syadz*.

¹¹² Nada Rahmatina, Nadhiraturrahmi Aidina, dan Rijal Ali, “Subjektivitas Ideologi al-Suyuti dalam Tafsir al-Durr al-Mansur fi al-Tafsir bi al-ma'thūr,” *Revelatia: Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Tafsir* 5, no. 1 (2024), hlm. 56–69.

¹¹³ Muhammad Misbah, “Dakhil Ayat Kisah dalam al-Qur'an: Studi Analisis Kisah Harut dan Marut dalam Tafsir ad-Durr al-Mansur Karya Jalaluddin as-Suyuthi,” *Hermeneutik: Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Tafsir* 11, no. 2 (2017), hlm. 226–235.

¹¹⁴ Zuaian, “Metode Tafsir Tahlili,” *Diya al-Afkar* 4, no. 01 (2016), hlm. 59–86.

4. Di akhir penafsirannya, as-Suyuthi menyebutkan nukilan yang Panjang dari kitab “*Asbāb al-nuzūl*” karya al-Hafidz ibn Hajar.¹¹⁵

2. Tafsir *al-Manār*

a. Biografi Muhammad Abduh

Muhammad Abduh, yang bernama lengkap Muhammad bin Abduh bin Hasan Khairullah, lahir pada tahun 1266 H/1849 M di kawasan Mesir Hilir, dan tumbuh besar di Desa Marhalat. Ayahnya, Abduh ibn Hasan Khairullah, berasal dari Turki tetapi telah lama bermukim di Mesir. Sementara itu, ibunya bernama Junainah binti Utsman al-Kabir, berasal dari desa dekat Tanta, wilayah Gharbiyah, dan memiliki garis keturunan yang bersambung hingga sampai kepada Umar bin Khattab. Meskipun kedua orang tuanya bukan berasal dari lingkungan terpelajar, mereka mampu mengantarkan Abduh menjadi tokoh besar pada masanya.¹¹⁶

Sejak kecil Abduh menunjukkan kemampuan belajar yang menonjol. Abduh mampu menyelesaikan hafalan al-Qur’an pada usia 12 tahun, kemudian pada usia 13 tahun Abduh dikirim ke Tanta untuk belajar di Masjid Syekh Ahmad pada tahun 1862. Di tempat tersebut Abduh mempelajari berbagai ilmu keagamaan, seperti bahasa Arab, nahwu, sharaf, dan fiqh. Namun metode pembelajaran yang terlalu menekankan hafalan membuatnya merasa tidak memperoleh pemahaman yang memadai. Hal ini mendorong Abduh untuk meninggalkan pelajaran dan kembali ke kampung untuk bekerja sebagai petani. Kemudian pada usia 16 tahun, Abduh menikah, namun 40 hari setelah pernikahannya, Abduh kembali didorong oleh kedua orang tuanya untuk melanjutkan studi ke Tanta. Abduh pun akhirnya kembali berangkat. Namun bukannya menuju kota Tanta, Muhammad Abduh lebih memilih untuk bersembunyi di rumah pamannya, yaitu Syaikh Darwisy Khadr.¹¹⁷

Syaikh Darwisy berperan besar dalam membangkitkan kembali minat Abduh terhadap ilmu pengetahuan. Syaikh Darwisy membimbing Abduh membaca berbagai kitab dengan memberikan penjelasan mendalam tentang setiap kalimat yang dibaca. Metode tersebut membuat Abduh lebih memahami isi bacaan dan menumbuhkan ketertarikannya terhadap kitab dan ilmu pengetahuan.

¹¹⁵ Ica Fauziah Husnaini, “Tafsir ad-Durr al-Mantsur fi Tafsir al-Ma’tsur Karya Imam as-Suyuthi,” *Mafatih: Jurnal Ilmu al-Qur’an dan Tafsir* 1, no. 1 (2021), hlm. 37–45.

¹¹⁶ Herry Mohammad, *Tokoh-Tokoh Islam Yang Berpengaruh Abad 20* (Jakarta: Gema Insani Press, 2006), hlm. 225-228.

¹¹⁷ Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt: A Study of The Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad 'Abduh* (New York: Russell & Russell, 1933), hlm. 20-25.

Setelah beberapa hari belajar dengan cara tersebut, Abduh pun mulai berubah sikap dengan mulai menikmati proses membaca dan memahami teks, serta terdorong untuk mengetahui lebih banyak. Abduh pun kemudian memutuskan kembali ke Tanta untuk melanjutkan pendidikannya.¹¹⁸

Setelah menuntaskan studi di Tanta, pada tahun 1866 Abduh melanjutkan pendidikan ke al-Azhar. Di Lembaga inilah Abduh pertama kali bertemu dengan Jamaluddin al-Afghani, yang datang ke Mesir pada tahun 1871. Al-Afghani dikenal memiliki pemikiran yang tajam dan semangat perjuangan yang kuat. Abduh menjadi salah satu murid al-Afghani yang paling setia. Di bawah bimbingan al-Afghani, Abduh mempelajari filsafat dan menulis artikel untuk surat kabar harian al-Ahram yang baru berdiri saat itu. Pada tahun 1877, Abduh menyelesaikan studinya di al-Azhar dan memperoleh gelar '*Alim*'.¹¹⁹

Setelah menyelesaikan pendidikan, Abduh diangkat menjadi dosen di al-Azhar, mengajar mata kuliah manthiq (logika) dan ilmu kalam (teologi). Di rumahnya, Abduh juga memberikan pengajaran mengenai kitab *Tahdhīb al-Akhlāq* karya Ibn Maskawaih serta materi tentang sejarah peradaban Eropa. Pada tahun 1878, Abduh dipercaya mengajar sejarah di Dār al-'Ulūm dan menjadi pengajar di madrasah al-Idārah wa al-Asun, khususnya dalam ilmu bahasa Arab.¹²⁰

Pada tahun 1879, Jamaluddin al-Afghani diusir oleh pemerintah Mesir karena kritiknya terhadap Khedewi Tawfiq, Abduh yang dianggap terlibat juga kemudian dibuang ke luar kairo. Meski demikian, pada tahun 1880 Abduh diizinkan kembali ke Mesir dan ditunjuk sebagai redaktur surat kabar resmi pemerintah, al-Waqā'ī' al-Miṣriyyah. Di bawah kepemimpinannya, surat kabar tersebut tidak hanya memuat berita resmi, melainkan juga menjadi sarana kritik terhadap pemerintah dan aparat yang bertindak sewenang-wenang. Periode ini sekaligus menandai menguatnya gerakan nasionalisme Mesir.¹²¹

Tekanan politik dari pemerintah yang berada di bawah dominasi penjajah memicu pemberontakan yang dipimpin oleh 'Urabi Pasha pada tahun 1882. Keterlibatan Abduh dalam gerakan tersebut menyebabkannya di tangkap,

¹¹⁸ Fatkhur Rohman, "Pemikiran Pendidikan Islam Muhammad Abduh," *Raudhah* 4, no. 1 (2016), hlm. 86–96.

¹¹⁹ Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt: A Study of The Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad 'Abduh* (New York: Russell & Russell, 1933), hlm. 27-43.

¹²⁰ Sabrun Jamil, "Pemikiran Pendidikan Islam dalam Pandangan Muhammad Abduh," *Ihsan: Jurnal Pendidikan Islam* 2, no. 3 (2024), hlm. 90–99.

¹²¹ Irfan Maulana Adnan dan Fikri Fathul Aziz, "Sejarah Pemikiran Muhammad Abduh dan Kontribusinya dalam Pendidikan Islam," *Jurnal Penelitian dan Evaluasi Penelitian* 12, no. 2 (2025), hlm. 67–78.

dipenjara, dan akhirnya dibuang ke luar negeri, pertama ke Beirut, kemudian ke Paris. Pada tahun 1884, bersama al-Afghani, Abduh menerbitkan majalah *al-'Urwah al-Wuthqā*, meski hanya sempat terbit 18 edisi sebelum akhirnya dilarang oleh pemerintah Perancis. Kemudian pada tahun 1885, Abduh kembali ke Beirut melalui Tunis dan kembali mengajar di sana.¹²²

Melalui upaya kolega-kolega dekatnya, pada tahun 1888 Abduh diperbolehkan kembali ke Mesir, tetapi dengan larangan mengajar karena pemerintah khawatir akan pengaruhnya terhadap para pelajar. Meskipun demikian, Abduh tetap mengabdikan sebagai hakim di salah satu mahkamah. Pada tahun 1894, Abduh diangkat sebagai Mufti Mesir. Selanjutnya, pada tahun 1905, Abduh mengusulkan pendirian Universitas Mesir, yang mendapat dukungan luas dari masyarakat. Meskipun universitas tersebut baru berdiri setelah wafatnya, gagasan Abduh kemudian terwujud dalam berdirinya Universitas Kairo. Muhammad Abduh wafat pada 11 Juli 1905 di Kairo.¹²³

Adapun karya-karya Muhammad Abduh yaitu:

1. *Al-Hikmah al-Syar'iyyah fī Muḥkamāt al-Dādiriyah wa al-Rifā'iyyah*.
2. *Al-Waḥdah al-Islāmiyyah*.
3. *Tārīkh al-Ustādh al-Imām*.
4. *Nidā' li al-Jins al-Laṭīf*.
5. *Dhikrā al-Mawlid al-Nabawī*.
6. *Risālat Hujjat al-Islām al-Ghazālī*.
7. *Al-Sunnah wa al-Shī'ah*.
8. *Haqīqat al-Ribā*.
9. *Tafsīr al-Manār*.
10. *Risālat al-Tawḥīd*.¹²⁴

b. Biografi Rasyid Ridha

Sayyid Muhammad Rasyid Ridha memiliki nama lengkap Sayyid Muhammad Rasyid bin Ali Ridha bin Muhammad Syamsuddin bin Muhammad Bahauddin bin Manla Ali Khalifah al-Qalamuni al-Baghdadi al-Husaini. Ridha lahir di desa Qalamun, Lebanon, pada 27 Jumadil Awal 1282 H bertepatan dengan

¹²² Iskandar Usman, "Muhammad Abduh dan Pemikiran Pembaharuannya," *Jurnal Pemikiran Islam* 2, no. 1 (2022), hlm. 70–87.

¹²³ Ahmad Tholabi Kharlie, "Metode Tafsir Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha dalam Tafsir al-Manār," *Tajdid* 25, no. 2 (2018), hlm. 119–140.

¹²⁴ Cahaya Khaerani, "Gagasan Pembaharuan Pendidikan Islam Muhammad Abduh (1849-1905)," *At-Tajdid* 1, no. 1 (2017), hlm. 59–72.

18 Oktober 1865 M. Ridha berasal dari keluarga bangsawan Arab yang memiliki silsilah keturunan langsung kepada Husain bin Ali, cucu Nabi Muhammad Saw, baik dari jalur ayah maupun ibu. Nasab tersebut menjadi dasar penggunaan gelar “*sayyid*” pada dirinya.¹²⁵

Lingkungan keluarga Ridha dikenal sebagai keluarga religius yang memiliki reputasi keilmuan dan ketaatan beragama yang kuat. Kakeknya, Sayyid Syaikh Ahmad, dikenal sebagai seorang alim dan *wara'*, tekun beribadah, dan menghabiskan Sebagian besar waktunya untuk membaca serta mendalami ilmu agama. Ayahnya, Sayyid Ali Ridha, merupakan seorang ulama sufi, sedangkan ibunya bernama Syarifah Fatimah Ummu Rasyid. Tradisi keagamaan dan intelektual yang dijaga secara turun-temurun menjadikan keluarga Ridha dihormati oleh masyarakat sekitar dengan sebutan “*syaikh*”.¹²⁶

Pendidikan formal Ridha dimulai pada usia tujuh tahun di Kuttab, sebuah madrasah tradisional di Desa Qalamun. Di Lembaga ini, Ridha mempelajari dasar-dasar membaca al-Qur'an, menulis, dan berhitung.¹²⁷ Setelah menyelesaikan pendidikan di Kuttab, Ridha melanjutkan studi ke Madrasah Ibtidaiyah Rasyidah di Tripoli yang menggunakan bahasa Turki sebagai bahasa pengantar, sejalan dengan kondisi politik Lebanon yang saat itu berada di bawah kekuasaan Turki Utsmani. Namun, penggunaan bahasa Turki membuat Ridha kurang nyaman, sehingga ia hanya bertahan selama satu tahun.

Pada tahun 1299 H/1882 M, Ridha melanjutkan pendidikannya ke Madrasah al-Waṭaniyyah al-Islāmiyyah, sebuah sekolah Islam negeri yang bergengsi dan dianggap terbaik pada masanya. Madrasah ini menggunakan bahasa Arab sebagai bahasa pengantar utama, serta mengajarkan bahasa Turki dan Prancis. Lembaga pendidikan ini didirikan dan dipimpin oleh seorang ulama besar Syam, yaitu Syaikh Husain al-Jisr, yang kelak memiliki pengaruh signifikan terhadap perkembangan intelektual Ridha.

Syaikh Husain al-Jisr berperan besar dalam membentuk wawasan dan pola pikir Ridha, khususnya dalam membuka aksesnya ke dunia penulisan dan diskursus publik. Melalui bimbingan Syaikh al-Jisr, Ridha memperoleh

¹²⁵ Saidun Nisa, “Rasyid Ridha’s Reformist Thought and Its Influence on Modern Islamic Discourse in the Middle East,” *Averroes: Journal for Science and Religious Studies* 2, no. 2 (2025), hlm. 77–86.

¹²⁶ Mansur Afifi dan Syamsu Syauqani, “Menelisik Dimensi Kontemporer dari Tafsir al-Manār Karya Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha,” *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Tafsir* 9, no. 1 (2024), hlm. 51–68.

¹²⁷ Saiful Amin Ghofur, *Mozaik Mufasir Al-Qur'an dari Klasik Hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Kaukaba, 2013), hlm. 45.

kesempatan untuk menuangkan gagasan-gagasannya dalam sejumlah surat kabar di Tripoli. Pengalaman menulis ini menjadi bekal penting bagi Ridha, terutama dalam memimpin majalah al-Manār.¹²⁸

Pada masa inilah Ridha mulai mengenal pemikiran tokoh-tokoh pembaharu Islam, seperti Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh. Awalnya, Ridha memiliki kecenderungan sufistik yang kuat, namun secara bertahap pandangan tersebut mengalami perubahan. Perubahan ini dipengaruhi oleh bacaan-bacaan kritis dan progresif, khususnya tulisan-tulisan yang dimuat dalam majalah *al-'Urwah al-Wuthqā*, yang membangkitkan semangat pembaruan dan kesadaran sosial-politik dalam dirinya.¹²⁹

Kekaguman Ridha terhadap Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh semakin mendalam setelah Ridha membaca berbagai tulisan mereka di majalah *al-'Urwah al-Wuthqā*. Kekaguman tersebut semakin menguat ketika Muhammad Abduh kembali ke Beirut pada tahun 1894 M dan menetap di sana selama kurang lebih 3 tahun untuk mengajar dan menulis. Pertemuan pertama antara Ridha dan Muhammad Abduh terjadi saat Abduh berkunjung ke Tripoli untuk menemui sahabatnya, Syaikh Abdullah al-Barakah.

Selain berguru kepada Syaikh Husain al-Jisr, Ridha juga menimba ilmu dari sejumlah ulama lainnya, diantaranya Syaikh Mahmud Nasyabah, Syaikh Muhammad al-Qawijiy, dan Abdul Ghani ar-Rafi. Para guru tersebut merupakan ahli dalam berbagai disiplin ilmu, seperti hadis, ushul fikih, dan logika. Melalui bimbingan mereka, Ridha memperoleh keilmuan yang kokoh, khususnya dalam bidang hadis, yang kelak mengantarkannya menjadi salah satu tokoh hadis terkemuka pada masanya.

Hubungan intelektual antara Ridha dan Muhammad Abduh berkembang secara intens melalui berbagai pertemuan dan diskusi ilmiah. Ridha kerap mengajukan pertanyaan-pertanyaan kritis terkait persoalan keagamaan maupun isu-isu sosial yang berkembang di dunia Islam. Muhammad Abduh memberikan bimbingan signifikan terhadap perkembangan intelektual Ridha, terutama dalam bidang tafsir al-Qur'an. Hubungan keilmuan antara keduanya tetap berlanjut meskipun Muhammad Abduh telah kembali ke Mesir pada tahun 1888 M.

¹²⁸ Muhammad Mawardi, "Tafsir al-Manār Karya Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha," *Jurnal Islam Pesisir dan Kajian Keislaman* 1, no. 1 (2025), hlm. 107–118.

¹²⁹ Endah Mustika Pertiwi, "Reformasi Pemikiran Muhammad Rasyid Ridha dalam Hukum Keluarga Islam Kontemporer," *El-Ahli : Jurnal Hukum Keluarga Islam* 5, no. 2 (2024), hlm. 126–139.

Dorongan untuk memperdalam ilmu mendorong Ridha berangkat ke Mesir pada 23 Rajab 1315 H/1898 M agar dapat belajar langsung kepada Muhammad Abduh. Perjalanan ini dilakukan melalui jalur laut dari Beirut, dan Ridha tiba di Iskandariyah pada 8 Rajab 1315 H/3 Desember 1897 M. Pada masa ini, Ridha tidak hanya menjadi murid setia Muhammad Abduh, tetapi juga berkembang sebagai mitra intelektual sekaligus pewaris gagasan-gagasan pembaruan gurunya.¹³⁰

Dalam periode tersebut, Ridha mengemukakan keinginannya untuk menerbitkan sebuah surat kabar yang membahas persoalan agama, sosial, dan budaya umat Islam. Pada awalnya, Muhammad Abduh tidak sepenuhnya menyetujui gagasan tersebut dengan alasan banyaknya surat kabar yang telah beredar di Mesir serta kekhawatiran akan minimnya minat publik. Namun, dengan tekad yang kuat, Ridha terus mengemukakan gagasannya hingga akhirnya berhasil meyakinkan gurunya.

Sebagai realisasi dari gagasan tersebut, Ridha mendirikan majalah *al-Manār* yang terbit pertama kali pada 22 Syawal 1315 H/17 Maret 1898 M. Majalah ini diterbitkan secara mingguan dengan delapan halaman dalam setiap edisinya. Kehadiran *al-Manār* memperoleh sambutan luas, tidak hanya di Mesir dan kawasan sekitarnya, tetapi juga di Eropa serta berbagai wilayah dunia Islam, termasuk Indonesia.

Kontribusi Ridha terhadap perkembangan pemikiran Islam kontemporer tercermin dalam relevansi gagasan-gagasannya dalam menghadapi tantangan modernitas dan globalisasi. Pemikirannya memberikan pengaruh signifikan dalam bidang tafsir al-Qur'an, sosial-politik, dan pembaruan pemikiran Islam di dunia modern. Melalui karya-karya dan aktivitas intelektualnya, Ridha menjadi salah satu tokoh penting dalam arus reformisme Islam abad ke-20.

Rasyid Ridha wafat pada 23 Jumadil Awal 1354 H bertepatan dengan 22 Agustus 1935 M akibat kecelakaan mobil dalam perjalanan pulang dari kota Suez, Mesir. Peristiwa tersebut terjadi setelah ia mengantarkan pangeran Sa'ud al-Faisal. Wafatnya Ridha menandai berakhirnya kehidupan seorang pemikir besar, namun warisan intelektualnya tetap memberikan pengaruh yang luas dalam kajian dan pemikiran Islam hingga saat ini.¹³¹

¹³⁰ Rezwandi, Ahmad Fikri, dan Minkhatul Maula Sofa, "Studi Analitis atas Tafsir al-Manār : Kontribusi Intelektual Muhammad Abduh dan M. Rasyid Ridha dalam Tradisi Tafsir Modern," *Juteq: Jurnal Teologi & Tafsir* 2, no. 10 (2025), hlm. 1495–1509.

¹³¹ Ruliani Safitri dan Zulheldi, "Sayyid Muhammad Rasyid Ridha," *Inspirasi Edukatif: Jurnal Pembelajaran Aktif* 6, no. 3 (2025), hlm. 703–718.

Adapun karya-karya Rasyid Ridha yaitu:

1. *Al-Hikmah al-Syar'iyah fī Muḥkamāt al-Dādiriyah wa al-Rifā'iyah*.
2. Majalah *al-Manār*, yang terbit sejak 1898 sampai dengan 1935.
3. *Tafsīr al-Manār*.
4. *Dhikrā al-Mawlid al-Nabawī*.
5. *Tārīkh al-Ustādh al-Imām*.
6. *Nidā' li al-Jins al-Laṭīf*.
7. Majalah *al-Manār*.
8. Tafsir surat al-Kautsar, al-Kafirun, al-Ikhlās, dan al-Mu'awidzatain.
9. *Al-Waḥdah al-Islāmiyyah*.
10. *Risālat Hujjat al-Islām al-Ghazālī*.¹³²

c. Mengenal Kitab Tafsir *al-Manār*

Tafsir *al-Manār*, yang dikenal juga dengan tafsir *al-Qur'ān al-Hakīm*, merupakan karya tafsir yang disusun oleh Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha. Karya ini lahir dari semangat pembaruan pemikiran Islam yang berkembang pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20, serta dimaksudkan sebagai respons terhadap berbagai persoalan umat Islam pada masa tersebut.¹³³

Inspirasi penyusunan tafsir *al-Manār* tidak dapat dilepaskan dari pengalaman intelektual Rasyid Ridha ketika membaca majalah *al-'Urwah al-Wuthqā* yang digagas oleh Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh. Ridha mengagumi cara majalah tersebut membahas persoalan umat dengan merujuk langsung kepada ayat-ayat al-Qur'an melalui pendekatan rasional yang argumentatif, suatu metode yang masa itu belum banyak Ridha temukan dalam karya-karya keislaman lainnya.

Pendekatan tersebut mendorong Ridha untuk merumuskan sebuah tafsir al-Qur'an yang memadukan dalil wahyu dengan penalaran rasional secara erat dan saling melengkapi. Tafsir ini diharapkan mampu menjadi solusi atas problematika umat Islam dengan menafsirkan al-Qur'an secara kontekstual, yakni dengan mempertimbangkan kondisi sosial masyarakat pada zamannya. Dengan demikian, tujuan tafsir *al-Manār* sejalan dengan misi *al-'Urwah al-Wuthqā*, yaitu

¹³² Mohammad Fattah et al., "Corak Penafsiran Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha dalam Tafsir al-Manār," *Jurnal Reflektika* 18, no. 1 (2023), hlm. 25–48.

¹³³ Subhan, "Eksistensi Tafsir al-Manār Sebagai Tafsir Modern," *Al-Din: Jurnal Dakwah dan Sosial Keagamaan* 4, no. 2 (2018), hlm. 1–11.

memajukan umat Islam serta memurnikan ajaran Islam dari berbagai pemahaman yang dianggap menyimpang.¹³⁴

Gagasan penyusunan tafsir al-Qur'an tersebut awalnya diajukan Ridha kepada gurunya, Muhammad Abduh. Namun, Abduh pada mulanya menolak usulan tersebut dengan mempertimbangkan bahwa tidak semua gagasan penulis dapat dipahami oleh Masyarakat luas, disamping banyaknya surat kabar yang telah beredar di Mesir serta kekhawatiran akan minimnya minat publik terhadap karya tafsir. Meskipun demikian, Ridha tetap menunjukkan kesungguhan dan keteguhan tekad hingga akhirnya berhasil meyakinkan gurunya.

Dalam proses penyusunan tafsir *al-Manār*, Ridha secara konsisten mencatat ceramah-ceramah Muhammad Abduh yang di sampaikan di Masjid al-Azhar, khususnya berkaitan dengan penafsiran ayat-ayat al-Qur'an. Catatan-catatan tersebut kemudian disimpan, disunting, dan dikembangkan lebih lanjut oleh Ridha sebagai bahan penulisan tafsir.¹³⁵

Seiring berjalannya waktu, para pembaca majalah *al-Manār* dari berbagai daerah, serta para peserta ceramah Muhammad Abduh, mengajukan permintaan agar catatan-catatan tersebut diterbitkan secara luas. Menanggapi permintaan tersebut, Ridha akhirnya memutuskan untuk memublikasikannya. Sebelum diterbitkan, naskah tafsir biasanya terlebih dahulu diperlihatkan kepada Muhammad Abduh untuk mendapatkan koreksi.

Dalam proses koreksi tersebut, Muhammad Abduh umumnya hanya melakukan perbaikan redaksi atau menambahkan beberapa kata yang dianggap perlu. Bahkan, apabila naskah telah terbit tanpa sempat ditinjau olehnya, Abduh tidak mempermasalahkannya. Sebaliknya, Abduh justru menunjukkan rasa gembira dan apresiasi atas upaya Ridha dalam mendokumentasikan serta menyebarluaskan gagasan-gagasan pembaruannya.

Selanjutnya, tafsir *al-Manār* diterbitkan secara berkala melalui majalah *al-Manār* yang terbit di Kairo. Majalah ini pertama kali diterbitkan pada 22 Syawal 1315 H bertepatan dengan 17 Maret 1898 M, dan diterbitkan secara mingguan dengan delapan halaman dalam setiap edisinya. Melalui media inilah penafsiran al-Qur'an secara bertahap disebarluaskan kepada masyarakat luas.¹³⁶

¹³⁴ Mawardi, "Tafsir al-Manār Karya Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha", hlm. 107–118.

¹³⁵ Rezwandi, "Studi Analitis atas Tafsir al-Manār : Kontribusi Intelektual Muhammad Abduh dan M. Rasyid Ridha dalam Tradisi Tafsir Modern", hlm. 1495–1509.

¹³⁶ Zulheldi, "Sayyid Muhammad Rasyid Ridha", hlm. 703–718.

Tafsir *al-Manār* diakui sebagai salah satu karya tafsir yang menyajikan riwayat-riwayat yang shahih disertai dengan pandangan yang jelas dan argumentatif. Tafsir ini berupaya menjelaskan kebijakan syariat serta sunnatullah dalam kehidupan manusia, sekaligus menegaskan peran al-Qur'an sebagai petunjuk universal yang relevan bagi setiap waktu dan tempat.

Selain itu, tafsir *al-Manār* juga menampilkan perbandingan antara pesan-pesan al-Qur'an dengan kondisi umat Islam pada masa penulisan serta dengan praktik generasi terdahulu (salaf). Penyajiannya menggunakan Bahasa yang relatif sederhana agar mudah dipahami oleh Masyarakat umum, namun tetap mempertahankan bobot keilmuan yang dapat dipertanggungjawabkan secara akademik.¹³⁷

Dalam pembagian peran penulisan, Muhammad Abduh memberikan penafsiran mulai dari surat al-Fatihah hingga surat al-Nisa ayat 125. Setelah itu Ridha melanjutkan penafsiran al-Qur'an hingga surat Yusuf ayat 52. Dengan demikian, tafsir *al-Manār* merupakan hasil kerja intelektual bersama antara Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha, meskipun penyusunannya dilanjutkan dan dikembangkan oleh Ridha hingga akhir hayatnya.¹³⁸

Dari segi sumber penafsiran, tafsir *al-Manār* memadukan dua pendekatan utama, yaitu tafsir *bi al-ma'thūr* dan tafsir *bi al-ra'y*. Tafsir *bi al-ma'thūr* merujuk pada penafsiran yang bersumber dari al-Qur'an dan hadis, sedangkan tafsir *bi al-ra'y* didasarkan pada penalaran dan ijtihad mufasir. Dalam muqaddimah tafsir *al-Manār* ditegaskan bahwa penafsiran dilakukan berdasarkan riwayat-riwayat yang *shahih* serta pendapat-pendapat yang jelas dan argumentatif.

Metode penafsiran yang digunakan dalam tafsir *al-Manār* adalah metode *tahlīlī* atau analitis. Melalui metode ini, ayat-ayat al-Qur'an dikaji secara runtut dan terperinci, dianalisis satu per satu untuk mengungkap makna dan pesan yang terkandung di dalamnya secara mendalam. Namun demikian, tafsir ini tidak mencakup seluruh mushaf al-Qur'an, karena hanya sampai pada juz ke-12, tepatnya surat Yusuf ayat 52, disebabkan wafatnya Rasyid Ridha sebelum penafsiran selesai.¹³⁹

¹³⁷ M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir al-Manār Karya Muhammad 'Abduh dan Rasyid Ridha* (Bandung: Bandung Pustaka Hidayah, 1994), hlm. 45.

¹³⁸ Muslim Djuned and Nazla Mufidah, "Makna Ahli Kitab dalam Tafsir al-Manār," *Tafse: Journal of Qur'anic Studies* 1, no. 1 (2017), hlm. 1–13.

¹³⁹ Mahbub Junaidi, "Studi Kritis Tafsir al-Manār Karya Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha," *Dar el-Ilmi: Jurnal Studi Keagamaan, Pendidikan dan Humaniora* 8, no. 1 (2021), hlm. 152–163.

Penerapan metode tahlīlī dalam tafsir *al-Manār* tampak pada penafsiran ayat demi ayat secara berurutan, pengaitan antar ayat melalui konsep *munāsabah*, penguraian makna lafaz, penafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an, serta penguatan dengan hadis-hadis nabi. Penafsiran tersebut tidak hanya berhenti pada aspek hukum, tetapi juga mengungkap hikmah akhlak serta pesan moral yang bersifat substantif.

Dari segi corak penafsiran, tafsir *al-Manār* dikategorikan ke dalam corak *al-adab al-ijtimā'ī*, yaitu corak tafsir yang menekankan dimensi sosial kemasyarakatan. Dalam pendekatan ini, penafsiran al-Qur'an tidak terbatas pada makna literal, melainkan dikaitkan dengan realitas kehidupan manusia dan problem sosial yang dihadapi umat.¹⁴⁰

Untuk menjaga keterjangkauan pemahaman, tafsir *al-Manār* cenderung menghindari penggunaan istilah-istilah teknis dari berbagai disiplin ilmu, kecuali pada batas yang dianggap perlu. Hal ini dimaksudkan agar tafsir tersebut dapat dipahami oleh masyarakat luas tanpa kehilangan substansi ilmiahnya. Dengan demikian, tafsir *al-Manār* tampil sebagai karya yang memadukan kedalaman makna al-Qur'an dengan kebutuhan praktis umat.

Kemunculan tafsir *al-Manār* tidak dapat dipisahkan dari konteks sosial zamannya, yang ditandai oleh berbagai persoalan politik, sosial, ekonomi, pendidikan, dan keagamaan. Tafsir ini hadir sebagai upaya memberikan bimbingan moral dan sosial yang aplikatif, sehingga pesan-pesan al-Qur'an dapat diimplementasikan dalam kehidupan sehari-hari umat Islam secara relevan dan kontekstual.¹⁴¹

C. Pemaknaan Jihad dalam Surat al-Baqarah Ayat 191

1. Ayat Jihad dalam Surat al-Baqarah Ayat 191

Surat al-Baqarah ayat 191 merupakan ayat yang kerap dijadikan rujukan dalam pembahasan jihad dan peperangan dalam Islam. Dalam perkembangan masa kini, ayat ini sering disalahpahami dan dipotong dari konteksnya oleh kelompok ekstremisme. Hal tersebut terjadi karena kelompok ekstremisme memahami ayat ini secara tekstual, dengan memisah potongan ayat dari konteks keseluruhannya, sehingga melahirkan pemahaman yang ekstrem dan dijadikan

¹⁴⁰ Syaqqani, "Menelidik Dimensi Kontemporer dari Tafsir al-Manār Karya Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha", hlm. 51–68.

¹⁴¹ Saifullah, "Inklusifisme Tafsir al-Manār," *Dialogia* 6, no. 2 (2008), hlm. 169–184.

sebagai landasan pembenaran tindakan kekerasan.¹⁴² Oleh karena itu, kajian terhadap surat al-Baqarah ayat 191 menjadi penting untuk menegaskan bahwa konsep jihad dalam ayat ini bersifat kontekstual, defensif, dan dibatasi oleh prinsip-prinsip etika peperangan dalam Islam. Adapun bunyi surat al-Baqarah ayat 191 adalah sebagai berikut:

وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمُ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تَقْتُلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقْتَلُوا فِيهِ فَإِن قَتَلْتُمُوهُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكٰفِرِينَ ﴿١٩١﴾

Bunuhlah mereka (yang memerangimu) di mana pun kamu jumpai dan usirlah mereka dari tempat mereka mengusirmu. Padahal, fitnah itu lebih kejam daripada pembunuhan. Lalu janganlah kamu perangi mereka di Masjidilharam, kecuali jika mereka memerangimu di tempat itu. Jika mereka memerangimu, maka perangilah mereka. Demikianlah balasan bagi orang-orang kafir.¹⁴³

2. Penafsiran Jihad dalam Surat al-Baqarah ayat 191 Menurut Kitab Tafsir *al-Durr al-Manthūr*

Penafsiran jihad dalam surat al-Baqarah ayat 191 menurut tafsir *al-Durr al-Manthūr* menunjukkan bahwa jihad dipahami sebagai perintah berperang dalam konteks menghadapi musuh yang terlebih dahulu memerangi kaum muslimin. Perintah tersebut tidak bersifat mutlak, melainkan dibatasi oleh ketentuan etika peperangan yang ditetapkan dalam ajaran Islam. Berdasarkan klasifikasi jihad yang telah dipaparkan sebelumnya, bentuk jihad dalam ayat ini termasuk kategori jihad melawan orang-orang kafir yang melakukan penyerangan terhadap umat Islam.¹⁴⁴ Tafsir *al-Durr al-Manthūr* menjelaskan bahwa perintah:

¹⁴² Aziz Bashor Pratama and Moh. Arif Rakman Hakim, "Rekonstruksi Makna Ayat-Ayat Perang dalam al-Qur'an: Analisis Tafsir Maqāsidī Terhadap Misinterpretasi Kelompok Terorisme," *Al-Qudwah: Jurnal Studi al-Qur'an dan Hadis* 3, no. 2 (2025), hlm. 205–223.

¹⁴³ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, Surat al-Baqarah [2]: 191 .

¹⁴⁴ As-Suyuthi, *Al-Durr al-Manthūr fi Tafsir al-Ma'thur*, Jilid. 2, hlm. 312-313.

وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ ﴿١٩١﴾

“Bunuhlah mereka (yang memerangimu) di mana pun kamu jumpai” (QS. al-Baqarah [2]: 191).¹⁴⁵

Dalam tafsir *al-Durr al-Manthūr*, ungkapan ini dijelaskan sebagai perintah yang Allah Swt berikan kepada kaum muslimin dalam konteks perang melawan musuh yang memerangi umat Islam. Namun, perintah tersebut tetap disertai batasan etika dalam peperangan, seperti tidak boleh membunuh wanita, anak-anak, orang tua yang lemah, orang yang telah menyerah dan tidak melawan, serta tidak boleh berkhianat, termasuk mengambil harta rampasan secara tidak sah. Apabila kaum muslimin melakukan hal-hal tersebut, maka mereka telah melampaui batas dan berbuat aniaya.¹⁴⁶ Kemudian firman Allah:

وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ ﴿١٩١﴾

“Fitnah itu lebih kejam daripada pembunuhan” (QS. al-Baqarah [2]: 191).¹⁴⁷

Yang dimaksud dengan “fitnah” di sini, sebagaimana disebutkan dalam tafsir *al-Durr al-Manthūr*, adalah syirik (menyekutukan Allah), dan hal tersebut lebih berat daripada pembunuhan. Fitnah yang dimaksud ialah seorang mukmin yang murtad dan kembali menyembah berhala, yang keadaannya lebih berat baginya daripada jika ia dibunuh secara benar dalam peperangan.¹⁴⁸ Selanjutnya terkait larangan memerangi musuh di Masjidilharam yang berbunyi:

وَلَا تَقْتُلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقْتَلُوا فِيهِ ﴿١٩١﴾

“Lalu janganlah kamu perangi mereka di Masjidilharam, kecuali jika mereka memerangimu di tempat itu” (QS. al-Baqarah [2]: 191).¹⁴⁹

¹⁴⁵ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, Surat al-Baqarah [2]: 191.

¹⁴⁶ As-Suyuthi, *Al-Durr al-Manthūr fi Tafsir al-Ma'thur*, Jilid 2, hlm. 312-313.

¹⁴⁷ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, Surat al-Baqarah [2]: 191.

¹⁴⁸ As-Suyuthi, *Al-Durr al-Manthūr fi Tafsir al-Ma'thur*, Jilid 2, hlm. 313.

¹⁴⁹ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, Surat al-Baqarah [2]: 191.

Maksud dari ungkapan tersebut adalah bahwa Allah melarang kaum muslimin untuk memulai peperangan terhadap kaum musyrik, kecuali apabila kaum musyrik tersebut yang lebih dahulu memulainya. Allah juga melarang kaum muslimin untuk memerangi kaum musyrikin di sekitar Masjidilharam sampai kaum musyrikin lebih dahulu memerangi kaum muslimin ditempat tersebut. Namun, ayat ini kemudian dinasakh oleh firman Allah:

وَقَتِّلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً ﴿١٩٣﴾

“Perangilah mereka itu sampai tidak ada lagi fitnah” (QS. al-Baqarah [2]: 193).¹⁵⁰

Maksudnya adalah kaum muslimin diperintahkan untuk memerangi kaum musyrikin sampai tidak ada lagi kesyirikan, agar agama itu murni milik Allah, sampai kaum musyrikin mengucapkan “Lā ilāha illallāh”.¹⁵¹

Dengan demikian, pemaknaan jihad dalam surat al-Baqarah ayat 191 menurut tafsir *al-Durr al-Manthūr* menunjukkan bahwa ayat ini menjelaskan tentang perintah Allah kepada kaum muslimin untuk melakukan perang melawan kaum musyrik yang memerangi umat Islam. Namun, perang yang dimaksud bukanlah perang yang bersifat mutlak, melainkan dibatasi oleh etika dan ketentuan tertentu, seperti larangan membunuh perempuan, anak-anak, orang tua yang lemah, orang yang telah menyerah dan tidak melakukan perlawanan, serta larangan berkhianat, termasuk mengambil harta rampasan secara tidak sah. Tindakan-tindakan tersebut dipandang sebagai bentuk pelampauan batas dan tergolong perbuatan aniaya. Selain itu, Allah Swt juga melarang kaum muslimin untuk memulai peperangan terhadap kaum musyrik, kecuali apabila pihak musyrik terlebih dahulu memulainya. Allah Swt pun melarang kaum muslimin memerangi kaum musyrikin di sekitar Masjidilharam, kecuali jika kaum musyrikin lebih dahulu memerangi kaum muslimin di tempat tersebut.

3. Penafsiran Jihad dalam Surat al-Baqarah ayat 191 Menurut Kitab Tafsir *al-Manār*

Penafsiran jihad dalam surat al-Baqarah ayat 191 menurut tafsir *al-Manār*, ayat ini diturunkan sebagai izin bagi kaum muslimin untuk berperang, sekalipun mereka sedang dalam keadaan ihram dan berada di bulan-bulan haram, apabila

¹⁵⁰ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, Surat al-Baqarah [2]: 193.

¹⁵¹ As-Suyuthi, *Al-Durr al-Manthūr fi Tafsir al-Ma'thur*, Jilid 2, hlm. 312-314.

mereka diserang secara zalim dan tanpa alasan yang benar. Ayat ini juga merupakan ayat pertama dalam al-Qur'an yang melegalkan peperangan dengan menyebutkan sebab yang jelas dan syarat-syarat yang adil, yaitu bahwa peperangan hanya dibolehkan karena adanya kezaliman terhadap kaum beriman.¹⁵²

Al-Wahidi meriwayatkan, melalui al-Kalbi, dari Abu Salih, dari Ibnu Abbas, bahwa ayat ini turun berkaitan dengan perjanjian Hudaibiyah. Pada saat itu, Rasulullah Saw dihalangi oleh kaum musyrik Makkah untuk memasuki kota dan mengunjungi Ka'bah. Kemudian terjadi kesepakatan damai yang isinya menyebutkan bahwa Rasulullah akan kembali pada tahun berikutnya dan diizinkan untuk tinggal di Makkah selama tiga hari untuk melaksanakan umrah dan ibadah lainnya. Ketika tiba tahun berikutnya, Rasulullah Saw dan para sahabatnya mempersiapkan diri untuk melaksanakan *umrah qadha*. Namun, mereka khawatir bahwa kaum Quraisy akan mengingkari perjanjian dan menghalangi mereka secara paksa, bahkan mungkin menyerang mereka. Pada saat itu, para sahabat merasa berat untuk melakukan perlawanan karena mereka sedang dalam ihram dan berada di bulan haram.¹⁵³ Dalam konteks tersebut, maka makna:

وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقِفْتُمُوهُمْ ﴿١٩١﴾

“Bunuhlah mereka (yang memerangimu) di mana pun kamu jumpai” (QS. al-Baqarah [2]: 191).¹⁵⁴

Tafsir *al-Manār* menjelaskan maksud ungkapan ini, yaitu jika pertempuran telah terjadi antara kaum muslimin dan kaum musyrikin, maka kaum muslimin diperintahkan untuk memerangi dan membunuh kaum musyrikin di mana pun mereka ditemukan dan berhasil dikuasai. Keberadaan mereka di tanah haram tidak boleh menjadi penghalang, kecuali dalam hal-hal yang dikecualikan oleh ayat lain dengan syarat-syarat tertentu.¹⁵⁵ Selanjutnya, perintah:

¹⁵² Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manār*, Jilid 2. (Kairo: Dar al-Manār, 1947), hlm, 207-208.

¹⁵³ Ridha, *Tafsir al-Manār*, Jilid 2, hlm. 208.

¹⁵⁴ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, Surat al-Baqarah [2]: 191.

¹⁵⁵ Ridha, *Tafsir al-Manār*, Jilid 2, hlm. 209.

وَأَخْرِجُوهُمْ مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجْتُمُوهُمْ ﴿١٩١﴾

“Usirlah mereka dari tempat mereka mengusirmu” (QS. al-Baqarah [2]: 191).¹⁵⁶

Tempat yang dimaksud adalah Makkah, yaitu tempat kaum musyrikin dahulu mengusir Nabi Muhammad Saw dan para sahabat muhajirin dengan cara mengganggu, menyiksa, dan memfitnah mereka dalam urusan agama. Bahkan ketika kaum muslimin hendak masuk ke Makkah untuk beribadah, mereka dihalangi, meskipun sebelumnya telah disepakati bahwa mereka akan diizinkan masuk pada tahun berikutnya untuk melaksanakan ibadah dan tinggal selama tiga hari, sebagaimana dijelaskan sebelumnya. Namun, kenyataannya kaum musyrikin justru melanggar perjanjian tersebut. Oleh karena itu, Allah Swt memberikan kasih sayang kepada hamba-hamba-Nya dengan menguatkan kaum beriman dan memberikan izin kepada kaum muslimin untuk kembali ke tanah air mereka dalam keadaan tenang dan dengan niat beribadah, serta untuk melawan orang-orang musyrik pengkhianat yang menghalangi jalan kaum muslimin. Dengan demikian, tidak dapat dikatakan bahwa kaum muslimin menegakkan agama dengan kekerasan dan pedang. Anggapan semacam itu tidak akan dikemukakan kecuali oleh orang yang naif dan *jahil*, atau musuh yang pura-pura tidak mengetahui kebenaran.¹⁵⁷ Kemudian memperjelas alasan perintah tersebut dengan firman-Nya:

وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ ﴿١٩١﴾

“Padahal, fitnah itu lebih kejam daripada pembunuhan” (QS. al-Baqarah [2]: 191).¹⁵⁸

Yang dimaksud dengan fitnah adalah fitnah yang dilakukan oleh kaum musyrikin terhadap kaum muslimin di tanah haram, berupa penyiksaan, pengusiran dari tanah kelahiran, serta perampasan harta. Semua tindakan tersebut merupakan bentuk kezaliman yang lebih berat bagi manusia daripada sekadar

¹⁵⁶ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, Surat al-Baqarah [2]: 191.

¹⁵⁷ Ridha, *Tafsir al-Manār*, Jilid 2, hlm. 209.

¹⁵⁸ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, Surat al-Baqarah [2]: 191.

pembunuhan. Hal ini karena tidak ada cobaan yang lebih berat bagi manusia daripada penderitaan dan penyiksaan yang ditujukan kepada keyakinan yang telah berakar dalam akal dan jiwa, serta diyakini sebagai sumber kebahagiaan di dunia dan akhirat oleh kaum muslimin.

Dijelaskan dalam tafsir *al-Manār* bahwa secara etimologis, kata “fitnah” berasal dari tindakan tukang emas (الصائغ) dalam menguji kemurnian emas dan perak dengan cara melelehkannya menggunakan api untuk memisahkan unsur yang tercampur (*zaghā*). Batu yang digunakan untuk menguji kemurnian logam tersebut juga dinamai fitnah (seperti *wazan jabbanah*). Selanjutnya, makna fitnah berkembang dan digunakan untuk menunjuk segala bentuk ujian yang berat, dan ujian yang paling berat adalah ujian dalam agama serta ujian yang menjauhkan seseorang dari agamanya. Sebagaimana ditegaskan dalam firman Allah Swt:

أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ﴿٢٩﴾

Apakah manusia mengira bahwa mereka akan dibiarkan (hanya dengan) berkata, “Kami telah beriman”, sedangkan mereka tidak diuji? (QS. Al-Ankabut: 2).¹⁵⁹

Apa yang telah ditegaskan dalam ayat-ayat sebelumnya mengenai izin berperang sebagai bentuk pembelaan diri juga sejalan dengan firman Allah Swt dalam QS. al-Hajj: 39¹⁶⁰

أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴿٣٩﴾

Diizinkan (berperang) kepada orang-orang yang diperangi karena sesungguhnya mereka dizalimi. Sesungguhnya Allah benar-benar Maha Kuasa membela mereka.¹⁶¹

Ayat tersebut dilanjutkan dengan firman-Nya:

الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ ﴿٤٠﴾

¹⁵⁹ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, Surat al-Ankabut [29]: 2.

¹⁶⁰ Ridha, *Tafsir al-Manār*, Jilid 2, hlm. 209-210.

¹⁶¹ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, Surat al-Hajj [22]: 39.

(Yaitu) orang-orang yang diusir dari kampung halamannya, tanpa alasan yang benar hanya karena mereka berkata, “Tuhan kami adalah Allah” (QS. Al-Hajj: 40).¹⁶²

Kemudian Allah Swt memberikan larangan kepada kaum muslimin dalam memerangi orang-orang musyrik dengan menyebutkan batasan yang berkaitan dengan Masjidilharam melalui firman-Nya:

وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ ۖ

“Lalu janganlah kamu perangi mereka di Masjidilharam, kecuali jika mereka memerangimu di tempat itu” (QS. al-Baqarah [2]: 191).¹⁶³

Maksudnya adalah bahwa siapa pun yang telah masuk ke dalam Masjidilharam berada dalam jaminan keamanan, kecuali jika ia memulai permusuhan di dalamnya dan melanggar kesuciannya. Dalam kondisi tersebut, jaminan keamanan tidak lagi berlaku. Hal ini karena peperangan di Masjidilharam merupakan perkara yang sangat berat, sehingga Allah menegaskan secara tegas bahwa izin berperang di tempat tersebut hanya berlaku dengan syarat yang jelas dan tidak cukup hanya dipahami dari larangan umum sebelumnya. Oleh karena itu Allah Swt berfirman:

فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ ۗ

“Jika mereka memerangimu, maka perangilah mereka” (QS. al-Baqarah [2]: 191).¹⁶⁴

Hal ini menegaskan bahwa pihak yang memulai peperangan adalah pihak yang zalim, sedangkan pihak yang membela diri tidak termasuk ke dalam perbuatan zalim.¹⁶⁵ Selanjutnya Allah Swt berfirman:

¹⁶² Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, Surat al-Hajj [22]: 40.

¹⁶³ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, Surat al-Baqarah [2]: 191.

¹⁶⁴ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, Surat al-Baqarah [2]: 191.

¹⁶⁵ Ridha, *Tafsir al-Manār*, Jilid 2, hlm. 210.

“Demikianlah balasan bagi orang-orang kafir” (QS. al-Baqarah [2]: 191).¹⁶⁶

Dengan demikian, pemaknaan jihad dalam surat al-Baqarah ayat 191 menurut tafsir *al-Manār* menunjukkan bahwa ayat ini diturunkan sebagai izin bagi kaum muslimin untuk berperang melawan kaum musyrikin, meskipun mereka berada dalam keadaan ihram dan pada bulan-bulan haram, apabila mereka diserang secara zalim tanpa alasan yang benar. Bentuk kezaliman tersebut meliputi penyiksaan yang dilakukan oleh kaum musyrikin terhadap kaum muslimin, yang diawali dengan pengusiran dari tanah kelahiran, penindasan terhadap keyakinan dengan menjauhkan mereka dari agama, serta perampasan harta. Semua tindakan tersebut dipandang sebagai bentuk kezaliman yang lebih berat daripada sekadar pembunuhan.

Oleh karena itu, Allah Swt memberikan kasih sayang kepada hamba-hambanya dengan menguatkan kaum muslimin melalui pemberian izin untuk melawan kaum musyrik yang bersifat pengkhianat dan menghalangi jalan kaum muslimin, sehingga kaum muslimin dapat kembali ke tanah air mereka dalam keadaan aman dan dapat beribadah dengan khusyuk. Meskipun demikian, Allah Swt tetap menetapkan larangan dan batasan dalam peperangan, yaitu melarang kaum muslimin untuk memulai peperangan di Masjidilharam. Peperangan di tempat tersebut hanya dibolehkan apabila kaum musyrikin terlebih dahulu memulainya. Dalam hal ini, pihak yang membela diri tidak termasuk ke dalam kezaliman. Dengan demikian, tidak dapat dikatakan bahwa kaum muslimin menegakkan agama dengan kekerasan dan pedang.

D. Persamaan dan Perbedaan Penafsiran Jihad dalam Surat al-Baqarah Ayat 191

Pembahasan ini diarahkan pada analisis komparatif terhadap penafsiran jihad dalam Surat al-Baqarah ayat 191 sebagaimana dikemukakan dalam Tafsir *al-Durr al-Manthūr* dan Tafsir *al-Manār*, dengan menelaah persamaan dan perbedaan pandangan kedua mufasir dalam memahami konteks, makna, serta batasan jihad yang terkandung dalam ayat tersebut.

¹⁶⁶ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, Surat al-Baqarah [2]: 191.

1. Persamaan Penafsiran Jihad dalam Surat al-Baqarah Ayat 191

Berdasarkan hasil analisis terhadap tafsir *al-Durr al-Manthūr* dan tafsir *al-Manār*, ditemukan sejumlah persamaan dalam pemahaman konsep jihad pada surat al-Baqarah ayat 191. Persamaan tersebut terletak pada pemahaman bahwa perintah jihad dalam ayat ini tidak bersifat mutlak dan agresif, melainkan bersifat defensif. Kedua tafsir menegaskan bahwa perang hanya dibenarkan terhadap kaum musyrikin yang terlebih dahulu memerangi kaum muslimin, serta harus dilakukan dalam batasan etika dan ketentuan yang jelas.

Kesamaan pemahaman tersebut tercermin dalam penafsiran terhadap ungkapan, “Bunuhlah mereka (yang memerangimu) di mana pun kamu jumpai” (QS. al-Baqarah [2]: 191). Dalam tafsir *al-Durr al-Manthūr*, ungkapan ini dijelaskan sebagai perintah yang Allah Swt berikan kepada kaum muslimin dalam konteks perang melawan musuh yang memerangi umat Islam. Namun, perintah tersebut tetap disertai batasan etika dalam peperangan, seperti larangan membunuh perempuan, anak-anak, orang tua yang lemah, orang yang telah menyerah dan tidak melakukan perlawanan, serta larangan berkhianat, termasuk mengambil harta rampasan secara tidak sah. Apabila kaum muslimin melanggar ketentuan tersebut, maka mereka dipandang telah melampaui batas dan melakukan perbuatan aniaya.¹⁶⁷

Penafsiran yang sejalan juga ditemukan dalam tafsir *al-Manār*, meskipun dengan penekanan yang berbeda. Tafsir *al-Manār* menjelaskan maksud ungkapan tersebut adalah apabila telah terjadi pertempuran antara kaum muslimin dan kaum musyrikin, maka kaum muslimin diperintahkan untuk memerangi dan membunuh kaum musyrikin di mana pun mereka ditemukan dan berhasil dikuasai. Bahkan, keberadaan mereka di tanah haram tidak boleh menjadi penghalang. Ayat ini dipahami sebagai legitimasi peperangan dengan menyebutkan sebab yang jelas dan syarat-syarat yang adil, yaitu bahwa peperangan hanya dibolehkan karena adanya kezaliman terhadap kaum beriman.¹⁶⁸

Persamaan lainnya antara kedua tafsir tersebut juga tampak dalam penafsiran terhadap larangan memulai perang di Masjidilharam yang termaktub dalam ungkapan, “Lalu janganlah kamu perangi mereka di Masjidilharam, kecuali jika mereka memerangimu di tempat itu” (QS. al-Baqarah [2]: 191). Tafsir *al-Durr al-Manthūr* menjelaskan bahwa Allah Swt melarang kaum muslimin untuk memulai peperangan terhadap kaum musyrikin, termasuk di sekitar Masjidilharam, kecuali apabila kaum musyrikin tersebut yang lebih dahulu

¹⁶⁷ As-Suyuthi, *Al-Durr al-Manthūr fi Tafsir al-Ma'thur*, Jilid 2, hlm. 312-313.

¹⁶⁸ Ridha, *Tafsir al-Manār*, Jilid 2, hlm. 209.

memerangnya. Namun demikian, ayat ini kemudian dinasakh oleh firman Allah Swt, “Perangilah mereka itu sampai tidak ada lagi fitnah” (QS. al-Baqarah [2]: 193). Maksudnya, kaum muslimin diperintahkan untuk memerangi kaum musyrikin hingga tidak tersisa kesyirikan, sehingga agama menjadi murni milik Allah dan kaum musyrikin mengucapkan kalimat “Lā ilāha illallāh”.¹⁶⁹

Sementara itu, tafsir *al-Manār* menafsirkan ungkapan tersebut dengan menyatakan bahwa siapa pun yang memasuki Masjidilharam berada dalam jaminan keamanan, kecuali apabila ia memulai permusuhan di dalamnya dan melanggar kesuciannya. Dalam kondisi tersebut, jaminan keamanan tidak lagi berlaku. Hal ini disebabkan karena peparangan di Masjidilharam merupakan perkara yang sangat berat, sehingga Allah Swt menegaskan secara jelas bahwa izin berperang di tempat tersebut hanya berlaku dengan syarat yang ketat dan tidak dapat dipahami secara umum dari larangan sebelumnya.¹⁷⁰

Selain itu, kedua tafsir tersebut juga sama-sama menolak anggapan bahwa Islam ditegakkan melalui kekerasan. Perang dalam Islam dipahami hanya sebagai upaya mempertahankan diri dan menjaga keberlangsungan kebebasan beragama, bukan sebagai legitimasi kekerasan tanpa kendali, melainkan sebagai sarana untuk mempertahankan hak beragama dalam batasan syariat yang jelas.¹⁷¹

2. Perbedaan Penafsiran Jihad dalam Surat al-Baqarah Ayat 191

Di samping adanya persamaan, terdapat perbedaan mendasar antara tafsir *al-Durr al-Manthūr* dan tafsir *al-Manār* dalam menafsirkan konsep jihad pada surat al-Baqarah ayat 191. Perbedaan tersebut terutama dipengaruhi oleh perbedaan pendekatan metodologis yang digunakan masing-masing mufasir dalam memahami ayat-ayat jihad. Tafsir *al-Durr al-Manthūr* dalam menafsirkan surat al-Baqarah ayat 191 cenderung mengacu pada riwayat (*bi al-ma'thūr*) dengan menyajikan hadis dari Nabi Muhammad Saw, pendapat pada sahabat, dan tabi'in.¹⁷² Sementara itu, tafsir *al-Manār* menggunakan pendekatan rasional dan kontekstual dengan mengemukakan latar belakang sosial-historis turunnya ayat.¹⁷³

¹⁶⁹ As-Suyuthi, *Al-Durr al-Manthūr fi Tafsir al-Ma'thur*, Jilid 2, hlm. 312-314.

¹⁷⁰ Ridha, *Tafsir al-Manār*, Jilid 2, hlm. 210.

¹⁷¹ Ridha, *Tafsir Al-Manār*, Jilid 2, hlm. 209. Hal yang sama juga dijelaskan dalam tafsir *al-Durr al-Manthūr*.

¹⁷² Ica Fauziah Husnaini, “Tafsir ad-Durr al-Mantsur fi Tafsir al-Ma'tsur Karya Imam as-Suyuthi”, hlm. 37-45.

¹⁷³ Mawardi, “Tafsir al-Manār Karya Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha”, hlm. 107-118.

Perbedaan lainnya antara kedua penafsiran tersebut tampak dalam pemaknaan jihad pada surat al-Baqarah ayat 191. Tafsir *al-Durr al-Manthūr* lebih menonjolkan aspek norma dan etika peperangan, seperti larangan membunuh perempuan, anak-anak, orang tua yang lemah, serta pihak yang telah menyerah, dan larangan berkhianat. Penekanan ini menunjukkan bahwa jihad dipahami sebagai praktik keagamaan yang diatur secara ketat oleh ketentuan syariat.¹⁷⁴ Sebaliknya, tafsir *al-Manār* lebih menekankan aspek moral dan kemanusiaan dengan menegaskan bahwa berbagai bentuk kezaliman seperti pengusiran dari tanah air, penindasan terhadap keyakinan, dan perampasan harta merupakan alasan utama dibolehkannya peperangan.¹⁷⁵

Perbedaan lainnya juga terlihat pada cara kedua kitab tafsir tersebut memaknai kata “fitnah” dalam ungkapan “Fitnah itu lebih kejam daripada pembunuhan” (QS. al-Baqarah [2]: 191). Tafsir *al-Manār* memaknai *fitnah* sebagai berbagai bentuk penindasan yang dialami kaum muslimin, seperti penyiksaan, pengusiran dari tanah kelahiran, serta perampasan harta.¹⁷⁶ Sementara itu, tafsir *al-Durr al-Manthūr* menafsirkan kata *fitnah* sebagai syirik, yaitu kondisi seorang mukmin yang murtad dan kembali menyembah berhala, yang dianggap lebih berat baginya daripada jika ia dibunuh secara benar dalam peperangan.¹⁷⁷

Adapun perbedaan lainnya dari kedua kitab tafsir tersebut juga berkaitan dengan tujuan diperbolehkannya perang. Tafsir *al-Manār* memandang jihad sebagai sarana untuk memulihkan hak-hak kaum muslimin, termasuk hak untuk kembali ke tanah air serta menjalankan ibadah secara aman.¹⁷⁸ Dengan demikian, jihad dipahami sebagai upaya menegakkan keadilan dan kemaslahatan sosial. Sementara itu, tafsir *al-Durr al-Manthūr* lebih menempatkan jihad sebagai pelaksanaan perintah syariat yang dibatasi oleh ketentuan tertentu, tanpa penekanan secara tegas pada tujuan sosial pascaperang.¹⁷⁹

E. Relevansi Pemaknaan Jihad terhadap Isu Ekstremisme

Bagian ini mengkaji relevansi pemaknaan jihad dalam tafsir *al-Durr al-Manthūr* dan tafsir *al-Manār* dalam kaitannya dengan isu ekstremisme yang berkembang saat ini. Kajian ini diarahkan untuk menilai sejauh mana penafsiran

¹⁷⁴ As-Suyuthi, *Al-Durr al-Manthūr fi Tafsir al-Ma'thur*, Jilid 2, hlm. 312-313.

¹⁷⁵ Ridha, *Tafsir al-Manār*, Jilid 2, hlm. 209-210.

¹⁷⁶ Ridha, *Tafsir al-Manār*, Jilid 2, hlm 209-210.

¹⁷⁷ As-Suyuthi, *Al-Durr al-Manthūr fi Tafsir al-Ma'thur*, Jilid 2, hlm. 313.

¹⁷⁸ Ridha, *Tafsir al-Manār*, Jilid 2, hlm 208-210.

¹⁷⁹ As-Suyuthi, *Al-Durr al-Manthūr fi Tafsir al-Ma'thur*, Jilid. 2, hlm. 312-313.

kedua mufasir tersebut mampu memberikan pemahaman jihad yang komprehensif dan kontekstual, sekaligus berkontribusi dalam mencegah penyelewengan konsep jihad sebagai pembenaran tindakan kekerasan yang mengatasnamakan agama.

1. Relevansi Tafsir *al-Durr al-Manthūr* terhadap Isu Ekstremisme

Tafsir *al-Durr al-Manthūr* memiliki relevansi yang signifikan dalam merespons isu ekstremisme, khususnya dalam menolak legitimasi kekerasan yang dilakukan tanpa batas. Penafsiran ini secara tegas menempatkan jihad sebagai konsep yang dibatasi oleh prinsip hukum dan etika peperangan, seperti larangan membunuh pihak yang tidak terlibat langsung dalam konflik, larangan berkhianat, serta larangan memulai peperangan tanpa adanya penyerangan dari pihak lawan terlebih dahulu. Penekanan pada batas-batas tersebut menunjukkan bahwa jihad tidak dapat diposisikan sebagai dasar pembenaran bagi praktik kekerasan yang menargetkan warga sipil atau dilakukan secara sewenang-wenang.

Dalam konteks ekstremisme, tafsir *al-Durr al-Manthūr* berperan sebagai penyeimbang terhadap penafsiran tekstual-radikal yang cenderung memahami ayat-ayat jihad secara literal dan terlepas dari kerangka normatifnya. Dengan menegaskan bahwa peperangan hanya dibenarkan sebagai respons terhadap penyerangan dan harus dilaksanakan sesuai dengan ketentuan dan batasan etika dan yang jelas. Dengan demikian, secara tidak langsung tafsir ini menolak segala bentuk kekerasan ekstrem yang melampaui nilai-nilai kemanusiaan dan prinsip-prinsip hukum syariat.¹⁸⁰

2. Relevansi Tafsir *al-Manār* terhadap Isu Ekstremisme

Tafsir *al-Manār* memiliki relevansi yang signifikan terhadap isu ekstremisme melalui pendekatan kontekstual serta penekanan aspek moral dan kemanusiaan dalam memahami konsep jihad. Penafsiran ini menegaskan bahwa kebolehan berperang dalam surat al-Baqarah ayat 191 muncul sebagai tanggapan atas berbagai bentuk kezaliman yang dialami oleh kaum muslimin, seperti pengusiran dari tanah kelahiran, penindasan terhadap keyakinan, dan perampasan harta. Atas dasar itu, jihad dipahami sebagai bentuk pembelaan diri yang berpijak pada prinsip keadilan dan nilai-nilai kemanusiaan, bukan sebagai bentuk tindakan penyerangan ataupun pemaksaan ajaran agama.

Tafsir *al-Manār* secara tegas menolak anggapan bahwa Islam ditegakkan melalui kekerasan dan penggunaan senjata. Penekanan tafsir ini terhadap tujuan

¹⁸⁰ Ica Fauziah Husnaini, "Tafsir ad-Durr al-Mantsur fi Tafsir al-Ma'tsur Karya Imam as-Suyuthi", hlm. 37-45.

jihad, yakni untuk pemulihan hak-hak yang dirampas, terciptanya rasa aman, serta terjaminnya kebebasan dalam beribadah, menjadikannya relevan dalam membongkar wacana ekstremisme yang kerap menggunakan ayat-ayat jihad sebagai dasar pembenaran tindakan kekerasan. Dengan memaknai jihad sebagai upaya dalam menghadapi kezaliman, tafsir *al-Manār* menawarkan kerangka penafsiran yang moderat, rasional, dan kontekstual.¹⁸¹

3. Implikasi Komparatif Terhadap Pencegahan Ekstremisme

Berdasarkan analisis komparatif antara tafsir *al-Durr al-Manthūr* dan tafsir *al-Manār*, kedua tafsir ini memiliki pengaruh yang signifikan dalam Upaya pencegahan ekstremisme, meskipun keduanya memiliki pendekatan metodologis yang berbeda. Tafsir *al-Durr al-Manthūr* berkontribusi dengan memperkuat pemahaman jihad dalam penetapan batasan berdasarkan norma dan etika peperangan, sehingga membatasi ruang penafsiran yang dapat digunakan untuk membenarkan tindakan kekerasan tanpa aturan. Melalui penegasan batasan etika peperangan yang bersumber dari riwayat hadis dan atsar, tafsir ini menegaskan bahwa tindakan ekstremisme yang melanggar prinsip keadilan dan etika perang tidak memiliki legitimasi syar'i. Dengan demikian, tafsir *al-Durr al-Manthūr* berperan penting dalam menolak pemahaman radikal yang memaknai jihad secara literal.¹⁸²

Sementara itu, tafsir *al-Manār* memberikan kontribusi yang lebih luas dalam pencegahan ekstremisme melalui pendekatan kontekstual dan menekankan aspek moral, serta kemanusiaan. Tafsir ini tidak hanya membatasi jihad secara normatif, tetapi juga mengaitkan makna ayat dengan latar belakang historis, sosial, dan moral dari turunnya surat al-Baqarah ayat 191. Penekanan pada konteks kezaliman yang nyata, seperti pengusiran, penindasan keyakinan, dan perampasan hak, membantu membangun pemahaman bahwa jihad tidak dapat diterapkan secara sewenang-wenang, terutama dalam kondisi damai. Pendekatan ini menjadikan tafsir *al-Manār* lebih efektif dalam menekan berkembangnya pemahaman ideologis ekstremisme yang cenderung mengabaikan konteks sosial serta tujuan moral jihad.¹⁸³

¹⁸¹ Mawardi, "Tafsir al-Manār Karya Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha", hlm. 107–118.

¹⁸² As-Suyuthi, *Al-Durr al-Manthūr fi Tafsir al-Ma'thur*, hlm. 207-208.

¹⁸³ Ridha, *Tafsir al-Manār*, hlm. 207-208.

Dengan demikian, kedua tafsir tersebut memberikan kontribusi dalam membangun pemahaman jihad yang moderat, normatif, dan kontekstual sebagai dasar penting dalam upaya pencegahan ekstremisme.

F. Analisa Penulis

Berdasarkan kajian terhadap penafsiran jihad dalam surat al-baqarah ayat 191 menurut tafsir *al-Durr al-Manthūr* dan tafsir *al-Manār*, penulis menilai bahwa kedua kitab tafsir tersebut sama-sama menegaskan jihad sebagai bentuk peperangan yang bersifat defensif dan terikat oleh ketentuan etika peperangan yang ketat. Tidak ditemukan pemahaman yang melegitimasi kekerasan agresif atau peperangan tanpa alasan yang sah. Hal ini menegaskan bahwa ayat jihad tidak dapat ditafsirkan secara literal tanpa mempertimbangkan konteks yang melingkupinya.

Meskipun memiliki kesamaan dalam memaknai jihad sebagai peperangan yang bersifat defensif, kedua tafsir tersebut menggunakan pendekatan metodologis yang berbeda, yang berpengaruh pada keluasan dan kedalaman pemaknaan jihad. Tafsir *al-Durr al-Manthūr* cenderung menafsirkan konsep jihad dengan mengacu pada riwayat (*bi al-ma'thūr*) melalui penyajian hadis Nabi Muhammad Saw, pendapat para sahabat, dan tabi'in. Pendekatan ini relatif minim dalam menguraikan konteks sosial-historis yang melatarbelakangi turunnya ayat, seperti dalam penafsiran kata *fitnah* pada surat al-Baqarah ayat 191 yang dimaknai sebagai syirik, yakni kondisi seorang mukmin yang murtad dan kembali menyembah berhala, yang dianggap lebih berat baginya daripada jika ia dibunuh secara benar dalam peperangan. Selain itu, tafsir ini menempatkan jihad sebagai pelaksanaan perintah syariat yang dibatasi oleh ketentuan tertentu, tanpa penekanan yang tegas pada tujuan sosial pascaperang, sehingga makna jihad cenderung disajikan secara tekstual dan normatif.

Sementara itu, tafsir *al-Manār* menawarkan pemaknaan jihad yang lebih komprehensif melalui pendekatan rasional dan kontekstual. Penafsiran ini tidak hanya menekankan aspek hukum peperangan, tetapi juga menjelaskan aspek moral dan kemanusiaan yang menjadi dasar dibolehkannya perang. Pemaknaan kata *fitnah* sebagai bentuk penindasan, seperti pengusiran, penyiksaan, dan perampasan hak, menunjukkan bahwa jihad dipahami sebagai upaya untuk menghilangkan ketidakadilan dan menjaga kebebasan beragama. Pendekatan ini memperluas pemahaman jihad dari peperangan dalam melawan musuh, menjadi perlindungan terhadap hak-hak kaum muslimin.

Dalam kaitannya dengan isu ekstremisme, penulis menilai bahwa pemaknaan jihad dalam tafsir *al-Manār* lebih relevan dan kontekstual. Penafsiran ini secara tegas menolak penggunaan ayat jihad sebagai legitimasi kekerasan tanpa kendali, karena peperangan hanya dibenarkan sebagai respons terhadap kezaliman yang nyata. Dengan demikian, tafsir *al-Manār* memberikan kontribusi yang signifikan dalam membangun narasi jihad yang moderat dan selaras dengan prinsip keadilan serta kemanusiaan.

Meskipun demikian, tafsir *al-Durr al-Manthūr* tetap memiliki signifikansi dalam menjaga batas-batas normatif jihad agar tidak melampaui ketentuan syariat. Oleh karena itu, penulis berpandangan bahwa pemaknaan jihad yang ideal adalah yang memadukan ketegasan etika peperangan sebagaimana terdapat dalam tafsir *al-Durr al-Manthūr* dengan pendekatan kontekstual dan humanistik yang dikembangkan oleh tafsir *al-Manār*.



BAB IV PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan hasil penelitian yang telah dilakukan, adapun pemaknaan jihad yang dimaksud dalam surat al-Baqarah ayat 191 menurut kitab tafsir al-Durr al-Manthūr menegaskan perintah berperang melawan kaum musyrikin yang memerangi umat Islam. Namun, perang yang dimaksud bukanlah perang yang bersifat mutlak, melainkan dibatasi oleh etika dan aturan syariat, seperti larangan membunuh perempuan, anak-anak, orang tua yang lemah, pihak yang telah menyerah, serta larangan berkhianat. Sementara itu, tafsir *al-Manār* memandang ayat tersebut sebagai izin berperang bagi kaum muslimin, meskipun dalam keadaan ihram dan pada bulan-bulan haram, apabila mereka diserang secara zalim, seperti melalui penyiksaan, pengusiran dari tanah kelahiran, penindasan keyakinan, dan perampasan harta, yang dipandang sebagai bentuk kezaliman yang lebih berat daripada pembunuhan.

Persamaan penafsiran kedua tafsir terletak pada pemahaman bahwa jihad dalam ayat ini tidak bersifat agresif, melainkan defensif. Kedua tafsir menegaskan bahwa peperangan hanya dibenarkan sebagai respons atas penyerangan, harus dilakukan dalam batasan etika dan ketentuan yang jelas, serta melarang memulai peperangan di Masjidilharam kecuali jika diserang terlebih dahulu. Selain itu, keduanya menolak anggapan bahwa Islam ditegakkan melalui kekerasan, dengan menempatkan jihad sebagai upaya mempertahankan diri dan menjaga kebebasan beragama dalam Batasan syariat yang jelas. Sedangkan perbedaan penafsiran antar kedua kitab tafsir tersebut terutama dipengaruhi oleh perbedaan pendekatan metodologis. Tafsir *al-Durr al-Manthūr* menggunakan pendekatan riwayat (*bi al-ma'thūr*) dengan menyajikan hadis dari Nabi Muhammad Saw, pendapat para sahabat, dan tabi'in, sehingga lebih menonjolkan aspek normatif dan etika peperangan, termasuk pemaknaan fitnah sebagai syirik atau kemurtadan. Sebaliknya, tafsir *al-Manār* menggunakan pendekatan rasional dan kontekstual dengan menekankan latar belakang sosial-historis ayat, memaknai fitnah sebagai penindasan yang dilakukan kaum musyrikin kepada kaum muslimin, serta memandang jihad sebagai sarana pemulihan hak, penegakan keadilan, dan kemaslahatan sosial.

Adapun relevansi tafsir al-Durr al-Manthūr terhadap isu ekstremisme yaitu Tafsir *al-Durr al-Manthūr* memiliki relevansi yang signifikan dalam merespons isu ekstremisme, khususnya dalam menegaskan batas-batas hukum

dan etika peperangan, sehingga menolak legitimasi kekerasan tanpa aturan dan menyeimbangkan penafsiran tekstual-radikal. Sementara itu, tafsir al-Manār memiliki relevansi yang kuat melalui pendekatan kontekstual dan penekanan nilai moral serta kemanusiaan, dengan menolak penggunaan jihad sebagai pembenaran kekerasan dan pemaksaan agama. Secara komparatif, kedua tafsir tersebut berkontribusi dalam membangun pemahaman jihad yang moderat, normatif, dan kontekstual, yang berperan penting dalam upaya pencegahan ekstremisme.

B. Saran

Penelitian ini diharapkan dapat menjadi rujukan bagi penelitian selanjutnya dalam kajian Ilmu al-Qur'an dan Tafsir, khususnya terkait pemaknaan jihad serta relevansinya dengan konteks sosial kontemporer. Kajian ini diharapkan mampu mendorong pengembangan penelitian komparatif antara tafsir klasik dan tafsir modern dalam memahami ayat-ayat jihad secara utuh.

Penulis menyadari bahwa penelitian ini masih memiliki keterbatasan. Oleh karena itu, penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi akademik bagi pengembangan khazanah keilmuan tafsir, serta menjadi pijakan bagi kajian lanjutan dalam membangun pemahaman jihad yang kontekstual dan tidak disalahgunakan untuk membenarkan tindakan kekerasan atas nama agama.



DAFTAR PUSTAKA

A. Buku

- Abbas, Nasir. *Melawan Pemikiran Aksi Bom Imam Samudra & Noordin M. Top*. Jakarta: Grafindo Khazanah Ilmu, 2007.
- Adams, Charles C. *Islam and Modernism in Egypt: A Study of The Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad 'Abduh*. New York: Russell & Russell, 1933.
- al-Baqi, Muhammad Fu'ad Abd. "Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm." *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Qur'an*. Kairo: Dar al-Hadith, 1945.
- al-Baqli, Ruzbihan. *'Ara'isy al-Bayan*. Jilid 2. Mesir: Dar al-Kutub, 2008.
- al-Farmawi, Abd al-Hay. *Bidayah fi al-Tafsir al-Maudhu'i*. Kairo: Hadrat al Gharbiyah, 1977.
- al-Masyni, Musthofa Ibrahim. "Al-Tafsir Muqāran Dirasah Ta'shiliyyah." *Al-Syari'ah wa al-Qanun*, 2006.
- al-Shirazi, Makarim. *Tafsir al-Amtsal*. Qum: Mansyurat Madrah al-Imam Ali bin Abi Thalib, 1421.
- al-Sya'rawi, Muhammad Mutawalli. *Jihad dalam Islam*. Jakarta: Republika, 2011.
- ar-Raazi, Muhammad bin Umar Fakhruroddiin. *Tafsir al-Kabir*. Jilid 3. Mesir: Taufiqiyyah, 2003.
- Arni, Jani. *Metode Penelitian Tafsir*. Pekanbaru: Daulat Riau, 2013.
- as-Suyuthi, Jalaluddin. *Al-Durr al-Manthūr fi Tafsir al-Ma'thur*. Jilid 2. Kairo: Markaz li al-Buhus wa ad-Dirasat al-Arabiyah al-Islamiyah, 2003.
- as-Suyuthi. *Al-Itqan fi Ulum al-Qur'an*. Jilid 2. Beirut: Dar al-Fikr, 2005.
- at-Tirmidzi, Abu Isa Muhammad bin 'Isa bin Saurah. *Sunan at-Tirmidzi*. Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, n.d.
- az-Zuhaili, Wahbah. *Al-Fiqhul Islamy wa Adillatuh*. Jilid 8. Damaskus: Darul Fikr, 2007.
- Baidan, Nasruddin. *Metode Penafsiran al-Quran*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.

- Faudah, Mahmud Basuni. *Tafsir-Tafsir al-Qur'an Perkenalan dengan Metodologi Tafsir*. Bandung: Pustaka, 1987.
- Ghofur, Saiful Amin. *Mozaik Mufasir al-Qur'an dari Klasik Hingga Kontemporer*. Yogyakarta: Kaukaba, 2013.
- Indonesia, Kementerian Agama Republik. *Al-Qur'an dan Terjemahannya*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, 2019.
- Jauhari, Wildan. *Mengenal Imam al-Suyuthi*. Jakarta: Rumah Fiqih Publishing, 2018.
- Iuqman Abdul Jabbar. *Ayat-Ayat Jihad dan Qitāl*. Ciputat: Young Progressive Muslim (YPM), 2023.
- M.Kempson, Ruth. *Semantic Theory*. Malang: Airlangga University Press, 1995.
- Masyhur, Kahar. *Bulughul Maram*. Jilid 2. Jakarta: Rineka Cipta, 1992.
- Mohammad, Herry. *Tokoh-Tokoh Islam yang Berpengaruh Abad 20*. Jakarta: Gema Insani Press, 2006.
- Mudhajir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif Pendekatan Posivistik, Rasionalistik, Phenomenologik dan Realisme Metaphisik Telaah Studi Teks dan Penelitian Agama*. Yogyakarta: Bayu Indra Grafika, 1989.
- Muhtadi, Burhanuddin. *Violent Ekstremism dalam Sudut Pandang Studi Agama*. Jakarta: Centre for Strategic and International Studies, 2019.
- Nasir, Moh. *Metode Penelitian*. Jakarta: Ghalia Indonesia, 2005.
- Nur, Afrizal. *Muatan Aplikatif Tafsir bi al-ma'thūr dan bi al-ra'y*. Yogyakarta: Kalimedia, 2020.
- Ridha, Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid. *Tafsir al-Manār*. Jilid 2. Kairo: Dar al-Manār, 1947.
- Rohimudin. *Urgensi Paradigma Moderasi Beragama dalam Penerjemahan dan Penafsiran Ayat-Ayat Qitāl*. Jakarta: Institut PTIQ Jakarta, 2023.
- Sa'id, 'Abd al-Sattar Fathullah. *Al-Madkhal Ila al-Tafsîr al-Maudhu'i*. Kairo: Dar al-Thiba'ah wa al-Nasyr al-Islamiyyah, n.d.
- Saragih, M. Syafi'i. *Memaknai Jihad (Antara Sayyid Quthb & Quraish Shihab)*. Yogyakarta: Deepublish, 2015.
- Shihab, M. Quraish. *Studi Kritis Tafsir al-Manār Karya Muhammad 'Abduh dan*

Rasyid Ridha. Bandung: Bandung Pustaka Hidayah, 1994.

Shihab, M Quraish. *Tafsir al-Qur`an dengan Metode Maudhu'i*. Jakarta: Litera Antar Nusa, 1987.

Taimiyah, Ibnu. *Majmu Fatawa*. Juz X. Beirut: Daru Kutubil Ilmiah, 1987.

Tarmizi, Erwandi. *Konsep Jihad dalam Islam*. Riyadh: Maktabah dan Bimbingan Jaliyat Rabwah, 2007.

B. Jurnal

Usman, Abd. Malik. "Islam Rahmah dan Wasathiyah (Paradigma Keberislaman Inklusif, Toleran dan Damai)." *Humanika* 15, no. 1 (2015).

Ilham, Ade Ihwana, Shabrina Syifa Salsabila, dan Abd. Rahman R. "Konsep Jihad dalam Hukum Islam." *Socius: Jurnal Penelitian Ilmu-Ilmu Sosial* 1, no. 11 (2024).

Stevanus, Adolvus., dkk. "Hakikat Jihad Serta Pemaknaannya dalam Konteks Indonesia." *Perspektif* 16, no. 1 (2021).

Afroni, Sihabuddin. "Makna Ghuluw dalam Islam: Benih Ekstremisme Beragama." *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya* 1, no. 1 (2016).

Santono, Agung Nugroho Reformis, Anshori, dan Nginayaturrohmah. "Penafsiran al-Qur'an: Mencari Keseimbangan antara Teks dan Konteks dalam Menafsirkan al-Qur'an." *Nun: Jurnal Studi al-Qur'an dan Tafsir di Nusantara* 10, no. 2 (2024).

Ahmad, Abdul Rashid bin. "Al-Imam Jalal al-Din al-Suyuti [849H-911H]." *Jurnal Ushuluddin* (n.d.).

Aziz, Thoriqul dan Ahmad Zainal Abidin. "Tafsir Moderat Konsep Jihad dalam Perspektif M. Quraish Shihab." *Kontemplasi: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 5, no. 2 (2017).

Ibad, M Syaiful dan Thomas Nugroho. "Bom Bali 2002." *Avatara: Jurnal Pendidikan Sejarah* 9, no. 1 (2020).

Alfaini, Sania. "Perspektif al-Qur'an Tentang Nilai Moderasi Beragama Untuk Menciptakan Persatuan Indonesia." *Permata : Jurnal Pendidikan Agama Islam* 2, no. 2 (2021).

Mujahidin, Alim dan Abdul Matin bin Salman. "Analisis Corak Penulisan dalam

- Kitab-Kitab Tafsir bi al-ma'thūr." *Maklumat: Journal of Da'wah and Islamic Studies* 2, no. 1 (2024).
- Shofwan, Arif Muzayin, Ahmad Wafi Nur Safaat, dan Fuad Ngainul Yaqin. "Pendekatan dan Metode Tafsir bagi Program Studi Ilmu al-Quran dan Tafsir di Perguruan Tinggi." *Al-Hikmah Jurnal Studi Keislaman dan Pendidikan* 12, no. 01 (2025).
- Asfar, Khaerul. "Analisis Penafsiran Moderasi Perspektif Tafsir al-Sya'rawi ." *Jurnal Kajian al-Qur'an & Tafsir* 5, no. 1 (2020).
- Asiyah, Udji, Ratna Azis Prasetyo, dan Sudjak. "Jihad Perempuan dan Terorisme." *Jurnal Sosiologi Agama* 14, no. 1 (2020).
- Asrori, Saifudin. "Mengikuti Panggilan Jihad: Argumentasi Radikalisme dan Ekstremisme di Indonesia." *Jurnal Aqlam: Journal of Islam and Plurality* 4, no. 1 (2019).
- Adnan, Irfan Maulana dan Fikri Fathul Aziz. "Sejarah Pemikiran Muhammad Abduh dan Kontribusinya dalam Pendidikan Islam." *Jurnal Penelitian dan Evaluasi Penelitian* 12, no. 2 (2025).
- Nizar, M. Coirun dan Muhammad Aziz. "Kontekstualisasi Jihad Perspektif Keindonesiaan." *Ulul Albab: Jurnal Studi Islam* 16, no. 1 (2015).
- Wijaya, Subur dan Umar Abdul Aziz. "Jihad dalam Perspektif K.H. Ahmad Sanusi." *Al-Burhan* 19, no. 2 (2019).
- Djuned, Muslim, and Nazla Mufidah. "Makna Ahli Kitab dalam Tafsir Al-Manār ." *Tafse: Journal of Qur'anic Studies* 1, no. 1 (2017).
- Yandra, Eca Dwi., dkk. "Radikalisme dan Terorisme Berdasarkan Perspektif Tafsir Maudhu'i." *Gunung Djati Conference Series* 25 (2023).
- Pertiwi, Endah Mustika. "Reformasi Pemikiran Muhammad Rasyid Ridha dalam Hukum Keluarga Islam Kontemporer." *El-Ahli : Jurnal Hukum Keluarga Islam* 5, no. 2 (2024).
- Fanani, Mochammad Rizal. "Konsep Jihad dalam al-Quran (Telaah Penafsiran Surah al-Hajj Ayat 78 dalam Tafsir al-Miṣbāḥ)." *Al-Dhikra: Jurnal Studi Quran dan Hadis* 3, no. 1 (2021).
- Fattah, Abdul. "Memaknai Jihad dalam al-Qur'an dan Tinjauan Historis Penggunaan Istilah Jihad dalam Islam." *J-PAI: Jurnal Pendidikan Agama Islam* 3, no. 1 (2016).

- Fattah, Mohammad., dkk. “Corak Penafsiran Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha dalam Tafsir al-Manār .” *Jurnal Reflektika* 18, no. 1 (2023).
- Fikriana, Askana. “Etika dan Batasan Hukum dalam Perang: Analisis Terhadap Kejahatan Humaniter dalam Fiqih Siyasaḥ.” *Hakim: Jurnal Ilmu Hukum dan Sosial* 1, no. 4 (2023).
- Friyadi, Arif. “Deradikalisasi Pemahaman al-Qur’an dan Hadis dalam Upaya Kontekstualisasi Konsep Jihad.” *Hermeneutik: Jurnal Ilmu al-Qur’an dan Tafsir* 16, no. 1 (2022).
- Halimang, St. “Fundamentalisme dan Radikalisme: Bentuk Penyimpangan dari Cita Ideal Hukum Islam.” *Istinbath: Jurnal Hukum* 17, no. 1 (2020).
- Handoko, Agus. “Konsep Jihad dalam Perspektif al-Qur’an .” *Mizan: Jurnal Ilmu Syariah* 2, no. 2 (2014).
- Haromaini, Ahmad. “Metode Penafsiran al-Qur’an.” *Jurnal Asy-Syukriyyah* 14, no. 1 (2015).
- Husni, Muhammad. “Jihad dalam Perspektif al-Qur’an.” *Al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies* (1993).
- Husnaini, Ica Fauziah. “Tafsir al-Durr al-Mantsur fi Tafsir al-ma’thūr Karya Imam As-Suyuthi.” *Mafatih: Jurnal Ilmu al-Qur’an dan Tafsir* 1, no. 1 (2021).
- Nagga, Jumaedi dan Muhammad Idris. “Manhaj Tahliḻī dan Muqāran.” *Al-Aqwam: Jurnal Studi al-Qur’an dan Tafsir* 1, no. 2 (2022).
- Iman, Fauzul. “Harta dalam Perspektif al-Qur’an: Studi Tafsir Maudhu’i.” *Al-Qalam* 28, no. 1 (2011).
- Yahya, Ismail, Muh. Nashiruddin dan Abdul Aziz. “Konsep Jihad Abdullah B. al-Mubarak dan Jihad Global” 1, no. 1 (2016).
- Iman, Jahira Salsabila Nurul, Faisal al-Habsyi, dan Eni Zulaiha. “Transformasi Tafsir Muqāran.” *Al-Ibanah: Jurnal Keislaman, Kemasyarakatan, dan Pendidikan* 10, no. 1 (2025).
- Jamil, Sabrun. “Pemikiran Pendidikan Islam dalam Pandangan Muhammad Abduh.” *Ihsan: Jurnal Pendidikan Islam* 2, no. 3 (2024).
- Junaidi, Mahbub. “Studi Kritis Tafsir al-Manār Karya Muhammad Abduh dan Rasyid Ridla.” *Dar El-Ilmi: Jurnal Studi Keagamaan, Pendidikan dan Humaniora* 8, no. 1 (2021).

- Karmanah, Rika., dkk. “Memahami Pesan Al- Qur’an Dalam Pendekatan Tafsir Bil Rayi.” *Al-Akhbar (Jurnal Ilmiah Keislaman)* 8, no. 1 (2022).
- Khaeroni, Cahaya. “Gagasan Pembaharuan Pendidikan Islam Muhammad Abduh (1849-1905).” *At-Tajdid* 1, no. 1 (2017).
- Kharlie, Ahmad Tholabi. “Metode Tafsir Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha dalam Tafsir al-Manār .” *Tajdid* 25, no. 2 (2018).
- Khir, Mohd Faizal Abdul. “Mendepani Ekstremisme: Pengajaran daripada Sejarah Kemunculan Khawarij.” *Jurnal al-Tamaddun* 12, no. 2 (2017).
- Fadal, Kurdi dan Heriyanto. “Justifikasi Ideologi Jihadis dalam Terjemah al-Qur’an Indonesia: Analisis Terhadap al-Qur’an Tarjamah Tafsiriyyah M. Thalib.” *Al-Bayan: Jurnal Studi Tafsir dan al-Qur’an* 5, no. 2 (2020).
- M. Islahuddin. “Moderasi Keberagaman Muhammadiyah dalam Menjawab Etika Global, Etika Sosial, dan Persaudaraan Umat Manusia.” *Jurnal Moderasi: Jurnal Ushuluddin, Pemikiran Islam, dan Masyarakat Muslim* 4, no. 1 (2024).
- M. Toyib, Ahmad Bastari, dan Masruchin. “Nilai-Nilai Humanisme dalam Etika Peperangan (Kajian Ayat-Ayat Qitāl).” *Jurnal Semiotika-Q: Kajian Ilmu al-Quran dan Tafsir* 2, no. 2 (2022).
- Mala, Faiqotul. “Reinterpretasi Makna Qitāl dengan Pendekatan Ma’na Cum Magza.” *Taqaddumi: Journal of Quran and Hadith Studies* 1, no. 2 (2021).
- Mansur, Afrizal, dan Andi Saputra. “Konsep Keadilan Tuhan: Studi Pemikiran Teologi Abu Mansur al-Maturidi.” *Al-Fikra : Jurnal Ilmiah Keislaman* 17, no. 2 (2019).
- Mawardi, Muhammad. “Tafsir al-Manār Karya Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha.” *Jurnal Islam Pesisir dan Kajian Keislaman* 1, no. 1 (2025).
- Misbah, Muhammad. “Dakhil Ayat Kisah dalam al-Qur’an: Studi Analisis Kisah Harut dan Marut dalam Tafsir ad-Durr al-Mantsur Karya Jalaluddin as-Suyuthi.” *Hermeneutik: Jurnal Ilmu al-Qur’an dan Tafsir* 11, no. 2 (2017).
- Awang, Mohd Mahzan, Abdul Razaq Ahmad, dan Kamarulzaman Abdul Ghani. “Ekstremisme dalam Kalangan Belia Berpendidikan Tinggi di Malaysia: Pengonsepsian dan Faktor yang Mendorong.” *Kajian Malaysia* 41, no. 2 (2023).
- Chirzin, Muhammad. “Jihad dalam al-Quran Perspektif Modernis dan

- Fundamentalis.” *Hermeneia: Jurnal Kajian Islam Interdisipliner* 2, no. 1 (2003).
- Muiz, Abdul. “Jihad dalam Pandangan Muhammad ‘Abd al-Salam Faraj.” *Islamica* 5, no. 1 (2010).
- Mutarom, Ahmad. “Reorientasi Makna Jihad: Sebuah Tinjauan Historis Terhadap Makna Jihad dalam Sejarah Umat Islam.” *Yaqzhan: Analisis Filsafat, Agama dan Kemanusiaan* 2, no. 2 (2016).
- Rahmatina, Nada, Nadhiraturrahmi Aidina, dan Rijal Ali. “Subjektivitas Ideologi al-Suyuti dalam Tafsir al-Durr al-Mansur fi al-Tafsir bi al-ma’thūr.” *Revelatia: Jurnal Ilmu al-Qur’an dan Tafsir* 5, no. 1 (2024).
- Nisa, Saidun. “Rasyid Ridha’s Reformist Thought and It’s Influence on Modern Islamic Discourse in the Middle East.” *Averroes: Journal for Science and Religious Studies* 2, no. 2 (2025).
- Nur, Afrizal, dan Mukhlis Lubis. “Konsep Wasathiyah dalam al-Quran (Studi Komparatif antara Tafsir al-Tahrir wa at-Tanwir dan Aisar at-Tafasir).” *An-Nur* 4, no. 2 (2015).
- Nuryansah, Mohamad. “Qitāl dalam al-Qur’an dan Hadis: Tinjauan Historis dan Praktis.” *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith* 8, no. 2 (2018).
- Pratama, Aziz Bashor, dan Moh. Arif Rakman Hakim. “Rekonstruksi Makna Ayat-Ayat Perang dalam al-Qur’an: Analisis Tafsir Maqāṣidī Terhadap Misinterpretasi Kelompok Terorisme.” *Al-Qudwah: Jurnal Studi al-Qur’an dan Hadis* 3, no. 2 (2025).
- Putra, Radhityo Maulana., dkk. “Studi Literatur Mengenai Tragedi Bom Bali I 2002, Faktor Penyebab dan Dampaknya dalam Perspektif Agama.” *Moderasi: Jurnal Kajian Islam Kontemporer* 1, no. 1 (2023).
- Rafdi, Aida Fitriatunnisa dan Danendra Ahmad. “Metode Tafsir Muqāran Dilihat Kembali.” *Jurnal Iman dan Spiritualitas* 3, no. 4 (2023).
- Rahim, Rahimin Affandi Abdul, Muhd Imran Abd Razak dan Awang Azman Awang Pawi. “Hujah Perbincangan Peristiwa Bom Bali dalam Sorotan: Satu Analisis dari Perspektif Islam.” *Manu: Jurnal Pusat Penataran Ilmu dan Bahasa (PPIB)* 33, no. 2 (2022).
- Ramli, Mohd al-Dandarawi Mustafar dan Yusri Mohamad. “Usul dan Furū’ dalam Akidah Menurut Para Ulama Ahli Sunah wal Jamaah.” *Jurnal Islam dan Masyarakat Kontemporari* 25, no. 3 (2024).

- Ramli, Mohd Anuar bin., dkk. "Fatwa Sebagai Medium Counter-Terrorisme." *Al-Banjari : Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu Keislaman* 17, no. 2 (2018).
- Redho, Ahlan dan M. Ragap. "Konsep Jihad dalam al-Qur'an (Kritik Hermeneutika Otoritatif Khaled Abu el-Fadh)." *Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu al-Qur'an dan al-Hadits* 16, no. 1 (2022).
- Rezwandi, Ahmad Fikri dan Minkhatul Maula Sofa. "Studi Analitis atas Tafsir al-Manār : Kontribusi Intelektual Muhammad Abduh dan M. Rasyid Ridha dalam Tradisi Tafsir Modern." *Juteq: Jurnal Teologi & Tafsir* 2, no. 10 (2025).
- Rohman, Fatkhur. "Pemikiran Pendidikan Islam Muhammad Abduh." *Raudhah* 4, no. 1 (2016).
- Saifullah. "Inklusifisme Tafsir al-Manār ." *Dialogia* 6, no. 2 (2008).
- Subhan. "Eksistensi Tafsir al-Manār Sebagai Tafsir Modern." *Al-Din: Jurnal Dakwah dan Sosial Keagamaan* 4, no. 2 (2018).
- Suprianto, Bibi. "Ekstremisme dan Solusi Moderasi Beragama di Masa Pandemi Covid 19." *Jurnal Studi Agama* 6, no. 1 (2022).
- Syauqani, Mansur Afifi dan Syamsu. "Menelisik Dimensi Kontemporer dari Tafsir al-Manār Karya Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha." *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Tafsir* 9, no. 1 (2024).
- Tamawiwiy, August Corneles. "Bom Surabaya 2018: Terorisme dan Kekerasan atas Nama Agama." *Gema Teologika: Jurnal Teologi Kontekstual dan Filsafat Keilahian* 4, no. 2 (2019).
- Rakhman, Alwi Bani dan Tarmudi. "Nalar Fiqh Perbandingan Sebagai Paradigma Moderasi Beragama dalam Pandangan Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi." *An-Nur: Jurnal Studi Islam* 16, no. 2 (2024).
- Afifah, Tsaqifa Aulya. "Membendung Fenomena Islamophobia dengan Konsep Raḥmatan li al-‘ālamīn." *Moderasi: the Journal of Ushuluddin and Islamic Thought, and Muslim Societies* 3, no. 2 (2023).
- Ulummudin. "Tafsir atas 'Ayat Pedang' Q.S. al-Taubah (9): 5: Studi Komparatif Penafsiran Sayyid Qutub dan Rasyid Ridha." *Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Tafsir* 1, no. 9 (2022).
- Usman, Iskandar. "Muhammad Abduh dan Pemikiran Pembaharuannya." *Jurnal Pemikiran Islam* 2, no. 1 (2022).

C. Skripsi dan Tesis

Rifai, David. “*Ekstremisme dalam Dunia Pendidikan di Indonesia Perspektif Tafsir al-Miṣbāḥ*”. Tesis Ilmu al-Qur’an dan Tafsir, Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung, 2022.

Irsyad, Muhammad. “*Jihad dalam al-Qur’an*”. Tesis Ilmu al-Qur’an dan Tafsir, Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar, 2016.

Muafiki, Ahmad. “*Radikalisme Perspektif KH. Bisri Mustofa dalam Kitab Tafsir al-Ibriz*”. Skripsi Ilmu al-Qur’an dan Tafsir, UIN Raden Intan Lampung, 2016.

Sari, Dian Kemala. “*Tinjauan Hukum Islam Terhadap Konvensi Perserikatan Bangsa-Bangsa Mengenai Kejahatan Perang*”. Skripsi Syari’ah dan Hukum, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2011.

Sukron, Moh. “*Konsep Jihad Menurut Ibnu Katsir dan M. Quraish Shihab*”. Skripsi Ilmu al-Qur’an dan Tafsir, Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang, 2023.

Windiarti, Siti Eka. “*Konsep Jihad dalam Kitab I’anatut Ta’libin Karya Sayyid Abu Bakar Utsman Muhammad Syata’ ad-Dimyathi Bakri dan Relevansinya dengan Moderasi Beragama*”. Skripsi Aqidah dan Filsafat Islam Salatiga, 2024.

Rohimuddin, “*Urgensi Paradigma Moderasi Beragama dalam Penerjemahan dan Penafsiran Ayat-Ayat Qitāl*”. Tesis Ilmu al-Qur’an dan Tafsir, Institut PTIQ Jakarta, 2023.

D. Web

Guterres, António. “Secretary-General’s Remarks to the Human Rights Council.” *United Nations*. Last modified 2024. Accessed May 3, 2025. <https://www.un.org/sg/en/content/sg/speeches/2024-02-26/secretary-generals-remarks-the-human-rights-council>.

Peace, Institute for Economics &. “Global Terrorism Index 2022.” *Institute for Economics & Peace*. Last modified 2022. Accessed May 4, 2025. www.economicsandpeace.org.

Shihab, Najwa. “Bangkit Dari Teror: Cara Teroris Rekrut Pengikut.” *YouTube*. Last modified 2018. Accessed April 18, 2026. <https://youtu.be/9p6Lx4B-dVI>.

Yuniarto, Topan. “Lembaga Badan Nasional Penanggulangan Terorisme.” *Kompaspedia*. Last modified 2022. Accessed May 4, 2025. <https://kompaspedia.kompas.id/baca/profil/lembaga/badan-nasional-penanggulangan-terorisme>.

