

**ANALISIS WACANA KRITIS TERHADAP PENAFSIRAN
IDEOLOGI RADIKAL DALAM AYAT JIHAD**

DISERTASI

**Diajukan kepada Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Tiga
untuk memperoleh gelar Doktor (Dr.)**



Oleh:
ATTABIK HASAN MA'RUF
NIM: 223530041

**PROGRAM STUDI DOKTOR ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
2026 M./1447 H.**

ABSTRAK

Penelitian ini menyimpulkan bahwa penafsiran ideologi radikal terhadap ayat-ayat jihad dalam Al-Qur'an merupakan hasil konstruksi wacana yang tidak lahir secara netral, melainkan dibentuk oleh relasi kuasa, krisis sosial, serta kepentingan politik identitas, sebagaimana dijelaskan dalam kerangka Analisis Wacana Kritis yang dikembangkan oleh Norman Fairclough. Melalui analisis pada tingkat teks, praktik wacana, dan konteks sosiokultural, penelitian ini menunjukkan bahwa penafsiran radikal cenderung menyederhanakan makna jihad secara reduktif dan konfrontatif, dengan menekankan aspek konflik dan pengingkaran terhadap konteks historis serta tujuan etis syariat. Pola ini berbeda secara signifikan dengan pendekatan moderat yang menafsirkan jihad secara komprehensif, kontekstual, dan berorientasi pada nilai-nilai kemanusiaan. Oleh karena itu, pendekatan moderat yang berpijak pada prinsip *wasathiyah* dan *maqâshid as-syarî'ah* dinilai lebih autentik, inklusif, dan relevan bagi masyarakat Indonesia yang plural dan multikultural.

Kesimpulan tersebut diperoleh melalui analisis mendalam terhadap praktik penafsiran ayat-ayat jihad menggunakan Analisis Wacana Kritis (AWK) model Norman Fairclough. Penelitian ini menelusuri bagaimana wacana radikal diproduksi, disebarluaskan, dan dikonsumsi, khususnya melalui media digital, serta membandingkannya dengan narasi penafsiran moderat. Analisis dilakukan dengan mengkaji aspek linguistik teks, proses sosial dalam pembentukan wacana, serta konteks sosio-kultural yang melatarbelakangi munculnya penafsiran radikal, sehingga terlihat pola distorsi makna dan ideologisasi teks keagamaan.

Penelitian ini menguatkan pandangan para ulama dan cendekiawan Muslim moderat yang menekankan pendekatan *maqâshid as-syarî'ah* serta integrasi antara teks dan konteks dalam penafsiran Al-Qur'an. Pemikiran *Yûsuf al-Qardhâwî*, khususnya dalam karyanya *Fiqh al-Jihâd* dan *maqâshid as-syarî'ah al-Islâmiyyah*, menegaskan bahwa jihad harus dipahami sebagai upaya etis dan defensif yang bertujuan menjaga kemaslahatan, bukan sebagai legitimasi kekerasan agresif. Pandangan ini diperluas oleh Jasser Auda melalui karya *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, yang menekankan pentingnya pendekatan sistemik dan kontekstual dalam memahami teks keagamaan agar selaras dengan nilai keadilan dan kemanusiaan. Di tingkat lokal, kontribusi ulama Nusantara kontemporer memperkaya perspektif *wasathiyah* dengan mengintegrasikan tradisi keilmuan klasik dan realitas sosial Indonesia. Selain itu, kerangka teoretis Norman Fairclough dalam Analisis Wacana Kritis diperkuat oleh pemikiran Antonio Gramsci tentang hegemoni—yang menjelaskan bagaimana ideologi bekerja melalui dominasi wacana—serta teori linguistik fungsional sistemik

M. A. K. Halliday, yang menempatkan bahasa sebagai praktik sosial. Integrasi pemikiran ini memungkinkan analisis yang lebih tajam terhadap relasi antara bahasa, ideologi, dan kekuasaan dalam penafsiran ayat-ayat jihad, sekaligus membuka ruang bagi rekonstruksi narasi keagamaan yang moderat dan berorientasi pada kemaslahatan umat.

Sebaliknya, penelitian ini mengajukan kritik metodologis terhadap pola penafsiran yang digunakan oleh kelompok ideologis radikal seperti Hizbut Tahrir Indonesia dan Salafi-Jihadis, yang cenderung mengedepankan pembacaan ayat-ayat jihad secara literal, ahistoris, dan sarat kepentingan politik. Metodologi tafsir yang mereka gunakan dinilai problematis karena mengabaikan perangkat hermeneutik klasik seperti *asbâbun an-nuzûl*, pembedaan konseptual antara jihad dan *qitâl*, serta kaidah *nâsikh-mansûkh*, sehingga menghasilkan pemaknaan yang kaku, eksklusif, dan antagonistik terhadap pihak lain. Pola penafsiran semacam ini tidak hanya menyederhanakan kompleksitas pesan Al-Qur'an, tetapi juga menjauh dari tradisi tafsir klasik dan moderat yang menempatkan jihad dalam kerangka etika, proporsionalitas, dan kemaslahatan umat, serta menolak penggunaan teks keagamaan sebagai legitimasi dominasi ideologis maupun kekerasan.

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan Analisis Wacana Kritis (AWK) model tiga dimensi Norman Fairclough, yaitu deskripsi teks, interpretasi praktik wacana, dan eksplanasi praktik sosio-kultural. Data penelitian berupa teks tafsir, doktrin ideologis, serta narasi digital yang merepresentasikan penafsiran ayat-ayat jihad. Melalui pendekatan ini, penelitian mampu mengungkap keterkaitan antara bahasa, ideologi, dan kekuasaan dalam penafsiran radikal, sekaligus menawarkan kerangka penafsiran moderat sebagai upaya pencegahan radikalisme keagamaan.

ABSTRACT

This study concludes that radical ideological interpretations of jihad-related verses in the Qur'an are the product of discursive constructions that do not emerge neutrally, but are instead shaped by power relations, social crises, and identity-based political interests, as explained within the framework of Critical Discourse Analysis developed by Norman Fairclough. Through analysis at the levels of text, discursive practice, and sociocultural context, this study demonstrates that radical interpretations tend to reduce the meaning of jihad in a reductive and confrontational manner, emphasizing aspects of conflict while neglecting historical context and the ethical objectives of Islamic law. This pattern differs significantly from moderate approaches that interpret jihad comprehensively, contextually, and with an orientation toward humanitarian values. Therefore, moderate approaches grounded in the principles of *wasathiyah* (moderation) and *maqâshid as-syarî'ah* are considered more authentic, inclusive, and relevant for Indonesia's plural and multicultural society.

These conclusions are drawn from an in-depth analysis of interpretive practices surrounding jihad verses using Norman Fairclough's model of Critical Discourse Analysis (CDA). The study examines how radical discourse is produced, disseminated, and consumed—particularly through digital media—and compares it with narratives of moderate interpretation. The analysis focuses on the linguistic features of texts, the social processes involved in discourse formation, and the sociocultural contexts underlying the emergence of radical interpretations, thereby revealing patterns of semantic distortion and ideological instrumentalization of religious texts.

This study reinforces the perspectives of moderate Muslim scholars who emphasize a *maqâshid as-syarî'ah* approach and the integration of text and context in Qur'anic interpretation. The thought of *Yûsuf al-Qardhâwî*, particularly in his works *Fiqh al-Jihâd* and *maqâshid as-syarî'ah*, affirms that jihad should be understood as an ethical and defensive effort aimed at preserving public welfare (*mashlahah*), rather than as a justification for aggressive violence. This view is further developed by Jasser Auda in *Maqâshid as-Syarî'ah as Philosophy of Islamic Law*, which emphasizes the importance of systemic and contextual approaches to understanding religious texts in harmony with the values of justice and humanity. At the local level, contributions from contemporary Nusantara scholars enrich the perspective

of *wasathiyah* by integrating classical scholarly traditions with Indonesia's social realities. Moreover, Norman Fairclough's theoretical framework in Critical Discourse Analysis is strengthened by Antonio Gramsci's concept of hegemony—which explains how ideology operates through discursive dominance—as well as M. A. K. Halliday's theory of systemic functional linguistics, which positions language as a form of social practice. The integration of these perspectives enables a sharper analysis of the relationship between language, ideology, and power in the interpretation of jihad verses, while also opening space for reconstructing moderate religious narratives oriented toward communal welfare.

Conversely, this study offers a methodological critique of interpretive patterns employed by radical ideological groups such as Hizbut Tahrir Indonesia and Salafi-Jihadist movements, which tend to prioritize literalistic, ahistorical, and politically motivated readings of jihad verses. Their exegetical methodology is considered problematic due to its neglect of classical hermeneutical tools such as *asbâbun an-nuzûl*, the conceptual distinction between *jihâd* and *qitâl*, and the principles of *nâsikh-mansûkh*, resulting in rigid, exclusive, and antagonistic interpretations toward others. Such interpretive patterns not only oversimplify the complexity of the Qur'anic message but also deviate from classical and moderate exegetical traditions that situate jihad within frameworks of ethics, proportionality, and public welfare, while rejecting the use of religious texts as instruments of ideological domination or violence.

This study employs a qualitative method using Norman Fairclough's three-dimensional model of Critical Discourse Analysis, comprising textual description, interpretation of discursive practice, and explanation of sociocultural practice. The research data consist of exegetical texts, ideological doctrines, and digital narratives representing interpretations of jihad verses. Through this approach, the study reveals the interconnection between language, ideology, and power in radical interpretations, while simultaneously offering a framework for moderate interpretation as a preventive strategy against religious radicalism.

ملخص

تخلص هذه الدراسة إلى أن التفسير الأيديولوجي الراديكالي لآيات الجهاد في القرآن الكريم ليس نتاجاً لفهم محايد، بل هو حصيلة بناءٍ خطائيّ تشكّل عبر علاقات السلطة، والأزمات الاجتماعية، ومصالح سياسات الهوية، وذلك كما يوضحه إطار تحليل الخطاب النقدي الذي طوّره نورمان فيركلو. ومن خلال التحليل على مستويات النص، وممارسة الخطاب، والسياق السوسيو-ثقافي، تُظهر الدراسة أن التفسير الراديكالي يميل إلى تبسيط معنى الجهاد تبسيطاً اختزالياً وتصادمياً، مع التركيز على جانب الصراع، وإنكار السياق التاريخي والمقاصد الأخلاقية للشريعة. ويختلف هذا النمط اختلافاً جوهرياً عن المنهج المعتدل الذي يفسّر الجهاد تفسيراً شمولياً وسياقياً وموجّهاً بقيم الإنسانية. وبناءً على ذلك، ترى الدراسة أن المنهج المعتدل القائم على مبدأ الوسطية ومقاصد الشريعة الإسلامية هو الأجدر بالاعتبار من حيث الأصالة والشمول والملاءمة للمجتمع الإندونيسي المتعدد والمتنوع ثقافياً.

وقد توصلت هذه الخلاصة من خلال تحليل معمّق لممارسات تفسير آيات الجهاد باستخدام نموذج تحليل الخطاب النقدي ليفيركلو. وتتبع الدراسة كيفية إنتاج الخطاب الراديكالي وتداوله واستهلاكه، ولا سيما عبر الوسائط الرقمية، مع مقارنته بخطاب التفسير المعتدل. وتم إجراء التحليل من خلال دراسة الجوانب اللغوية للنصوص، والعمليات الاجتماعية في تشكيل الخطاب، والسياقات السوسيو-ثقافية التي أسهمت في ظهور التفسيرات الراديكالية، مما كشف عن أنماط تشويه المعنى وأدلجة النص الديني.

وتعزّز هذه الدراسة آراء العلماء والمفكرين المسلمين المعتدلين الذين يؤكدون على منهج مقاصد الشريعة والتكامل بين النص والسياق في تفسير القرآن الكريم. ويؤكد فكر يوسف القرضاوي، ولا سيما في كتابه فقه الجهاد وفي طرحه لمقاصد الشريعة الإسلامية، أن الجهاد ينبغي أن يُفهم بوصفه جهداً أخلاقياً ودفاعياً يهدف إلى حفظ المصالح، لا باعتباره مبرراً للعنف العدواني. وقد وسّع جاسر عودة هذا التصور من خلال كتابه *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*، حيث شدّد على أهمية المنهج النظامي والسياقي في فهم النصوص الدينية بما ينسجم مع قيم العدالة والإنسانية. وعلى

المستوى المحلي، أسهم علماء نُسنتارا المعاصرون في إثراء منظور الوسطية عبر دمج التراث العلمي الكلاسيكي مع الواقع الاجتماعي الإندونيسي. وإلى جانب ذلك، تعرّز الإطار النظريّ لتحليل الخطاب النقدي أفكار أنطونيو غرامشي حول الهيمنة، التي تفسّر كيفية عمل الأيديولوجيا عبر سيطرة الخطاب، وكذلك نظرية اللغويات الوظيفية النظامية لمايكل هاليداى، التي تنظر إلى اللغة بوصفها ممارسة اجتماعية. ويتيح هذا التكامل الفكري تحليلاً أكثر دقة للعلاقة بين اللغة والأيديولوجيا والسلطة في تفسير آيات الجهاد، كما يفتح المجال لإعادة بناء خطاب ديني معتدل موجّه نحو تحقيق مصلحة الأمة.

وفي المقابل، تقدّم هذه الدراسة نقدًا منهجيًا لأنماط التفسير التي تعتمد على الجماعات الأيديولوجية الراديكالية، مثل حزب التحرير إندونيسيا والتيارات السلفية الجهادية، التي تميل إلى قراءة آيات الجهاد قراءة حرفية ولا تاريخية ومحمّلة بالأجندات السياسية. وتعدّ المنهجية التفسيرية التي تعتمد على هذه الجماعات إشكالية؛ لأنها تتجاهل الأدوات التأويلية الكلاسيكية مثل أسباب النزول، والتمييز المفاهيمي بين الجهاد والقتال، وقواعد النسخ والمنسوخ، مما يؤدي إلى فهم جامد وإقصائيّ وتصادميّ تجاه الآخرين. ولا يقتصر أثر هذا النمط من التفسير على تبسيط تعقيد الرسالة القرآنية، بل يتعدّ أيضًا عن تقاليد التفسير الكلاسيكية والمعتدلة التي تضع الجهاد ضمن إطار أخلاقي يقوم على التناسب وتحقيق المصلحة العامة، وترفض توظيف النصوص الدينية لتبرير الهيمنة الأيديولوجية أو العنف.

وقد استخدمت الدراسة المنهج الكيفي من خلال مقارنة تحليل الخطاب النقدي بنموذجه الثلاثي عند فيركلو، الذي يشمل وصف النص، وتفسير ممارسة الخطاب، وشرح الممارسة السوسيو-ثقافية. وتتمثل بيانات البحث في نصوص تفسيرية، ووثائق أيديولوجية، وسرديات رقمية تمثّل تفسيرات آيات الجهاد. ومن خلال هذا المنهج، تمكّنت الدراسة من الكشف عن الترابط بين اللغة والأيديولوجيا والسلطة في التفسير الراديكالي، وفي الوقت نفسه قدّمت إطارًا تفسيريًا معتدلًا بوصفه جهدًا وقائيًا لمواجهة ظاهرة التطرف الديني.

PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Attabik Hasan Ma'ruf
Nomor Induk Mahasiswa : 223530041
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Disertasi : Analisis Wacana Kritis Terhadap Penafsiran Ideologi Radikal dalam Ayat Jihad.

Menyatakan bahwa:

1. Disertasi ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan Disertasi ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Universitas PTIQ Jakarta dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 5 Januari 2025
Yang membuat pernyataan,



Attabik Hasan Ma'ruf

TANDA PERSETUJUAN DISERTASI

**ANALISIS WACANA KRITIS TERHADAP PENAFSIRAN
IDEOLOGI RADIKAL DALAM AYAT JIHAD**

DISERTASI

**Diajukan kepada Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Tiga
untuk memperoleh gelar Doktor (Dr.)**

**Disusun oleh:
Attabik Hasan Ma'ruf
NIM: 223530041**

**Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya
dapat diujikan**

Jakarta, 3 Januari 2025

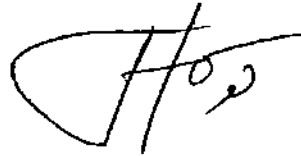
Menyetujui:

Pembimbing I,

Pembimbing II,



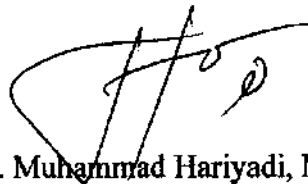
Prof. Dr. M. Darwis Hude, M.Si



Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.

Mengetahui,

Ketua Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.

DISERTASI

Diajukan kepada Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Tiga
untuk memperoleh gelar Doktor (Dr.)

Disusun oleh:
Attabik Hasan Ma'ruf
NIM: 223530041

Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya
dapat diujikan

Jakarta, 3 Januari 2025

Menyetujui:
Pembimbing I, Pembimbing II,

Prof. Dr. M. Darwis Hude, M.Si Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.

Mengetahui,
Ketua Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.

LEMBAR PENGESAHAN DISERTASI
ANALISIS WACANA KRITIS TERHADAP PENAFSIRAN
IDEOLOGI RADIKAL DALAM AYAT JIHAD

Nama : Attabik Hasan Ma'ruf
NIM : 223530041
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diujikan pada Sidang Munaqasah Pada Tanggal:
Selasa, 13 Januari 2025

TIM PENGUJI

No	Nama Penguji	Jabatan	Tanda Tangan
1.	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si	Ketua	
2.	Prof. Dr. H. Ahmad Thib Raya, M.A.	Penguji I	
3.	Prof. Dr. H. Hamdani Anwar, M.A.	Penguji II	
4.	Prof. Dr. Nur Arfiyah Febriani, M.A.	Penguji III	
5.	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si	Pembimbing I	
6.	Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.	Pembimbing II	
7.	Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.	Sekretaris/Panitera	

Jakarta, 13 Januari 2025
Mengetahui,
Direktur Pascasarjana
Universitas PTIQ Jakarta,



Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si

Nama : Attabik Hasan Ma'ruf
NIM : 223530041
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diujikan pada Sidang Munaqasah Pada Tanggal:

TIM PENGUJI

No	Nama Penguji	Jabatan	Tanda Tangan
1.		Ketua	
2.		Penguji I	
3.		Penguji II	
4.		Penguji III	
5.		Pembimbing I	
6.		Pembimbing II	
7.		Sekretaris/Panitera	

Jakarta,
Mengetahui,
Direktur Pascasarjana
Universitas PTIQ Jakarta,

Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Pedoman transliterasi yang digunakan mengacu kepada Pedoman Transliterasi Arab-Indonesia berdasarkan SKB Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, 22 Maret 1988.

Arab	Latin		Arab	Latin		Arab	Latin
ا	‘		ز	Z		ق	Q
ب	b		س	S		ك	K
ت	t		ش	Sy		ل	L
ث	ts		ص	Sh		م	M
ج	j		ض	Dh		ن	N
ح	h		ط	Th		و	w
خ	kh		ظ	Zh		ه	h
د	d		ع	‘		ء	a
ذ	dz		غ	Gh		ي	y
ر	r		ف	F			

Catatan:

- a. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya: رب ditulis *rabba*.
- b. Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris di atas) ditulis *â* atau *Â*, kasrah (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta dhammah (baris di depan) ditulis dengan *û* atau *Û*. Misalnya; الفارعة ditulis *al-qâri’ah*; المساكين ditulis *al-masâkîn*; dan المفلقون ditulis *al-muflihûn*.
- c. Kata sandang *alif* + *lam* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya: الكافرون ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf lam diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-rijâl*, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi *al-qamariyah* ditulis *al-rijâl*, dengan syarat ditulis dengan konsisten dari awal sampai akhir.
- d. *Ta’ marbûthah* (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis dengan *t*, misalnya: زكاة المال ditulis *zakât al-mâl*, atau سورة النساء ditulis *sûrat an-Nisâ’*. Penulisan kata dalam kalimat menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازقين ditulis *wa huwa khayr ar-Râziqîn*.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji dan syukur penulis persembahkan ke hadirat Allah Swt. Yang telah melimpahkan rahmat dan hidayah-Nya serta kekuatan lahir dan batin sehingga penulis dapat menyelesaikan Disertasi ini. *Shalawat* dan salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada Nabi akhir zaman, Rasulullah Muhammad Saw. begitu juga kepada keluarganya, para sahabatnya, para *tâbi'în* dan *tâbi'ut-tâbi'în*, serta para umatnya yang senantiasa mengikuti ajaran-ajarannya. Amin.

Selanjutnya, penulis menyadari bahwa dalam penyusunan Disertasi ini tidak sedikit hambatan, rintangan, serta kesulitan yang dihadapi. Namun berkat bantuan dan motivasi serta bimbingan yang tidak ternilai dari berbagai pihak, akhirnya penulis dapat menyelesaikan Disertasi ini. Oleh karena itu, penulis menyampaikan ucapan terima kasih yang tidak terhingga kepada:

Penulis menyampaikan ucapan terima kasih kepada Rektor Universitas PTIQ Jakarta yang merangkap sebagai Imam Besar Masjid Istiqlal sekaligus Menteri Agama Republik Indonesia, Prof. Dr. Nasaruddin Umar, M.A., atas kepemimpinan dan dukungannya selama proses akademik ini. Terima kasih juga disampaikan kepada Direktur LPDP Kementerian Keuangan RI, Andin Hadiyanto, S.H., M.A., Ph.D., atas peluang beasiswa yang memungkinkan penulis melanjutkan pendidikan doktoral. Penulis menyampaikan penghargaan yang tulus kepada Direktur Program Kader Ulama Masjid Istiqlal (PKU-MI), Prof. Dr. Ahmad Thib Raya, M.A., Manajer Program PKUMI Dr. Nur Rofiah, Bil. Uzm., serta seluruh tim manajemen dan staf atas bimbingan serta pengembangan yang sangat berharga.

Penulis juga mengucapkan terima kasih kepada Direktur Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si., serta Ketua

Program Studi Doktoral Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Dr. Muhammad Hariyadi, M.A., atas petunjuk dan dukungan akademik yang membangun. Ucapan terima kasih istimewa penulis sampaikan kepada Dosen Pembimbing, Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si., dan Dr. Muhammad Hariyadi, M.A., yang telah memberikan arahan ilmiah, bimbingan, serta motivasi yang sangat penting sepanjang penyusunan disertasi ini.

Penulis juga menyampaikan rasa terima kasih yang paling dalam dan tulus kepada Hartford International University (HIU), tempat penulis menimba pengetahuan mengenai metodologi Barat dan studi lintas agama, khususnya di kota Hartford, Connecticut, Amerika Serikat, atas kesempatan berharga untuk belajar selama satu semester dalam program short course. Kepada Presiden HIU, Joel N. Lohr, B.A., M.A., Ph.D., atas arahan kebijaksanaannya yang membuka jalan bagi penulis dan para Kader Ulama Masjid Istiqlal untuk menjelajahi pengetahuan dan peradaban Barat di Amerika Serikat. Terima kasih juga penulis sampaikan kepada Prof. Dr. David D. Grafton sebagai penanggung jawab selama di Amerika Serikat, serta Prof. Dr. Hossein Kamaly sebagai pembimbing penelitian penulis di HIU, atas dedikasi dan dukungannya dalam kelancaran proses pembelajaran.

Tidak lupa, penulis menyampaikan apresiasi setinggi-tingginya kepada para dosen pembimbing disertasi dari Hartford International University yang telah memberikan bimbingan pengetahuan yang luas, arahan yang mendalam, serta teladan yang membekas, yaitu: Prof. Dr. Deena Grant, Dekan dan Wakil Presiden Bidang Akademik; Profesor Madya Studi Yahudi; Prof. Dr. Hossein Kamaly, Profesor Studi Islam dan Studi Antaragama, Pemegang Kursi Imam Ali dalam Studi Syiah dan Dialog Antar Mazhab Pemikiran Islam; Dr. Suheil Laher, Pengajar Fakultas dalam Studi Al-Qur'an; Prof. Dr. Lucinda Mosher, Profesor Studi Antaragama, Direktur Program Magister dalam Studi Antaragama; Prof. Dr. Mona Siddiqui, Profesor Kajian Islam dan Antaragama; Prof. Dr. Scott Thumma, Profesor Sosiologi Agama. Semoga semua bimbingan dan kebaikan mereka dibalas dengan pahala terbaik. Penulis juga mengucapkan terima kasih kepada seluruh civitas akademika Universitas PTIQ Jakarta, para dosen, staf, dan karyawan yang telah membantu serta mendukung selama masa studi. Ucapan terima kasih juga penulis sampaikan kepada pimpinan dan rekan kerja di Yayasan Pondok Pesantren Al-Fatah Parakancangah Banjarnegara, Yayasan Al-Khoirot Simbang Kulon Pekalongan, serta Yayasan An-Nahdla Banjarnegara, atas segala dukungan moral dan fleksibilitas yang diberikan selama masa studi.

Terima kasih yang dalam penulis sampaikan kepada keluarga tercinta: almarhum Ayahanda Drs. H. Yahya Hanafie, MM., Ibunda Hj. Noor Hasanah, S.Pd.I., mertua Bapak Drs. H. Mirza Hasbullah, M.Si., dan Ibu Hj. Nur Jannah, serta seluruh keluarga besar atas doa dan dukungan yang tiada

henti, termasuk kakak-kakak dan adik-adik semuanya. Ungkapan terima kasih yang paling dalam dan penuh kasih sayang penulis sampaikan kepada istri tercinta, Nazlatun Nafisah, S.Pd., yang telah menjadi pilar kesabaran, penghibur kelelahan, dan penyemangat di setiap tahap perjalanan ini. Di tengah berbagai keterbatasan dan pengorbanan, ia tetap kuat mendampingi, meskipun sering harus merelakan kehadiran penulis demi kelancaran studi ini. Untuk ananda Ahmad Shaquel Dzihnu Barkhiya, Ahmad Dasytan Judadun Biyd, dan Barazat Jizel Syadwa Amani, yang tumbuh dalam dekapan doa daripada pelukan fisik ayah secara utuh, penulis memohon maaf dan menyampaikan terima kasih tak terhingga atas senyuman, pelukan hangat, serta pengertian kalian yang menjadi kekuatan di balik setiap halaman disertasi ini. Semoga Allah Swt. mencatat setiap tetes air mata, setiap malam tanpa pelukan, dan setiap doa kalian sebagai bagian dari pahala ilmu ini.

Tidak lupa, penulis ingin menyampaikan rasa terima kasih yang tulus kepada sahabat-sahabat seperjuangan, para kader ulama angkatan pertama Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal (PKU-MI), yang telah menjadi bagian dari perjalanan spiritual dan intelektual yang sarat makna ini. Ucapan terima kasih secara khusus penulis sampaikan kepada rekan-rekan seperjalanan selama menjalani short course di Amerika Serikat—sahabat-sahabat yang tidak hanya menjadi teman belajar, tetapi juga penguat hati di tanah rantau: Mirza, Kamil, Mahfudzah, Rachmi, Juju, Hikmah, Zahro, Bibin. Kepada Daeng Saleh Mude dan istri tercintanya Teh Novi beserta buah hati mereka El, Pak Tjatur, Bu Nina, Pak Sigit dan istri, Pak Hendro dan istri, Kak Hawa dan gengnya, semua keluarga di Connecticut yang rela menemani kami jalan-jalan keliling New York, Boston, New Hampshire, menemani kami saat kesepian karena jauh dari keluarga. Pak Sholah, Habib Bukhory, Mbak Halya (teman seperjuangan dari program doktoral yang bertahan sampai genap 6 bulan kita di Hartford), Theo, Jallaoh, Mazmur, Eamon, Brenda dan Bob, Ade, Hilmy yang bijak, ceria, dan menyejukkan, semoga kebersamaan kita dalam menuntut ilmu dan bersilaturahmi menjadi amal jariyah yang terus mengalir dan menguatkan ukhawah hingga akhir hayat.

Tidak lupa, penulis menyampaikan terima kasih kepada kolega dan sahabat, seluruh teman-teman PKUMI atas kerja sama, semangat, dan dukungan yang terus menguatkan. Akhirnya, penulis juga berterima kasih kepada semua pihak yang tidak dapat disebutkan satu per satu namun telah berjasa dan membantu dalam proses penyelesaian disertasi ini. Semoga segala kebaikan dan dukungan yang diberikan mendapatkan balasan yang berlipat dari Allah Swt. Semoga Allah Swt. membalas amal baik dengan balasan kebaikan yang berlipat ganda, kepada semua pihak yang telah berjasa dalam membantu penulis menyelesaikan disertasi ini.

Akhirnya, kepada Allah Swt. penulis serahkan segalanya dalam mengharapkan keridhaan, semoga Disertasi ini bermanfaat bagi masyarakat umumnya dan bagi penulis khususnya. Amin.

Jakarta, 12 Januari 2025
Penulis,

Attabik Hasan Ma'ruf

DAFTAR ISI

Judul.....	i
Abstrak.....	iii
Pernyataan Keaslian Disertasi.....	ix
Halaman Persetujuan Disertasi.....	xi
Halaman Pengesahan Disertasi.....	xiii
Pedoman Transliterasi Arab Latin.....	xv
Kata Pengantar.....	xvii
Daftar Isi.....	xxi
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi Masalah.....	14
C. Batasan Masalah.....	15
D. Rumusan Masalah.....	16
E. Tujuan Penelitian.....	16
F. Manfaat Penelitian.....	17
G. Kerangka Teori.....	18
H. Tinjauan Pustaka.....	26
I. Sistematika Penulisan.....	30
BAB II ANALISIS WACANA KRITIS NORMAN FAIRCLOUGH.....	33
A. Pengertian Analisis Wacana Kritis.....	33
1. Sejarah Munculnya Analisis Wacana Kritis.....	33
2. Penerapan Analisis Wacana Kritis dalam Kajian Sastra, Media, Gender, dan Postkolonialisme.....	46

B. Teori Analisis Wacana Kritis	52
1. Teori Kritis Mazhab Frankfurt	53
2. Teori Hegemoni Antonio Gramsci	54
3. Linguistik Fungsional Sistemik M.A.K. Halliday	55
C. Karakteristik Analisis Wacana Kritis	64
D. Metode Analisis Wacana Kritis	69
1. Analisis Wacana Kritis Model Norman Fairclough	72
2. Struktur Teks (Dimensi Deskripsi)	82
3. Praktik Wacana (Dimensi Interpretasi)	91
4. Praktik Sosio-Kultural (Dimensi Eksplanasi)	94
E. Analisis Wacana Kritis Norman Fairclough dalam Berbagai Isu Sosial Kontemporer	112
BAB III FENOMENA PENAFSIRAN IDEOLOGI RADIKAL DALAM AYAT JIHAD	115
A. Pengertian Ideologi Radikal dan Konsep Jihad dalam Al-Qur'an	115
1. Konstruksi Ideologi Radikal dalam Islam: Perspektif Tokoh, Terminologi dan Karakteristik	116
2. Faktor Politik, Sosial, Wacana Ideologi dalam Kemunculan Radikalisme dan Metamorfosisnya	123
3. Konsep dan Pandangan Tokoh Islam tentang Jihad dalam Al-Qur'an	127
4. Sejarah Jihad dalam Islam	133
5. Penyalahgunaan Ayat Jihad oleh Kelompok Radikal: Dari Krisis Sosial hingga Pembacaan Ekstrem	137
6. Radikalisme Digital: Analisis Konsep Jihad, Bahasa, dan Psikologi dalam Gerakan Kontemporer	143
B. Ayat-ayat Jihad dalam Al-Qur'an: Tinjauan Tekstual dan Konteks Historis	146
1. Spektrum dan Perkembangan Makna Jihad dalam Al-Qur'an: Tinjauan Berdasarkan Fase dan Tema Ayat	149
2. Analisis Mendalam: Jihad dan Qitâl dalam Perspektif Ulama Klasik dan Kontemporer	154
3. Jihad dalam Perspektif Analisis Wacana Kritis: Membandingkan Ayat Damai dan Perang Melalui Konteks Asbâbu An-Nuzûl dalam Perspektif Analisis Wacana Kritis	156
4. Analisis Konsep Jihad: Dari Tafsir Al-Qur'an dan Sejarah hingga Dekonstruksi Paham Radikal	158

5. Memperdalam Pemahaman Jihad: Melacak Perkembangan Makna, Kontekstualisasi, dan Penafsirannya dari Masa ke Masa.....	161
C. Sejarah Penafsiran Ayat Jihad oleh Ulama Klasik dan Kontemporer.....	164
1. Fase Kenabian dan Sahabat: Jihad sebagai Perjuangan Moral dan Pembelaan Komunitas	165
2. Fase Tafsir Klasik (Abad 2–8 H): Dominasi Tafsir Linguistik-Historis.....	165
3. Fase Pemikiran Politik Islam Abad Pertengahan: Jihad sebagai Perlawanan Politik Kolektif	167
4. Evolusi Makna Jihad: Dari Pembaruan dan Perlawanan Kolonial hingga Tantangan Kontemporer....	168
5. Tafsir Kontemporer tentang Jihad: Dari Etika Universal hingga Distorsi Makna.....	170
6. Kesalahan Metodologis dan Evolusi Penafsiran Jihad: Perbandingan Tafsir Moderat, Radikal, dan Pergeserannya ke Ranah Digital.....	172
7. Analisis Kritis terhadap Tafsir Radikal: Kekeliruan Metodologi dan Penyimpangan Kontekstual	174
D. Fenomena Penafsiran Radikal: Studi Kasus Kelompok Ekstremis	175
1. Perkembangan Makna Jihad: Dari Spiritual, Pertahanan Diri, Hingga Politisasi	176
2. Jihad Militan di Era Modern: Reformasi, Ruang Digital, dan Respons Terhadap Krisis Global	177
3. Posisi HTI dan Salafi-Jihadi dalam Genealogi Jihad.....	178
4. Studi Kasus Kelompok Radikal Dan Ekstremisme Oleh HTI-Salafi	188
5. Dampak Pemahaman Keliru tentang Hijrah terhadap Keutuhan Keluarga: Analisis pada Kelompok HTI, Salafi Radikal, dan Jama'ah Islamiyah.....	190

BAB IV LITERATUR DAN KONSEP PENAFSIRAN IDEOLOGI ULAMA MODERAT TERHADAP AYAT JIHAD 195

A. Konsep Ulama Moderat dan Ideologi <i>Wasathiyah</i> : Otoritas dan Batasnya dalam Tradisi Islam.....	195
1. Memahami Pesan Agama Moderat: Peran Teks dan Konteks	215
2. Moderasi dalam Menafsirkan Teks Suci: Menggali Prinsip Keseimbangan, Aplikasi dalam Jihad, dan Relevansi Konteks Sosial.....	217

3. Kitab-Kitab Tafsir <i>Tahlîlî</i>	219
4. Dokumen Fatwa dari Lembaga-Lembaga Otoritatif.....	220
B. Pendekatan <i>Maqâshidî</i> : Memahami Larangan Terorisme dan Penafsiran Moderat Ayat Jihad	222
1. Pendekatan <i>Maqâshidî</i>	222
2. <i>Maqâshid</i> dan Pelarangan Terorisme.....	224
C. Perkembangan Metode Tafsir: Dari Klasik hingga Modern, Tantangan, dan Proyeksi Ke Depan	227
1. Pengertian Tafsir	227
2. Penafsiran Pada Zaman Nabi Muhammad.....	232
3. Penafsiran Al-Qur'an Periode Sahabat (12 H-akhir abad 1 H)	233
4. Perkembangan Tafsir Al-Qur'an Pada Periode Modern-Kontemporer	236
D. Tantangan dalam Menyaingi Narasi Radikal yang Sederhana Emosional, dan Viral di Media Digital	253
E. Masa Depan Indonesia: Relevansi Moderasi Beragama dalam Mencegah Radikalisme	256
 BAB V REKONSTRUKSI MAKNA AYAT-AYAT JIHAD DALAM PERSPEKTIF ANALISIS WACANA KRITIS NORMAN FAIRCLOUGH	 263
A. Analisis Pada Tingkat Teks	263
1. Karakteristik Linguistik dalam Penafsiran Radikal	274
2. Perbandingan dengan Penafsiran Kontekstual.....	277
B. Analisis pada Tingkat Praktik Wacana.....	283
1. Proses Produksi Wacana Radikal	284
2. Distribusi dan Konsumsi melalui Media Digital.....	285
C. Analisis pada Tingkat Praktik Sosiokultural	287
1. Refleksi Ideologi dan Relasi Kuasa.....	288
2. Kaitan dengan Konteks Politik Identitas Indonesia	290
 BAB VI PENUTUP.....	 295
A. Kesimpulan.....	295
B. Implikasi	297
C. Rekomendasi.	298
 DAFTAR PUSTAKA	 299
LAMPIRAN	
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	

DAFTAR TABEL

Tabel 1.1 Kerangka Teori.....	26
Tabel 2.1 Perbandingan Linguistik dan AWK	50
Tabel 3.1 Perbandingan Hermeneutika Klasik vs. Hermeneutika Radikal ..	175
Tabel 3.2 Tafsir Moderat dan Tafsir Radikal	177
Tabel 4.1 Fase Penafsiran Al-Quran Dari Masa Klasik Hingga Masa Kontemporer	234
Tabel 5.1 Analisis Tekstual (Deksriptif)	282
Tabel 5. 2 Analisis Intertekstual (Praktik Wacana)	283
Tabel 5.3 Praktik Wacana (Produksi–Distribusi–Konsumsi).....	284
Tabel 5.4 Analisis Praktik Sosiokultural	284
Tabel 5.5 Sintesis Akhir	285
Tabel 5.6 Praktik Sederhana Analisis Wacana Kritis	286

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Di tengah era modern yang ditandai oleh kompleksitas konflik global, ketegangan antarnegara, serta polarisasi ideologis yang semakin tajam, penafsiran terhadap teks-teks suci keagamaan, terutama ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan konsep jihad, telah menjadi topik yang sangat penting dan krusial, karena memiliki dampak mendalam terhadap dinamika stabilitas sosial, politik, dan keamanan di tingkat internasional.¹ Judul penelitian ini, Analisis Wacana Kritis Terhadap Penafsiran Ideologi Radikal Dalam Ayat Jihad yang dalam hal ini dianalisis melalui analisis wacana kritis Norman Fairclough, bertujuan untuk menganalisis secara mendalam proses manipulasi yang dilakukan oleh ideologi radikal dalam menafsirkan ayat-ayat jihad, dengan tujuan untuk memahami bagaimana penafsiran tersebut dimanfaatkan sebagai pembenaran untuk melakukan tindakan kekerasan,² serta bagaimana pendekatan analisis wacana kritis (*Critical Discourse Analysis/CDA*) dari Norman Fairclough dapat digunakan sebagai alat kritik yang efektif, pendekatan analisis wacana kritis yang dikembangkan oleh Norman Fairclough memandang teks tidak hanya sebagai sekumpulan kata-kata atau struktur bahasa semata, melainkan sebagai manifestasi dari praktik sosial yang kompleks dan bermakna.³

¹Wahbah bin Mushtofa al-Zuhaylî, *Âtsâr Al-Ḥarb Fî Al-Fiqh Al-Islâmî: Dirâsah Muqâranah* Damaskus: Dâr al-Fikr, 1998, hal.221.

²Asma Afsaruddin, “The “Islamic State”: Genealogy, Facts, and Myths,” *Journal of Church and State* Vol. 58, No. 1 Tahun 2006, hal.29.

³Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media*, Yogyakarta: Lkis, 2001, hal.34.

Latar belakang permasalahan ini berakar dari fenomena yang semakin meningkat, yakni merebaknya ekstremisme yang berlandaskan pada interpretasi agama yang keliru dan menyimpang. Penafsiran yang radikal terhadap konsep jihad, yang sejatinya memiliki makna mendalam dan kontekstual dalam ajaran Islam, telah mengalami distorsi yang signifikan. Penyimpangan ini tidak hanya bertentangan dengan esensi historis dan teologis dari ajaran Islam yang otentik, melainkan juga telah memicu dampak-dampak negatif yang luas di berbagai lapisan masyarakat. Fenomena ini berkontribusi pada munculnya ketegangan sosial yang berkepanjangan, memicu konflik antar kelompok, serta memperparah instabilitas di berbagai belahan dunia.⁴ Lebih jauh lagi, interpretasi yang keliru ini telah menjadi salah satu pendorong utama maraknya aksi terorisme global, yang tidak hanya mengancam keamanan fisik, tetapi juga merusak harmoni sosial, menimbulkan ketakutan massal, dan menghambat upaya membangun perdamaian dunia. Oleh karena itu, pemahaman yang salah terhadap konsep jihad ini menjadi isu krusial yang perlu ditangani secara mendalam untuk mencegah eskalasi dampak buruk yang ditimbulkannya, baik dalam skala lokal maupun internasional.⁵

Al-Qur'an, sebagai kitab suci yang menjadi landasan utama ajaran Islam, memegang peranan yang sangat penting dan sentral dalam membentuk *worldview* serta pemahaman umat Islam terhadap berbagai dimensi kehidupan, baik yang bersifat spiritual, sosial, maupun praktis, termasuk di dalamnya konsep jihad yang sering kali menjadi topik yang kompleks dan penuh perdebatan.⁶ Ayat-ayat Al-Qur'an yang membahas tentang jihad, seperti yang terdapat dalam Surat Al-Baqarah/2:190-193, Surat At-Taubah/9:5, serta Surat Al-Anfal/8:39, kerap kali menjadi fokus perhatian dan penafsiran yang beragam oleh para ulama, cendekiawan, dan komunitas Muslim di berbagai belahan dunia. Penafsiran terhadap ayat-ayat ini tidaklah seragam, karena sangat dipengaruhi oleh berbagai faktor, seperti latar belakang sosial, dinamika politik, kondisi historis, serta kecenderungan ideologis dari mufassir atau penafsir itu sendiri.⁷

Dalam beberapa dekade terakhir, penafsiran ayat-ayat jihad oleh sejumlah kelompok atau individu yang menganut ideologi tertentu, seperti Hizbut

⁴Junaidi Abdillah, "Radikalisme Agama: Dekonstruksi Tafsir Ayat-Ayat "Kekerasan" Dalam Al-Qur'an," Vol.8, No. 2 Tahun 2014, hal.10.

⁵Noorhaidi Hasan, *Genealogi Terorisme: Menelusuri Asal-Usul Dan Perkembangan Ideologi Kekerasan Dalam Gerakan Islam Radikal*, Jakarta: PT. Pustaka LP3ES Indonesia, 2018, hal.92.

⁶Michael Bonner, *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice*, Princeton: Princeton University Press, 2008, hal.1-3.

⁷David Cook, *Understanding Jihad*, Oakland: University of California Press, 2015, hal.43-47, 2nd. Ed.

Tahrir Indonesia (HTI) atau kelompok-kelompok yang berbasis pada paham Salafi-Jihadi, cenderung bersifat tekstualis, literal, dan sering kali mengarah pada pendekatan militan. Pendekatan ini kerap mengabaikan dimensi-dimensi penting seperti konteks sejarah di mana ayat-ayat tersebut diturunkan, latar belakang sosial-budaya pada masa itu, serta nilai-nilai etis yang seharusnya menjadi inti dari ajaran Islam. Akibatnya, penafsiran semacam ini sering kali dimanfaatkan untuk membenarkan agenda-agenda politik tertentu atau bahkan untuk mendukung tindakan kekerasan, yang pada hakikatnya bertentangan dengan esensi Islam sebagai agama yang membawa rahmat bagi seluruh alam *rahmatan lil 'âlamîn*.⁸ Lebih lanjut, pendekatan tekstualis ini cenderung mengesampingkan prinsip-k, seperti mempertimbangkan *asbâbun nuzûl* (sebab-sebab turunnya ayat), makna *linguistik* yang menjadi lebih luas serta relevansi ayat dengan kondisi kontemporer. Padahal, dalam tradisi keilmuan Islam, penafsiran Al-Qur'an seharusnya dilakukan dengan memadukan berbagai pendekatan, termasuk analisis tekstual, kontekstual, dan *maqâsid syari'ah* (tujuan syariat), agar pesan-pesan Al-Qur'an dapat dipahami secara mendalam dan diterapkan secara bijaksana dalam kehidupan sehari-hari. Penafsiran yang sempit dan militan tidak hanya memicu perpecahan di kalangan umat Islam, tetapi juga mencoreng citra Islam sebagai agama damai yang menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan, keadilan, dan kasih sayang.⁹ Dengan demikian, penting bagi umat Islam untuk kembali kepada pendekatan tafsir yang lebih komprehensif, yang mampu menangkap esensi ajaran jihad sebagai upaya menegakkan kebaikan, keadilan, dan perdamaian, bukan sekadar perjuangan fisik atau konflik bersenjata.¹⁰

Pendekatan tekstualis dalam penafsiran ayat-ayat jihad oleh kelompok radikal mencerminkan ideologi yang menolak pluralisme, demokrasi, dan nilai-nilai kemanusiaan universal. Seperti *Tafsir Al-Wa'ie* karya Rokhmat S. Labib, yang diasosiasikan dengan HTI, menafsirkan ayat-ayat *jihad* sebagai panggilan untuk mendirikan *khilafah* dan melawan sistem non-Islam, seperti demokrasi, dengan pendekatan yang cenderung eksklusif.¹¹ Pendekatan ini tidak hanya mempersempit makna jihad sebagai perjuangan bersenjata, tetapi juga mengabaikan dimensi *jihad* non-kekerasan, seperti jihad intelektual atau

⁸ Tedi Gunawan, "Melacak Pemikiran Gerakan Salafi Dan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) Serta Perang Pemikiran Keduanya Di Yog," *Islamadina* Vol. 23, No. 1 Tahun 2022, hal.20-123.

⁹ Abdullah Saeed, *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual*, Terj. Ervan Nurtawab, Bandung: Mizan, 2006, hal.45.

¹⁰ Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1992, hal.217.

¹¹ Fauzan Umar, "Analisis Wacana Kritis Model Fairclough," *Jurnal Pendidikan* Vol. 05 No. 2 Tahun 2013, hal.78-80.

spiritual, yang ditekankan oleh *mufassir kontemporer* seperti M. Quraish Shihab dalam *Tafsir Al-Misbah*.¹²

Di Indonesia, konteks multikultural dan multireligius menuntut penafsiran Al-Qur'an yang kontekstual dan inklusif. Namun, penafsiran radikal terhadap ayat-ayat jihad, seperti yang terlihat dalam literatur HTI atau kelompok Salafi-Jihadi, dapat memperburuk konflik sosial dan intoleransi.

Penelitian ini penting untuk mengkritisi ideologi radikal dalam penafsiran ayat-ayat jihad, dengan tujuan menghasilkan pemahaman yang lebih seimbang dan relevan dengan nilai-nilai keindonesiaan, seperti yang terkandung dalam Pancasila. Dengan menggunakan AWK Fairclough, penelitian ini bertujuan untuk mengungkap bagaimana ideologi radikal membentuk penafsiran ayat-ayat *jihad*, serta implikasinya terhadap harmoni sosial di Indonesia.¹³

Untuk memahami secara mendalam fenomena penafsiran radikal dalam Islam, sangat penting untuk menelusuri akar sejarah konsep jihad secara menyeluruh, dengan mempertimbangkan konteks kemunculannya serta perkembangan maknanya dari waktu ke waktu. Jihad, sebagai salah satu konsep sentral dalam ajaran Islam, pertama kali muncul pada abad ke-7 Masehi di dua kota suci, yaitu Mekah dan Madinah, di mana Nabi Muhammad SAW dan para pengikutnya menghadapi berbagai bentuk tekanan, diskriminasi, dan penindasan dari masyarakat Quraisy yang mendominasi Mekah pada masa itu. Dalam periode Mekah, umat Islam merupakan kelompok minoritas yang menghadapi tantangan berat, termasuk pengusiran, penyiksaan, dan ancaman terhadap keberlangsungan komunitas mereka. Ketika Nabi Muhammad SAW dan para sahabatnya berhijrah ke Madinah, konteks ini berkembang menjadi pembentukan komunitas Islam yang lebih terorganisir, namun tetap menghadapi ancaman eksternal dari musuh-musuh mereka.¹⁴

Dalam kerangka Al-Qur'an, konsep jihad mulai dijelaskan melalui ayat-ayat yang turun sebagai respons terhadap situasi tersebut seperti dalam Surat Al-Hajj/22: 39-40 yang berkata: Allah mengizinkan berperang kepada orang-orang beriman dikarenakan untuk membela diri dan menghentikan serangan serta bersedia hidup untuk berdampingan dan toleran. Hal ini ditegaskan dalam salah satu rujukan utama adalah Surat Al-Hajj/22:39-40,

Dalam kedua ayat ini Surat Al-Hajj/22: 39-40, memberikan legitimasi bagi umat Islam untuk melakukan perjuangan bersenjata sebagai bentuk

¹²M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, Dan Keserasian Al-Quran*, Jakarta: Lentera Hati, 2012, hal.68.

¹³Greg Barton, *Indonesia's Struggle: Jemaah Islamiyah and the Soul of Islam*, Sydney: University of New South Wales Press Ltd, 2004, hal.123

¹⁴John L. Esposito, *Islam: The Straight Path*, 4Th ed, Oxford University Press, 2011, hal.29-31.

pertahanan diri terhadap agresi yang mereka alami. Penting untuk dicatat bahwa *jihad* dalam konteks ini tidak dimaksudkan sebagai serangan tanpa dasar, melainkan sebagai respons terhadap ketidakadilan dan penganiayaan yang dialami komunitas Muslim pada masa itu.¹⁵

Secara historis, *jihad* tidak hanya dipahami dalam satu dimensi, melainkan memiliki makna yang lebih luas dan beragam. Dalam tradisi Islam, *jihad* dibagi menjadi dua kategori utama: *jihad akbar* dan *jihad asghar*. *Jihad akbar* merujuk pada perjuangan spiritual yang dianggap paling mulia, yaitu upaya seseorang untuk melawan hawa nafsu, ego, dan godaan duniawi demi mendekatkan diri kepada Allah. Konsep ini ditekankan dalam sebuah hadis terkenal, di mana Nabi Muhammad saw, setelah kembali dari perang, menyatakan bahwa perjuangan melawan diri sendiri (*jihad akbar*) jauh lebih besar daripada perjuangan fisik. Sementara itu, *jihad asghar* merujuk pada perjuangan fisik, termasuk perang dalam konteks membela diri atau komunitas Islam dari ancaman eksternal. Meskipun keduanya memiliki nilai penting, banyak ulama menegaskan bahwa *jihad akbar* memiliki prioritas lebih tinggi karena sifatnya yang mendasar dan universal, relevan bagi setiap individu Muslim dalam kehidupan sehari-hari.¹⁶

Perkembangan makna *jihad* tidak berhenti pada masa Nabi. Seiring waktu, konsep ini diinterpretasikan dalam berbagai konteks sejarah, budaya, dan politik, yang terkadang menghasilkan penafsiran yang berbeda-beda, termasuk yang bersifat radikal. Oleh karena itu, untuk memahami fenomena penafsiran radikal, penting untuk melihat bagaimana konteks sejarah, teks suci, dan tradisi *profetik* membentuk pemahaman awal tentang *jihad*, serta bagaimana faktor-faktor eksternal seperti politik, kolonialisme, atau konflik modern memengaruhi penafsiran kontemporer. Dengan demikian, *jihad* tidak hanya dipahami sebagai perjuangan fisik, tetapi juga sebagai perjuangan intelektual, sosial, dan spiritual yang relevan dengan tantangan zaman.¹⁷

Pada periode klasik Islam, seperti era Khulafaur Rasyidin dan Dinasti Abbasiyah, *jihad* diformulasikan sebagai doktrin perang yang diatur oleh hukum Islam (*fiqh al-jihâd*), yang melarang pembunuhan non-kombatan, perempuan, dan anak-anak. Pemikir seperti Abu Bakar Al-Siddiq menekankan *jihad* sebagai upaya mempertahankan keadilan, bukan ekspansi agresif.¹⁸ Namun, pada abad pertengahan, interpretasi *jihad* berkembang

¹⁵Muhammad Asad, *The Message of The Qur'an*, Gibraltar: Dar Al-Andalus, 1980, hal.536.

¹⁶David Cook, *Understanding Jihad*, London: University of California Press, 2015, hal.32-33. 2nd ed.

¹⁷Michael Bonner, *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice*, Princeton: Princeton University Press, 2006, hal.5-7.

¹⁸Syafiq A. Mughni, *Sejarah Kebudayaan Islam Di Kawasan Turki*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997. hal.112.

melalui karya ulama seperti Ibn Taymiyyah, yang membedakan jihad defensif dari ofensif, tetapi tetap menekankan konteks etis.

Di era modern, kolonialisme Eropa memicu reaksi jihad sebagai perlawanan anti-kolonial, seperti Jihad Perang Sabil di Indonesia atau perjuangan Imam Syamil di Kaukasus. Namun, pasca-Perang Dunia II, muncul interpretasi radikal dari pemikir seperti Sayyid Quthb, yang menyamakan masyarakat modern dengan *jahiliyah* dan menyerukan *jihad* revolusioner. Konteks ini menunjukkan bagaimana jihad bertransformasi dari konsep defensif menjadi alat ideologis radikal, yang menjadi akar masalah penelitian ini.¹⁹

Penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan jihad telah menjadi pusat diskusi akademik dan teologis selama berabad-abad, mencerminkan kompleksitas dalam memahami ajaran Islam dalam berbagai konteks sejarah dan sosial. Secara tradisional, ulama klasik seperti Imam *al-Ghazâlî*, dalam karya monumentalnya *Ihyâ Ulûmuddin*, menawarkan pandangan yang mendalam dan kontekstual terhadap ayat-ayat *jihad*, seperti Surat At-Taubah/9:5 yang berkata bahwa kaum muslimin harus seperti Allah Maha Pengampun dimana kaum muslimin berhenti memerangi orang-orang musyrik apabila ia benar-benar bertobat, memberikan pengampunan dan pembebasan. Dalam Surah At-Taubah/9:5 yang sering disebut *sebagai "ayat pedang"*, *al-Ghazâlî* menegaskan dan menjelaskan bahwa ayat ini tidak dapat dipahami secara terisolasi, melainkan harus dilihat dalam konteks historis spesifik, yaitu perjanjian Hudaibiyah pada abad ke-7 Masehi.²⁰ Dalam konteks ini, perintah untuk berperang hanya berlaku sebagai respons defensif terhadap pelanggaran perjanjian oleh kelompok musuh, bukan sebagai legitimasi untuk kekerasan tanpa batas terhadap non-Muslim. Pendekatan ini menekankan prinsip *rahmah* (kasih sayang) dan *'âdil* (keadilan), yang menjadi inti ajaran Islam. Jihad, dalam pandangan Al-Ghazali, hanya dibenarkan ketika ada ancaman langsung terhadap komunitas Muslim, seperti penindasan atau agresi militer, dan harus dijalankan dengan mematuhi etika perang yang ketat, seperti larangan membunuh non-kombatan, perempuan, anak-anak, dan orang-orang yang tidak terlibat dalam konflik.²¹

Sebaliknya, penafsiran radikal yang muncul di era modern, terutama oleh kelompok-kelompok jihadis seperti ISIS (Islamic State of Iraq and Siria) dan Al-Qaeda, menunjukkan penyimpangan signifikan dari tafsir

¹⁹John Calvert, *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism*, New York: Columbia University New York, 2010, hal.229-231.

²⁰Reuven Firestone, *Jihād: The Origin of Holy War in Islam*, New York: University Of Oxford, 1999, hal.52-53

²¹John Kelsay, *Islam and War: A Study in Comparative Ethics*, Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1993, hal.97-98.

klasik. Kelompok-kelompok ini cenderung mengabaikan *asbabun nuzul* (sebab-sebab turunnya ayat), yaitu latar belakang historis dan sosial yang melingkupi turunnya ayat-ayat tertentu.²² Sebagai contoh, Surat At-Taubah/9:29 yang didalamnya terdapat hal mengenai kewajiban dalam memerangi orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan yang tidak membayar jizyah (pajak perlindungan), dimana pada surat tersebut ditafsirkan secara literal oleh kelompok radikal untuk membenarkan perang global tanpa batas terhadap siapa saja yang mereka anggap sebagai "*kafir*". Padahal, dalam tafsir klasik, ayat ini merujuk pada konteks spesifik di mana *jizyah* merupakan bagian dari perjanjian damai dengan komunitas non-Muslim di bawah kekuasaan Islam, bukan panggilan untuk kekerasan tanpa pandang bulu.²³ Penafsiran semacam ini mengesampingkan prinsip-prinsip kontekstualisasi yang telah lama menjadi landasan hermeneutika Islam, sehingga menghasilkan narasi yang mendistorsi makna asli *jihad* sebagai perjuangan yang terikat pada etika dan keadilan.

Perkembangan penafsiran radikal ini semakin diperkuat oleh pemikir-pemikir modern seperti Abdullah Azzam, yang dalam karyanya *Defense of the Muslim Lands* mempopulerkan gagasan bahwa jihad merupakan *fardhu 'ain* (kewajiban individu) bagi setiap Muslim, bukan hanya *fardhu kifayah* (kewajiban kolektif) yang bergantung pada keadaan tertentu. Azzam, yang dikenal sebagai salah satu ideolog awal gerakan jihad global, berargumen bahwa umat Islam wajib mengangkat senjata untuk melawan penindasan terhadap Muslim di berbagai belahan dunia, seperti dalam konteks invasi Soviet di Afghanistan. Meskipun pandangan ini awalnya didasarkan pada semangat perlawanan terhadap agresi eksternal, interpretasinya yang kaku dan tanpa konteks telah memicu rekrutmen ekstremis, di mana individu-individu muda diradikalisasi untuk bergabung dengan kelompok-kelompok seperti Al-Qaeda atau ISIS.²⁴ Pendekatan ini tidak hanya mengabaikan keragaman tafsir klasik, tetapi juga mengesampingkan ayat-ayat Al-Qur'an yang menekankan perdamaian dan koeksistensi.

Dimana dalam surah tersebut dimaksudkan bahwa Allah akan mencintai bagi siapa orang-orang yang dapat berlaku adil baik terhadap orang-orang kafir. Perbedaan antara pendekatan tradisional dan radikal dalam menafsirkan ayat-ayat *jihad* menciptakan tantangan ideologis yang signifikan dalam wacana keislaman kontemporer. Penafsiran radikal cenderung menggunakan selektivitas teks, memilih ayat-ayat yang

²²Abd al-Hayy Faramawi, *Al-Bidâyah Fî Al-Tafsîr Al-Mawdû'î: Dirâsah Manhajîyyah Mawdû'îyyah*, Kairo: Dar al-Tibâ'ah al-Muhammadiyah, 1977, hal.39.

²³Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, London: Routledge, 2006, hal.79.

²⁴Muhammad Khalil Hiras, *Al-Jihâd Wa Al-'Unf Fî Al-Fikr Al-Islâmi Al-Mu'âshir*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009, hal.178.

mendukung agenda kekerasan sambil mengabaikan ayat-ayat yang menyerukan kasih sayang, toleransi, dan perdamaian. Akibatnya, narasi "kami versus mereka" menjadi alat yang ampuh untuk mempolarisasi masyarakat, baik di kalangan Muslim maupun non-Muslim. Narasi ini tidak hanya memperkuat stereotip negatif tentang Islam, tetapi juga mempersulit upaya dialog antaragama dan koeksistensi damai. Studi-studi akademik, seperti yang dilakukan oleh para sarjana seperti John L. Esposito dan Khaled Abou El-Fadl, menunjukkan bahwa penafsiran radikal sering kali mengandalkan pemahaman yang sempit dan ahistoris terhadap teks suci, yang bertentangan dengan tradisi intelektual Islam yang kaya dan beragam.²⁵ Oleh karena itu, memahami dinamika penafsiran ini menjadi sangat penting dalam penelitian tentang radikalisme Islam, karena hal ini tidak hanya membantu mengidentifikasi akar ideologis ekstremisme, tetapi juga membuka jalan bagi pendekatan yang lebih inklusif dan kontekstual dalam memahami jihad sebagai konsep yang seimbang antara perjuangan spiritual, sosial, dan, jika diperlukan, militer.²⁶

Dampak sosial dan politik ideologi radikal yang berpijak pada penafsiran ekstrem terhadap konsep jihad telah menciptakan dampak sosial yang mendalam dan meresahkan di berbagai belahan dunia. Salah satu manifestasi paling nyata dari ideologi ini adalah munculnya aksi terorisme berskala global, seperti serangan 11 September 2001 di Amerika Serikat dan bom Bali 2002 di Indonesia, yang keduanya dikaitkan dengan narasi jihad global yang dipromosikan oleh kelompok seperti Al-Qaeda. Aksi-aksi ini tidak hanya menyebabkan hilangnya ribuan nyawa, tetapi juga meninggalkan trauma kolektif yang berkepanjangan di kalangan masyarakat yang terdampak. Lebih lanjut, serangan-serangan tersebut memicu stigmatisasi terhadap komunitas Muslim, yang sering kali dianggap sebagai kelompok homogen yang terkait dengan kekerasan.²⁷ Fenomena ini memunculkan gelombang *islamofobia*, terutama di negara-negara Barat, di mana stereotip negatif terhadap Islam dan Muslim memperburuk hubungan antar-komunitas dan menghambat upaya dialog lintas budaya. Dalam konteks ini, narasi radikal tidak hanya merusak kohesi sosial, tetapi juga memperkuat polarisasi antara Muslim dan non-Muslim, menciptakan siklus ketidakpercayaan dan konflik yang sulit diputus.²⁸

²⁵John L. Esposito & Dalia Mogahed, *Who Speaks For Islam? What a Billion Muslims Really Think*, New York: Gallup Press, 2007, hal.89-91.

²⁶John L. Esposito & Dalia Mogahed, hal.89-91.

²⁷Gilles Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam*, ed. Translated by Anthony F. Roberts, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002, hal.299-313.

²⁸Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, Militancy, and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*, Ithaca: Cornell University Press, 2006, hal.109.

Secara politik, ideologi radikal berbasis *jihad* telah memengaruhi dinamika kebijakan domestik dan internasional, sering kali dengan konsekuensi yang merugikan. Pasca-serangan 9/11, banyak negara, terutama Amerika Serikat, melancarkan apa yang disebut sebagai “perang melawan terror”, yang mencakup intervensi militer di Afghanistan dan Irak. Kebijakan ini, meskipun bertujuan untuk memerangi terorisme, justru memperburuk konflik di Timur Tengah, memicu instabilitas politik, dan meningkatkan sentimen anti-Barat di kalangan masyarakat Muslim.²⁹ Di Indonesia, kelompok-kelompok seperti Jemaah Islamiyah memanfaatkan penafsiran radikal *jihad* untuk membenarkan aksi kekerasan, seperti serangkaian serangan bom di Bali, Jakarta, dan wilayah lainnya. Aksi-aksi ini tidak hanya mengancam keamanan nasional, tetapi juga mengguncang nilai-nilai pluralisme yang menjadi pilar masyarakat Indonesia. Dengan menargetkan simbol-simbol modernitas dan pluralisme, kelompok radikal berupaya menggoyahkan fondasi negara-bangsa yang beragam, menciptakan ketegangan antar-kelompok agama dan etnis, serta melemahkan kepercayaan terhadap institusi pemerintahan yang mendukung koeksistensi damai.³⁰

Dampak ekonomi dari ideologi radikal ini juga tidak dapat diabaikan. Konflik yang dipicu oleh aksi-aksi teroris dan perang melawan teror telah menyebabkan kerugian ekonomi yang mencapai triliunan dolar, baik akibat kerusakan infrastruktur, gangguan perdagangan, maupun biaya keamanan yang melonjak. Sebagai contoh, serangan 9/11 diperkirakan menyebabkan kerugian ekonomi langsung sebesar ratusan miliar dolar di Amerika Serikat, sementara dampak jangka panjangnya terhadap pasar global dan industri pariwisata jauh lebih besar.³¹ Di Indonesia, bom Bali 2002 menghancurkan sektor pariwisata di pulau tersebut, yang merupakan salah satu sumber pendapatan utama bagi masyarakat lokal. Secara budaya, ideologi radikal telah merusak citra Islam sebagai agama yang menjunjung perdamaian dan kasih sayang, sebagaimana yang ditekankan dalam banyak ajaran Al-Qur'an dan hadist. Stereotip bahwa Islam identik dengan kekerasan telah diperkuat oleh tindakan kelompok radikal, yang mengesampingkan tradisi intelektual dan spiritual Islam yang kaya, seperti ajaran *tasawuf* atau prinsip-prinsip etika perang dalam *fiqh al-jihād*.³²

²⁹Jason Burke, *Al-Qaeda: The True Story of Radical Islam*, London: I.B. Tauris, 2003, hal.45-60.

³⁰Sidney Jones, “The Changing Nature of Jemaah Islamiyah,” *Australian Journal of International Affairs* Vol. 59, No. 2 Tahun 2005, hal.169-178.

³¹Argyo Demartoto, “Terorisme: Risiko Nyata Kehidupan Masyarakat Kota,” *Jurnal Sosiologi* Vol. 15, No. 2 Tahun 2012, hal.127.

³²Wahbah al-Zuhayli, *Ātsār Al-Ḥarb Fī Al-Fiqh Al-Islāmī: Dirāsah Muqāranah, Dimasyq: Dār Al-Fikr, Dimasyq: Dār al-Fikr, 2005, hal.158*

Selain itu, ideologi radikal berbasis jihad juga memperburuk ketidaksetaraan gender, sebuah aspek yang sering kali kurang mendapat perhatian dalam analisis dampak radikalisme. Dalam narasi jihadist, perempuan sering kali diposisikan sebagai objek simbolis, baik sebagai korban yang harus "dilindungi" maupun sebagai alat untuk memperkuat ideologi patriarkal. Misalnya, kelompok seperti ISIS (*Islamic State of Iraq and Siria*) menerapkan aturan ketat terhadap perempuan, seperti paksaan berhijab atau pembatasan hak-hak dasar, dengan dalih menjalankan syariat. Studi oleh para sarjana seperti Amina Wadud dan Leila Ahmed menunjukkan bahwa penafsiran radikal terhadap teks agama sering kali digunakan untuk membenarkan subordinasi perempuan, yang bertentangan dengan semangat kesetaraan yang ditemukan dalam banyak ayat Al-Qur'an, seperti Surat An-Nisa/4:1.³³

Dengan demikian, ideologi radikal tidak hanya mengancam stabilitas sosial dan politik, tetapi juga memperkuat struktur ketidakadilan gender yang menghambat kemajuan masyarakat secara keseluruhan.

Peran media sosial dalam mempercepat penyebaran ideologi radikal juga menjadi faktor krusial yang memperumit masalah ini. Platform seperti Twitter, Telegram, dan YouTube telah menjadi alat yang efektif bagi kelompok radikal untuk menyebarkan propaganda, merekrut anggota baru, dan menciptakan *echo chamber* yang memperkuat pandangan ekstrem. Pemuda yang rentan, terutama mereka yang merasa terasing atau tidak puas dengan kondisi sosial-ekonomi, sering kali menjadi target utama rekrutmen melalui narasi-narasi heroik tentang jihad. Penelitian oleh para ahli seperti Peter Neumann menunjukkan bahwa media sosial memungkinkan kelompok radikal untuk menjangkau audiens global dengan biaya rendah, menciptakan jaringan sistem yang lebih luas dan terperinci.

Dalam konteks ini, pendekatan analisis wacana Fairclough dapat digunakan untuk memahami dinamika propaganda radikal tersebut, karena menurut Fairclough, teks bukanlah entitas yang berdiri sendiri, melainkan cerminan dari dinamika sosial, budaya, dan politik yang melingkupinya, dalam pandangan Fairclough, teks bukanlah entitas yang berdiri sendiri, melainkan cerminan dari dinamika sosial, budaya, dan politik yang melingkupinya. Untuk memahami teks secara mendalam, Fairclough mengusulkan sebuah kerangka analisis tiga dimensi yang mencakup tiga lapisan utama: teks itu sendiri, praktik wacana, dan konteks sosiokultural yang lebih luas. Ketiga dimensi ini saling terhubung secara dialektis, artinya

³³Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* New Haven: Yale University Press, 1992, hal.238-240.

masing-masing memengaruhi dan membentuk satu sama lain dalam sebuah hubungan yang dinamis dan timbal balik.³⁴

Dimensi pertama, yaitu teks, berfokus pada proses produksi teks itu sendiri, yang mencakup pilihan kata, struktur gramatikal, dan gaya bahasa yang digunakan. Teks dianggap sebagai produk dari keputusan-keputusan linguistik yang dibuat oleh pembuatnya, baik secara sadar maupun tidak sadar, yang dipengaruhi oleh konteks sosial dan tujuan komunikasi tertentu. Dimensi kedua, praktik wacana, merujuk pada proses distribusi dan konsumsi teks, yaitu bagaimana teks disebarkan, diterima, dan ditafsirkan oleh audiens dalam berbagai konteks sosial. Proses ini melibatkan interaksi antara teks dan pembaca atau pendengar, yang pada gilirannya dipengaruhi oleh norma-norma sosial, institusi, dan struktur kekuasaan yang ada. Dimensi ketiga, yaitu praktik sosiokultural, menempatkan teks dalam konteks yang lebih luas, yaitu dunia ideologi, kekuasaan, dan struktur sosial yang membentuk serta dibentuk oleh teks tersebut.³⁵

Melalui kerangka tiga dimensi ini, Fairclough memungkinkan kita untuk menggali lebih dalam bagaimana kekuasaan dan ideologi dijalin secara halus dan sering kali terselubung dalam teks. Teks tidak hanya menyampaikan informasi, tetapi juga berfungsi sebagai alat untuk mempertahankan atau menantang struktur kekuasaan yang ada dalam masyarakat. Dengan menganalisis teks melalui lensa ini, kita dapat mengungkap cara-cara di mana ideologi tertentu dikonstruksi, diperkuat, atau bahkan ditentang melalui penggunaan bahasa. Misalnya, pilihan kata atau *framing* tertentu dalam sebuah teks dapat secara tidak langsung mempromosikan pandangan dunia tertentu atau mendukung kepentingan kelompok dominan, sehingga mempertahankan hegemoni sosial. Dengan demikian, pendekatan Fairclough menawarkan alat analisis yang kuat untuk memahami bagaimana bahasa beroperasi sebagai mekanisme kontrol sosial dan bagaimana teks dapat menjadi medan pertarungan ideologi dalam masyarakat.³⁶

Analisis wacana kritis (AWK) Norman Fairclough menawarkan kerangka yang tepat untuk mengkritisi penafsiran ideologis ini. Pendekatan Fairclough, yang mengintegrasikan tiga dimensi analisis teks, praktik wacana, dan praktik sosial memungkinkan pengungkapan bagaimana ideologi radikal tertanam dalam penafsiran ayat-ayat jihad. Dimensi teks memeriksa pilihan bahasa dan struktur penafsiran, dimensi praktik wacana menganalisis produksi dan distribusi tafsir, dan dimensi praktik sosial menghubungkan

³⁴ Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media*, Yogyakarta: PT. Lkis Printing Cemerlang, 2009, hal.250.

³⁵ Norman Fairclough, *Language and Power*, Edisi ke-3, London: Routledge, 2015, hal.80.

³⁶ Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media...*, hal.254.

penafsiran dengan konteks sosial-politik yang lebih luas.³⁷ Pendekatan ini relevan untuk mengungkap bagaimana penafsiran ayat-ayat jihad oleh kelompok radikal digunakan untuk melegitimasi kekuasaan, memobilisasi pengikut, dan menolak nilai-nilai pluralisme.³⁸

Critical Discourse Analysis (CDA) telah menjadi alat metodologis yang kuat dalam studi wacana untuk mengungkap ideologi yang tertanam dalam berbagai teks, termasuk teks keagamaan, politik, dan media. Pendekatan ini memungkinkan para peneliti untuk menganalisis bagaimana bahasa digunakan untuk membentuk, mempertahankan, atau menantang struktur kekuasaan dalam masyarakat. Dalam konteks teks keagamaan, CDA sering diterapkan untuk mengkritik cara-cara ideologi direproduksi melalui interpretasi teks suci atau narasi keagamaan. Sebagai contoh, studi tentang representasi Islam di media Barat telah menggunakan CDA untuk mengidentifikasi bias islamofobik yang kerap muncul dalam pemberitaan. Analisis ini mengungkap bagaimana penggunaan bahasa tertentu, seperti metafora yang mengaitkan Islam dengan kekerasan atau ancaman, memperkuat stereotip negatif dan memarginalkan komunitas Muslim.³⁹ Dengan memeriksa pilihan kata, struktur naratif, dan konteks sosial-politik di balik teks media, CDA membantu mengungkap bagaimana wacana islamofobik tidak hanya mencerminkan prasangka, tetapi juga memperkuat hegemoni ideologis yang mendukung diskriminasi sistemik terhadap Muslim.⁴⁰

Dalam konteks radikalisme, CDA menawarkan lensa kritis untuk menganalisis bagaimana wacana jihadist memproduksi dan mempertahankan ideologi kekerasan. Kelompok-kelompok radikal sering kali menggunakan bahasa yang sarat dengan metafora perang, seperti "*pertempuran melawan kafir*" atau "*jihad melawan musuh Allah*", untuk membingkai tindakan kekerasan sebagai perjuangan suci yang sah. Pendekatan CDA memungkinkan peneliti untuk membedah bagaimana metafora ini bekerja untuk memobilisasi pengikut, membenarkan tindakan ekstrem, dan menciptakan dikotomi "*kami versus mereka*" yang mempolarisasi masyarakat. Misalnya, analisis terhadap propaganda kelompok seperti ISIS menunjukkan bahwa wacana mereka tidak hanya mengandalkan teks agama, tetapi juga memanipulasi bahasa untuk membangun narasi heroik yang menarik bagi

³⁷Norman Fairclough., *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*. London: Longman, 1995, hal.11.

³⁸Usrin Malikha, "Analisis Wacana Kritis Terhadap Representasi Kekuasaan Dalam Berita Politik Tentang Pemilu.," *Jurnal Tinta* Vol. 5, No. 1 Tahun 2023, hal.139-147.

³⁹Wahiduddin, "Analisis Wacana Kritis Terhadap Representasi Islam Dalam Media Digital Indonesia," *Jurnal Komunikasi Islam* Vol. 10, No. 1 Tahun 2020, hal.45-47.

⁴⁰Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language* London: Longman, 1995, hal.8-10.

individu yang rentan terhadap radikalisisasi. Dengan memeriksa struktur wacana, seperti penggunaan hiperbola, polarisasi, dan pengulangan frasa emosional, CDA mengungkap bagaimana ideologi kekerasan direproduksi dan diperkuat melalui bahasa, sehingga memengaruhi persepsi dan perilaku audiens.⁴¹

Salah satu pendekatan utama dalam CDA, yaitu model Norman Fairclough, telah banyak digunakan untuk mengkritik wacana politik-agama, terutama dalam menganalisis pidato-pidato pemimpin radikal. Model Fairclough menekankan tiga dimensi analisis wacana: teks, praktik wacana, dan konteks sosial. Dalam analisis pidato pemimpin radikal, seperti pemimpin kelompok ekstremis, model ini membantu mengidentifikasi bagaimana bahasa digunakan untuk membangun identitas "musuh" yang monolitik, seperti "Barat," "kafir," atau "rezim sekuler." Pemimpin radikal sering kali memanfaatkan retorika yang emosional dan provokatif untuk memperkuat solidaritas di antara pengikut mereka sambil mendemonisasi pihak lain. Misalnya, analisis terhadap pidato-pidato pemimpin seperti Osama bin Laden menunjukkan penggunaan bahasa yang sengaja mempolarisasi untuk menciptakan narasi *perang suci* yang sederhana namun kuat. Pendekatan Fairclough memungkinkan peneliti untuk tidak hanya memeriksa isi teks, tetapi juga bagaimana teks tersebut diproduksi, disebarkan, dan diterima dalam konteks sosial-politik yang lebih luas, seperti ketegangan geopolitik atau marginalisasi sosial.⁴²

Penerapan CDA pada teks Al-Qur'an menimbulkan tantangan yang lebih kompleks, karena melibatkan sensitivitas teologis dan hermeneutik. Dalam konteks ini, CDA digunakan untuk memeriksa bagaimana interpretasi radikal terhadap ayat-ayat Al-Qur'an mengubah makna teks untuk mendukung hegemoni ideologis tertentu. Sebagai contoh, kelompok radikal sering kali mengutip ayat-ayat seperti Surah At-Taubah/9:5 atau /9:29 secara selektif, mengabaikan asbâbun an-nuzûl (sebab turunnya ayat) dan konteks historis yang membatasi penerapannya. Dengan menggunakan CDA, peneliti dapat mengungkap bagaimana interpretasi ini memanipulasi makna teks untuk membenarkan kekerasan atau memperkuat otoritas ideologis kelompok tertentu. Sebaliknya, CDA juga dapat digunakan untuk menyoroti ayat-ayat yang menekankan perdamaian, seperti Surat Al-Mumtahanah/60:8, yang mendorong hubungan yang adil dan penuh kasih sayang dengan non-Muslim yang tidak memusuhi Islam. Dengan demikian, CDA membantu mengungkap kontradiksi antara interpretasi radikal dan ajaran Al-Qur'an

⁴¹Rainer Hülse and Alexander Spencer, "The Metaphor of Terror: Terrorism Studies and the Constructivist Turn," *Security Dialogue* Vol. 39, No. 6 Tahun 2008, hal.571-592.

⁴²Inaya Rahmani, *Wacana Radikalisme Di Media Sosial: Analisis Kritis Atas Narasi Kelompok Ekstremis*, Jakarta: Prenada Media, 2021, hal.45-60.

yang lebih holistik, yang menekankan keseimbangan antara keadilan, kasih sayang, dan koeksistensi.⁴³

Relevansi pendekatan ini dalam penelitian tentang radikalisme tidak dapat dilebih-lebihkan. Dengan membongkar wacana radikal, CDA memungkinkan peneliti untuk memahami bagaimana bahasa digunakan untuk membentuk ideologi yang memicu konflik dan polarisasi. Lebih jauh lagi, CDA menawarkan wawasan tentang bagaimana wacana radikal dapat ditantang melalui pendekatan hermeneutik yang lebih inklusif dan kontekstual terhadap teks keagamaan. Dalam konteks penelitian ini, CDA menjadi alat penting untuk menganalisis bagaimana wacana jihadis memanipulasi teks suci untuk mendukung agenda kekerasan, sekaligus menawarkan landasan untuk mengembangkan narasi tandingan yang mempromosikan perdamaian dan dialog antaragama. Dengan demikian, CDA tidak hanya berfungsi sebagai alat kritik, tetapi juga sebagai sarana untuk memahami dan mengatasi akar ideologis radikalisme dalam masyarakat kontemporer.

B. Identifikasi Masalah

Berdasarkan latar belakang yang diuraikan, disertasi ini mengidentifikasi lima masalah utama yang saling berkaitan:

1. Distorsi hermeneutis dalam penafsiran ayat-ayat *jihad*. Kelompok radikal (seperti HTI dan Salafi-Jihadi) melakukan pendekatan penafsiran yang literal dan ahistoris terhadap ayat-ayat jihad kunci pertama, pada Surat Al-Baqarah/2:190-193. Surat Al-Baqarah/2:190 dan Surat Al-Baqarah /2:192-193, kemudian pada Surat At-Taubah/2:5 pada Surat Al-Anfal/8: 39. Penafsiran ini mengabaikan konteks sosio-historis (*asbâbun an-nuzûl*), metodologi tafsir yang mapan, serta dimensi etika dan moralitas Islam, sehingga menghasilkan pemahaman yang tekstualis dan sempit.
2. Instrumentalisasi ideologi untuk legitimasi politik dan kekerasan. Penafsiran yang distorted tersebut tidak berhenti pada ranah teologis, tetapi difungsikan sebagai alat ideologis untuk melegitimasi aksi kekerasan dan memobilisasi dukungan bagi agenda politik transnasional, seperti penolakan terhadap negara bangsa, pluralisme, dan nilai-nilai demokrasi.
3. Dampak sosio-politik yang multidimensi dan merusak. Wacana tafsir radikal telah menimbulkan konsekuensi yang luas dan destruktif, termasuk eskalasi aksi terorisme domestik dan global, meningkatnya *islamofobia*, polarisasi masyarakat, instabilitas politik, serta ancaman terhadap harmoni sosial dan kohesi nasional dalam masyarakat multikultural seperti Indonesia.

⁴³Ali Unal, *The Qur'an with Annotated Interpretation in Modern English*, Somerset: Tughra Books, 2006, hal.5-29.

4. Hegemoni wacana dan kurangnya literasi kritis. Terdapat kesenjangan antara narasi holistik dari ulama otoritatif (klasik dan kontemporer) dengan narasi radikal yang agresif menyebar melalui media digital. Kurangnya pendekatan kritis dan literasi media menyebabkan dominasi wacana "kami versus mereka" (*we-group vs they-group*) yang mempolarisasi publik dan menjangkau kelompok rentan.
5. Peran bahasa sebagai alat kuasa dalam konstruksi wacana radikal. Bahasa dalam teks-teks tafsir radikal tidak hanya sebagai medium informasi, tetapi berfungsi sebagai alat manipulasi dan kekuasaan (*power discourse*) untuk membentuk realitas, membangun identitas eksklusif, dan pada akhirnya merekrut pengikut baru, yang memerlukan analisis mendalam untuk diungkap dan dinegasikan.

C. Batasan Masalah

Agar penelitian ini tetap fokus, mendalam, dan dapat dipertanggungjawabkan secara akademik, ruang lingkup kajian dibatasi pada beberapa aspek berikut.

Pertama, penelitian ini hanya membahas penafsiran ayat-ayat jihad dalam Al-Qur'an, dengan objek kajian terbatas pada Surat al-Baqarah/2: 190–193, Surat at-Taubah/9: 5, dan Surat al-Anfâl/8: 39. Penafsiran ayat-ayat tersebut difokuskan pada literatur resmi dan representatif dari kelompok ideologis radikal, khususnya Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) melalui penafsiran Rokhmat S. Labib yang banyak beredar di media sosial sebagai studi kasus, serta berbagai literatur yang merepresentasikan pandangan Salafi-Jihadi. Sebagai pembanding, penafsiran moderat dibatasi pada karya dan dokumen ulama yang berpijak pada ideologi wasathiyah, meliputi kitab tafsir maudhu'i dan tahlili karya ulama moderat, serta fatwa lembaga keagamaan otoritatif seperti *Dâr al-Iftâ' al-Mishriyyah*, *Râbithah al-‘Âlam al-Islâmî*, dan Majelis Ulama Indonesia (MUI).

Kedua, penelitian ini menggunakan kerangka Analisis Wacana Kritis Norman Fairclough secara konsisten sebagai pendekatan utama. Analisis dilakukan melalui tiga dimensi, yaitu analisis teks pada tingkat mikro untuk mengkaji aspek kebahasaan seperti kosakata, struktur gramatikal, kohesi, dan koherensi; analisis praktik wacana pada tingkat meso untuk menelusuri proses produksi, distribusi, dan konsumsi teks penafsiran; serta analisis praktik sosiokultural pada tingkat makro untuk menjelaskan keterkaitan wacana dengan ideologi, relasi kuasa, dan konteks sosial-politik. Pendekatan wacana lain hanya digunakan secara terbatas sebagai pembanding dan tidak menjadi fokus utama analisis.

Ketiga, penelitian ini dibatasi pada konteks sosio-kultural dan politik Indonesia, terutama terkait dengan tantangan wacana radikal terhadap nilai-nilai Pancasila dan kerukunan beragama, serta pentingnya narasi moderat

berbasis *wasathiyah* dalam memperkuat harmoni sosial. Rujukan historis mengenai jihad dibatasi pada periode sejak masa Nabi hingga era modern pasca-Perang Dunia II, sejauh relevan dengan perkembangan konsep jihad, tanpa membahas dinamika global kontemporer secara mendalam, kecuali sebagai perbandingan singkat.

Keempat, sumber data penelitian ini sepenuhnya bersifat kepustakaan (*library research*). Data diperoleh dari teks-teks primer berupa kitab tafsir, buku, dan artikel yang merepresentasikan penafsiran kelompok radikal (HTI dan Salafi-Jihadi) serta literatur tafsir moderat, termasuk tafsir tematik, tafsir analitis, dan dokumen fatwa lembaga otoritatif. Selain itu, penelitian ini menggunakan teks Al-Qur'an beserta terjemahannya serta literatur sekunder yang berkaitan dengan Analisis Wacana Kritis Norman Fairclough. Penelitian ini tidak melibatkan data empiris lapangan seperti wawancara, observasi, maupun survei.

D. Rumusan Masalah

Dengan merujuk pada judul *Analisis Wacana Kritis terhadap Penafsiran Ideologi Radikal dalam Ayat Jihad*, rumusan masalah mayor ini dikembangkan menjadi: Bagaimana Analisis Wacana Kritis Norman Fairclough dapat digunakan untuk mengungkap dan mengkritik ideologi radikal dalam penafsiran ayat-ayat jihad oleh kelompok seperti Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) dan Salafi-Jihadi, serta sejauh mana pendekatan ini mampu merekonstruksi narasi tandingan yang moderat berdasarkan prinsip *wasathiyah*?

Rumusan Masalah Minor:

1. Bagaimana konsep, teori, karakteristik, dan metode Analisis Wacana Kritis Norman Fairclough beserta aplikasinya dalam kajian tafsir Al-Qur'an?
2. Bagaimana fenomena penafsiran ideologi radikal terhadap ayat-ayat jihad dikonstruksi melalui tinjauan tekstual, historis, dan studi kasus kelompok ekstremis seperti Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) dan Salafi-Jihadi, serta bagaimana konsep ulama moderat dan ideologi *wasathiyah* beserta metodologi penafsirannya membentuk narasi alternatif terhadap ayat-ayat jihad?
3. Bagaimana analisis pada tingkat teks mengungkap karakteristik linguistik dan perbedaan penafsiran antara kelompok radikal dan moderat, serta bagaimana analisis pada tingkat praktik wacana dan sosiokultural mengungkap produksi, distribusi, konsumsi, relasi kuasa, dan ideologi dalam penafsiran radikal?

E. Tujuan Penelitian

Tujuan penelitian ini dirumuskan sebagai berikut:

1. Menemukan kerangka konseptual, teori, karakteristik, dan metode Analisis Wacana Kritis Norman Fairclough beserta relevansi dan aplikasinya dalam kajian tafsir Al-Qur'an, khususnya untuk membaca penafsiran ayat-ayat jihad.
2. Menemukan pola konstruksi ideologi radikal dalam penafsiran ayat-ayat jihad melalui analisis tekstual, historis, dan studi kasus kelompok Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) dan Salafi-Jihadi, sekaligus mengungkap peran metodologi tafsir ulama moderat dan prinsip *wasathiyah* dalam membangun narasi alternatif.
3. Memformulasi analisis kritis atas karakteristik linguistik penafsiran jihad pada tingkat teks, serta merefleksikan proses produksi, distribusi, konsumsi wacana, relasi kuasa, dan ideologi pada tingkat praktik wacana dan sosiokultural dalam penafsiran ideologi radikal.
4. Menginisiasi rekonstruksi pemahaman jihad yang seimbang, inklusif, dan moderat berbasis prinsip *wasathiyah* sebagai narasi tandingan terhadap penafsiran ideologi radikal, dengan mempertimbangkan dampak sosial, politik, dan budaya dalam konteks masyarakat kontemporer..

F. Manfaat Penelitian

Penelitian ini menghasilkan manfaat sebagai berikut:

1. Pencegahan radikalisme melalui narasi tandingan dengan menyediakan perspektif kritis dan bahan bagi pendidik, tokoh agama, serta organisasi masyarakat Islam untuk mengembangkan materi deradikalisasi yang mempromosikan pemahaman jihad yang otentik, inklusif, dan selaras dengan nilai-nilai Pancasila, guna mencegah penyebaran paham radikal.
2. Peningkatan literasi kritis masyarakat dengan Meningkatkan literasi media dan keagamaan, khususnya di kalangan generasi muda, untuk mengenali dan mengkritisi narasi radikal dalam penafsiran keagamaan yang beredar di media digital, sehingga mengurangi kerentanan terhadap radikalisme.
3. Dukungan kebijakan kontra-terorisme dengan memberikan analisis mendalam sebagai referensi bagi pemerintah dan institusi seperti BNPT dalam merumuskan strategi kontra-terorisme yang mengintegrasikan pendekatan keamanan (*hard approach*) dengan pencerahan ideologis dan keagamaan (*soft approach*).
4. Penguatan harmoni sosial dan kohesi nasional dengan Mendekonstruksi narasi radikal yang anti-pluralisme untuk memperkuat kerukunan antarumat beragama dan kohesi sosial dalam masyarakat multikultural Indonesia, sesuai dengan nilai-nilai kebangsaan dan Pancasila.
5. Pengembangan pendidikan islam moderat dengan menyediakan modul atau referensi untuk pendidikan formal (perguruan tinggi, madrasah) dan non-formal (pesantren, pengajian) guna mengajarkan penafsiran Al-

Qur'an yang wasathiyah, kontekstual, dan mendukung prinsip Islam rahmatan lil 'alamin.

6. Reaktualisasi jihad dan ketahanan ideologi dengan mengembalikan makna jihad yang holistik (spiritual, intelektual, sosial, dan defensif), memperkuat otoritas ulama moderat, dan melindungi citra Islam dari stigmatisasi, sekaligus meneguhkan ketahanan ideologi Pancasila dan Bhinneka Tunggal Ika terhadap ancaman radikalisme.

G. Kerangka Teori

Penelitian ini berpijak pada realitas kontemporer yang ditandai oleh kompleksitas dinamika sosial, politik, dan ideologis, di mana penafsiran terhadap teks-teks keagamaan, khususnya ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan konsep *jihad*, telah menjadi alat bagi kelompok-kelompok radikal untuk memajukan agenda politik transnasional dan membenarkan tindakan kekerasan. Fenomena ini mencerminkan distorsi hermeneutis dan penafsiran yang tidak hanya menyimpang dari esensi ajaran Islam sebagai *rahmatan lil 'alamin*, tetapi juga memicu polarisasi sosial, intoleransi, dan instabilitas, terutama dalam konteks masyarakat multikultural seperti Indonesia. Untuk mengatasi kompleksitas ini, penelitian ini mengadopsi kerangka teori yang kokoh dan multidimensi, berbasis pada Analisis Wacana Kritis (AWK) model Norman Fairclough, yang memungkinkan pembedahan mendalam terhadap hubungan dialektis antara teks, praktik wacana, dan konteks sosiokultural. Pendekatan ini dipilih karena kemampuannya untuk mengungkap bagaimana ideologi radikal tertanam dalam penafsiran ayat-ayat jihad, bagaimana wacana tersebut diproduksi dan disebar, serta implikasinya terhadap harmoni sosial dan nilai-nilai Pancasila.

Konsep *jihad* dalam Islam, yang menjadi fokus penelitian ini, memiliki makna historis dan teologis yang kaya, mencakup dimensi spiritual (*jihad akbar*) dan fisik (*jihad ashgar*).⁴⁴ Dalam tradisi klasik, sebagaimana diartikulasikan oleh ulama seperti *Al-Ghazâli* dan Abu Bakar al-Shiddiq, jihad difahami sebagai upaya menegakkan keadilan dan melawan penindasan, dengan batasan etis yang ketat, seperti larangan menyerang non-kombatan.⁴⁵ Ayat-ayat seperti Surat Al-Baqarah/2:190-193, Surat At-Taubah/9:5 dan Surat Al-Anfal/8:39 yang sering menjadi rujukan, ditafsirkan dalam konteks spesifik seperti perjanjian Hudaibiyah atau ancaman terhadap komunitas Muslim awal di Madinah. Namun, penafsiran radikal modern, seperti yang dipromosikan oleh kelompok seperti Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) atau Salafi-Jihadi, cenderung mengabaikan *asbâbun nuzûl* dan prinsip *maqâshid syariah*, memilih pendekatan literal yang mempersempit jihad

⁴⁴Jasser Auda, *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, London-Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2008. hal.247.

⁴⁵Abû Hamîd Al-Ghazâlî, *Ihya Ulumuddin, Terj. Muhammad Al-Bagir, Mengobati Penyakit Hati: Membentuk Akhlak Mulia*, Bandung: Kharisma, 1994, hal.31.

menjadi perjuangan bersenjata untuk mendirikan khilafah atau melawan sistem non-Islam.⁴⁶

Pendekatan AWK Norman Fairclough menjadi landasan utama untuk menganalisis fenomena ini, karena kerangkanya memungkinkan eksplorasi tiga dimensi wacana secara terintegrasi: teks, praktik wacana, dan praktik sosiokultural. Pada tingkat teks, analisis berfokus pada elemen linguistik seperti pilihan kata, metafora, dan struktur naratif yang digunakan dalam penafsiran radikal, misalnya penggunaan istilah “kafir” atau “musuh Allah” untuk membangun dikotomi polarisasi.⁴⁷ Pada tingkat praktik wacana, penelitian menelusuri bagaimana teks-teks ini diproduksi oleh kelompok radikal, didistribusikan melalui media seperti literatur organisasi atau platform digital (Twitter, Telegram), dan diterima oleh audiens yang rentan terhadap radikalisasi. Pada tingkat praktik sosiokultural, penelitian menghubungkan wacana dengan struktur kekuasaan, ideologi politik, dan konteks sosial Indonesia, yang ditandai oleh multikulturalisme dan nilai-nilai Pancasila. Pendekatan ini memungkinkan pengungkapan bagaimana bahasa berfungsi sebagai alat manipulasi untuk memperkuat hegemoni ideologis dan memobilisasi pengikut, sekaligus menantang narasi damai dalam Islam.⁴⁸

Dampak dari penafsiran radikal ini meluas ke ranah sosial, politik, budaya, dan ekonomi. Secara sosial, wacana radikal memicu konflik antarkelompok, intoleransi, dan islamofobia, sebagaimana terlihat dari dampak serangan teroris seperti Bom Bali 2002. Secara politik, narasi ini memengaruhi kebijakan domestik dan global, seperti “*perang melawan teror*”, yang justru memperburuk ketegangan geopolitik.⁴⁹ Secara budaya, penafsiran radikal merusak citra Islam sebagai agama perdamaian, mengesampingkan tradisi intelektual seperti tasawuf. Selain itu, narasi jihadist sering kali memperkuat ketidaksetaraan gender, dengan memposisikan perempuan sebagai objek subordinasi, bertentangan dengan prinsip kesetaraan dalam Al-Qur’an. Peran media sosial sebagai *echo chamber* mempercepat penyebaran wacana ini, menargetkan pemuda yang terpinggirkan secara sosial-ekonomi, sebagaimana ditunjukkan oleh studi Peter Neumann.

⁴⁶M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian*, Bandung: Mizana, 1992, hal.458-462.

⁴⁷Ahmad Rafiq, “Diskursus Radikalisme dalam Khutbah Jumat: Analisis Wacana Kritis Atas Kontestasi Ideologi Keagamaan di Media Sosial,” *Journal of Qur’an and Hadith Studies* Vol. 9, No. 2 Tahun 2020, hal.182.

⁴⁸Ahmad Aminuddin, “Interpreting Moderate Islam in Indonesian Digital Media: A Critical Discourse Analysis of Islami.Co and IBTimes.Id,” *Journal of Education and Religious Studies* Vol 2, No. 2 Tahun 2024, hal.98-101.

⁴⁹Greg Fealy, *Radical Islam in Indonesia: A Contested Frame*, Canberra: Australian National University, 2016, hal.45.

Dalam konteks Indonesia, wacana ini mengancam kohesi sosial dan nilai-nilai Pancasila, yang menekankan persatuan dan keadilan sosial.⁵⁰

Kerangka teori ini dibatasi pada analisis penafsiran ayat-ayat *jihad* Surat Al-Baqarah/2:190-193, Surat At-Taubah/9:5 dan Surat Al-Anfal/8:39 dalam literatur kelompok radikal seperti HTI dan Salafi-Jihadi. Penelitian menggunakan AWK Fairclough secara eksklusif, dengan teori lain hanya sebagai pembanding sekunder, dan berfokus pada konteks Indonesia tanpa mengeksplorasi kasus global secara mendalam. Sumber data terdiri dari teks penafsiran, ayat Al-Qur'an, dan literatur sekunder, tanpa melibatkan data empiris seperti wawancara. Tujuannya adalah mengkritik ideologi radikal, bukan menyusun tafsir baru, meskipun implikasi untuk narasi tandingan yang inklusif akan disarankan. Dengan demikian, kerangka ini menawarkan pendekatan yang komprehensif untuk memahami bagaimana wacana radikal dibentuk dan bagaimana AWK Fairclough dapat digunakan untuk menghasilkan pemahaman jihad yang selaras dengan nilai-nilai perdamaian dan pluralisme.

Untuk mengkritik penafsiran radikal, kerangka teori ini juga bersandar pada prinsip-prinsip hermeneutika (tafsir) Al-Qur'an yang otoritatif dan telah mapan. Pendekatan ini berfungsi sebagai pisau bedah untuk mengidentifikasi distorsi dan penyimpangan dalam penafsiran kelompok radikal. Prinsip-prinsip kunci yang digunakan adalah:

1. Konsep Kontekstualisasi (*Asbâbun Nuzûl*): Setiap ayat, terutama yang berkaitan dengan perang dan kekerasan, harus dipahami dalam konteks historis-spesifiknya (sebab turunnya ayat). Mengabaikan *asbâbun nuzûl* adalah kesalahan hermeneutis fundamental yang mengarah pada literalisme dan ahistorisisme.
2. Prinsip Holistik (*Ad-Dakhil fi at-Tafsîr*): Sebuah ayat tidak boleh ditafsirkan secara terisolasi. Ia harus dipahami dalam hubungannya dengan ayat lain (*syarah an-nash bi an-nash*) dan dengan prinsip-prinsip universal Al-Qur'an seperti keadilan (*'adl*), kasih sayang (*rahmah*), dan kebijaksanaan (*hikmah*).
3. *Maqâshid as-Syari'ah* (Tujuan-Tujuan Syariat): Penafsiran harus selaras dengan tujuan hukum Islam, yaitu melindungi agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Penafsiran yang mengorbankan nyawa dan stabilitas sosial jelas bertentangan dengan *maqâshid as-syari'ah*.
4. Distingsi Jihad Akbar dan Ashghar: Pemilahan klasik antara perjuangan spiritual melawan hawa nafsu (jihad akbar) dan perjuangan fisik (jihad ashghar) menjadi alat penting untuk mendekonstruksi reduksi makna jihad semata-mata menjadi perang fisik.

⁵⁰Abû al-Wafâ' al-Ghanîmi al-Taftazani, *Madkhal Ilâ Al-Tasawwuf Al-Islâmî, Dar Al-Tsaqafah Li Al-Nasyr Wa Al-Tauzi'*, Kairo: Dar al-Tsaqafah li al-Nasyr wa al-Tauzi, 1979, hal.245.

Dengan membandingkan penafsiran radikal (yang akan dianalisis menggunakan AWK Fairclough) dengan prinsip-prinsip penafsiran kontekstual yang sah ini, penelitian akan mampu secara sistematis mengidentifikasi bukan hanya *bagaimana* distorsi terjadi (level linguistik), tetapi juga mengapa distorsi itu terjadi (level ideologis) dan bagaimana ia menyimpang dari tradisi intelektual Islam yang utama.⁵¹

Konsep ideologi di sini dipahami dalam kerangka Marxian yang dimodifikasi oleh Fairclough, bukan sebagai sekumpulan gagasan abstrak, melainkan sebagai sistem keyakinan dan representasi yang melekat dalam praktik wacana dan berfungsi untuk mempertahankan hubungan kekuasaan yang tidak setara. Ideologi bekerja dengan menyamakan kepentingan partikular sebagai kepentingan universal (hegemoni). Dalam konteks ini, ideologi radikal menyamakan agenda politik transnasionalnya (seperti pendirian khilafah) sebagai "perintah agama" yang universal dan wajib diikuti oleh semua Muslim. AWK Fairclough adalah alat untuk membongkar hegemoni ini dengan menunjukkan bagaimana ia dibangun melalui bahasa.⁵²

Kerangka teori ini secara eksplisit memasukkan konteks Indonesia sebagai latar sosiokultural utama. Nilai-nilai Pancasila, khususnya Ketuhanan Yang Maha Esa, Kemanusiaan yang Adil dan Beradab, Persatuan Indonesia, dan Kerakyatan yang Dipimpin oleh Hikmat Kebijaksanaan dalam Permusyawaratan/Perwakilan, serta realitas masyarakat yang multikultural dan multireligius, berfungsi sebagai kerangka normatif. Wacana tafsir radikal yang bersifat eksklusif, anti-pluralis, dan menolak nation-state dianalisis tidak hanya sebagai penyimpangan teologis, tetapi juga sebagai ancaman terhadap konsensus sosio-politik bangsa Indonesia. Dengan demikian, kritik terhadap wacana radikal juga merupakan upaya untuk memperkuat ketahanan ideologi Pancasila.⁵³

Keempat pilar teori yang saling terintegrasi secara organik dan menjadi acuan dalam proses penelitian ini penulis deskripsikan sebagai berikut:

1. Analisis wacana kritis Fairclough sebagai instrumen pembedah mekanisme ideologis wacana radikal.

Pendekatan Analisis Wacana Kritis (AWK) yang dirumuskan oleh Norman Fairclough menyediakan metodologi yang komprehensif dan terstruktur untuk membedah mekanisme linguistik dan sosiologis yang mendasari wacana tafsir radikal terhadap ayat-ayat jihad, seperti yang terlihat dalam literatur kelompok seperti Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) dan Salafi-

⁵¹M. Munawan, "A Critical Discourse Analysis Dalam Kajian Tafsir Alquran: Studi Tafsir Al Azhar Karya Hamka," *TAJID* Vol 25, No. 2 Tahun 2018, hal.155-170.

⁵²Nuria Reny Hariyati dan Hespri Septiana, *Buku Ajar Membaca Kritis: Radikalisme Dalam Perspektif Analisis Wacana Kritis*, Surabaya: Akademi Farmasi Surabaya, 2020, hal.15.

⁵³Taufani Taufani, "Radikalisme Islam: Sejarah, Karakteristik, dan Dinamika dalam Masyarakat Multikultural di Indonesia," *Jurnal Studi Islam Kontemporer*, Vol 15 Tahun 2020, hal.25.

Jihadi. Dengan kerangka tiga dimensinya—analisis teks, praktik wacana, dan praktik sosiokultural—AWK memungkinkan peneliti untuk mengungkap bagaimana pilihan linguistik, seperti metafora perang atau frasa polarisasi seperti “*kafir*” versus “*mukmin*”, digunakan untuk memanipulasi makna ayat-ayat Al-Qur’an guna mendukung narasi kekerasan dan eksklusivisme. Dimensi teks menganalisis struktur bahasa dan retorika yang membentuk wacana radikal, dimensi praktik wacana meneliti proses produksi dan penyebaran tafsir ini melalui media digital atau literatur resmi kelompok radikal, dan dimensi sosiokultural menghubungkan wacana tersebut dengan dinamika kekuasaan, seperti penolakan terhadap pluralisme dan negara bangsa, sehingga mengungkap bagaimana wacana ini memperkuat hegemoni ideologis yang merusak kohesi sosial.

2. Tafsir kontekstual Al-Qur’an sebagai landasan kritis untuk mengevaluasi penyimpangan teologis.

Pendekatan tafsir kontekstual terhadap Al-Qur’an, yang mengintegrasikan *asbâbun nuzûl* (sebab turunnya ayat), konteks historis, dan prinsip *maqâshid as-syari’ah* (tujuan syariat), menyediakan landasan teologis-normatif yang kokoh untuk mengevaluasi validitas dan mengidentifikasi penyimpangan dalam penafsiran ayat-ayat *jihad*, seperti Surat Al-Baqarah/2:190-193, Surat At-Taubah/9:5 dan Surat Al-Anfal/8:39, yang sering disalahartikan oleh kelompok radikal. Berbeda dengan pendekatan tekstualis-literal yang mengabaikan latar belakang sosio-historis dan nilai-nilai etis Islam, tafsir kontekstual—seperti yang dicontohkan oleh M. Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Misbah—menegaskan bahwa ayat-ayat *jihâd* harus dipahami dalam kerangka rahmatan lil ‘alamin, yang mengutamakan keadilan, kasih sayang, dan perdamaian sebagai inti ajaran Islam. Pendekatan ini memungkinkan kritik yang tajam terhadap penafsiran radikal yang mempersempit *jihad* menjadi panggilan untuk konflik bersenjata, dengan menunjukkan bahwa penyimpangan tersebut tidak hanya bertentangan dengan tradisi hermeneutika Islam yang kaya, tetapi juga merusak esensi Al-Qur’an sebagai pedoman yang relevan untuk konteks multikultural dan kontemporer.

3. Teori Ideologi sebagai kerangka analitis untuk mengungkap motif dan dampak wacana radikal.

Teori ideologi menyediakan kerangka analitis yang mendalam untuk memahami fungsi dan tujuan di balik wacana tafsir radikal yang terdistorsi, khususnya dalam penafsiran ayat-ayat *jihad* oleh kelompok seperti HTI dan Salafi-Jihadi, yang menggunakan teks suci untuk memajukan agenda politik transnasional. Pendekatan ini mengungkap bagaimana penafsiran yang menyimpang dari makna asli Al-Qur’an dimanipulasi untuk melegitimasi tindakan kekerasan, menolak nilai-nilai demokrasi dan pluralisme, serta membangun identitas eksklusif yang memisahkan “kami” (umat Islam yang dianggap “murni”) dari “mereka” (non-Muslim atau Muslim yang dianggap

menyimpang). Dengan menganalisis wacana radikal sebagai manifestasi ideologi yang bertujuan mengkonstruksi realitas sosial dan memperkuat relasi kuasa, teori ini menjelaskan bagaimana kelompok radikal memanfaatkan bahasa untuk memobilisasi pengikut dan menciptakan polarisasi sosial. Lebih jauh, teori ideologi memungkinkan peneliti untuk mengidentifikasi motif di balik distorsi ini, seperti keinginan untuk mendirikan khilafah atau menentang sistem negara bangsa, sehingga memberikan wawasan kritis tentang dampaknya terhadap stabilitas politik dan harmoni sosial di Indonesia.

4. Konteks Indonesia dan Pancasila sebagai norma evaluatif untuk menilai dampak wacana radikal

Konteks sosiokultural Indonesia, yang ditandai oleh kemajemukan budaya dan agama, serta nilai-nilai Pancasila sebagai ideologi nasional, menyediakan latar normatif yang esensial untuk menganalisis dampak dan relevansi wacana tafsir radikal terhadap ayat-ayat jihad, yang sering kali bertentangan dengan prinsip-prinsip kebangsaan. Pancasila, dengan sila-sila seperti Ketuhanan Yang Maha Esa, Kemanusiaan yang Adil dan Beradab, Persatuan Indonesia, dan Kerakyatan yang Dipimpin oleh Hikmat Kebijaksanaan, berfungsi sebagai tolok ukur normatif yang menegaskan pentingnya toleransi, keadilan, dan kebersamaan dalam menjaga kohesi nasional. Penafsiran radikal, yang kerap mempromosikan eksklusivisme, anti-pluralisme, dan penolakan terhadap konsep negara bangsa, dianalisis sebagai ancaman langsung terhadap harmoni sosial dan identitas keindonesiaan. Dengan menempatkan wacana radikal dalam konteks Indonesia, penelitian ini mengungkap kontradiksi antara narasi radikal dan nilai-nilai Pancasila, sekaligus menegaskan urgensi untuk memajukan penafsiran Al-Qur'an yang kontekstual dan inklusif, yang mendukung perdamaian, keadilan sosial, dan koeksistensi dalam masyarakat multikultural Indonesia.

Dengan demikian, kerangka teori ini tidak hanya bersifat deskriptif (menggambarkan apa yang terjadi dalam teks) tetapi juga kritis (mengungkap kepentingan ideologis dibaliknya), normatif (menilai berdasarkan standar teologis dan sosio-politik) dan konstektual (meletakkan analisis pada setting Indonesia yang spesifik). Integrasi ini diharapkan dapat menghasilkan kritik yang substansial, mendalam, dan relevan terhadap ideologi radikal dalam penafsiran ayat-ayat *jihad*.

Tabel 1.1 Kerangka Teori

No.	Pilar Teori	Konsep Utama	Fokus Analisis	Relevansi Untuk Penelitian
1.	Analisis Wacana Kritis (AWK)	Menggunakan kerangka tiga dimensi (teks,	Teks: Pilihan kata, metafora (“kafir”	Mengungkap mekanisme linguistik dan sosiologis yang

No.	Pilar Teori	Konsep Utama	Fokus Analisis	Relevansi Untuk Penelitian
	Fairclough	praktik wacana, praktik sosiokultural) untuk membedakan wacana radikal.	<p>vs. “mukmin”), dan struktur naratif dalam penafsiran radikal.</p> <p>Praktik Wacana Produksi dan distribusi tafsir melalui literatur kelompok radikal dan media digital (Twitter, Telegram).</p> <p>Praktik Sosiokultural: Hubungan wacana dengan kekuasaan, ideologi, dan konteks sosial-politik Indonesia.</p>	digunakan kelompok radikal (HTI, Salafi-Jihadi) untuk memanipulasi makna ayat-ayat jihad, mendukung narasi kekerasan, dan menentang pluralisme, sehingga memperkuat hegemoni ideologis.
2.	Tafsir Kontekstual Al-Qur’an	Penafsiran berbasis <i>asbâbun nuzûl</i> , prinsip holistik, maqasid syariah, dan distingsi jihad akbar/asghar untuk menilai validitas tafsir.	<p>Asbabun Nuzul Konteks historis ayat-ayat jihad (Surat Al-Baqarah/2:190-193, Surat At-Taubah/9:5 dan Surat Al-Anfal/8:39) seperti perjanjian Hudaibiyah.</p> <p>Holistik: Menghubungkan ayat dengan</p>	Memberikan standar teologis-normatif untuk mengkritik penafsiran radikal yang literal dan ahistoris, menegaskan makna jihad yang selaras dengan rahmatan lil ‘alamin, dan menunjukkan penyimpangan dari tradisi tafsir otoritatif (Al-Ghazali, M. Quraish Shihab).

No.	Pilar Teori	Konsep Utama	Fokus Analisis	Relevansi Untuk Penelitian
			<p>prinsip universal Al-Qur'an (keadilan, kasih sayang).</p> <p>Maqasid Syariah: Melindungi agama, jiwa, akal, keturunan, harta.</p> <p>Jihad Akbar/Asghar: Perjuangan spiritual vs. fisik.</p>	
3.	Teori Ideologi	Ideologi sebagai sistem keyakinan yang menyamakan kepentingan politik transnasional (khilafah) sebagai pemerintah agama universal, dianalisis melalui lensa Marxian-Fairclough.	<p>Analisis motif di balik distorsi tafsir untuk legitimasi kekerasan dan penolakan terhadap demokrasi/pluralisme.</p> <p>Pemeriksaan polarisasi "kami vs. mereka" dalam wacana radikal.</p> <p>Hubungan ideologi dengan relasi kuasa dan mobilisasi pengikut.</p>	Mengungkap bagaimana penafsiran radikal digunakan untuk memperkuat hegemoni ideologis, memobilisasi pengikut, dan menciptakan polarisasi sosial, dengan fokus pada agenda politik kelompok radikal yang bertentangan dengan nilai-nilai kebangsaan.
4.	Konteks Indonesia dan Pancasila	Nilai-nilai Pancasila (Ketuhanan,	Analisis kontradiksi antara wacana radikal	Menyoroti ancaman wacana radikal terhadap konsensus

No.	Pilar Teori	Konsep Utama	Fokus Analisis	Relevansi Untuk Penelitian
		Kemanusiaan, Persatuan, Kerakyatan) dan multikulturalisme Indonesia sebagai kerangka normatif untuk mengevaluasi wacana radikal.	(eksklusif, anti-nation-state) dan nilai-nilai Pancasila. Dampak wacana terhadap harmoni sosial, intoleransi, dan kohesi nasional. Relevansi tafsir dengan realitas multikultural Indonesia.	sosio-politik Indonesia, memperkuat pentingnya penafsiran Al-Qur'an yang inklusif dan kontekstual untuk mendukung perdamaian dan ketahanan ideologi Pancasila.

Sumber: Diolah Penulis

H. Tinjauan Pustaka

Kajian pustaka ini bertujuan untuk menggali dan menganalisis penelitian-penelitian terdahulu yang relevan dengan topik disertasi berjudul "Kritik Ideologi Radikal Terhadap Penafsiran Ayat-Ayat Jihad" menggunakan pendekatan Analisis Wacana Kritis (AWK) Norman Fairclough dalam konteks multikultural Indonesia yang berlandaskan nilai-nilai Pancasila. Kajian ini mencakup tinjauan terhadap disertasi, buku, dan artikel jurnal yang diterbitkan sebelum September 2025. Setiap sumber diuraikan dengan menjelaskan nama pengarang, judul, isi utama, relevansi dengan penelitian ini, serta perbedaan signifikan untuk memetakan kontribusi dan celah penelitian. Pendekatan ini memastikan bahwa penelitian ini berpijak pada fondasi akademik yang kokoh, sambil mengidentifikasi kekosongan penelitian, khususnya dalam hal fokus pada dimensi linguistik dan sosiokultural penafsiran radikal terhadap ayat-ayat *jihad* (Surat Al-Baqarah/2:190-193, Surat At-Taubah/9:5 dan Surat Al-Anfal/8:39) oleh kelompok seperti Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) dan Salafi-Jihadi, serta implikasinya terhadap harmoni sosial di Indonesia. Sumber-sumber dipilih berdasarkan relevansinya dengan *distorsi hermeneutis*, *instrumentalisme ideologi*, dampak *sosio-politik*, *hegemoni wacana*, dan peran bahasa sebagai alat kuasa, sesuai dengan identifikasi masalah penelitian.

Penelitian dalam bentuk disertasi memberikan landasan mendalam tentang bagaimana interpretasi radikal terhadap ayat-ayat *jihad* berkembang, bagaimana radikalisme Islam memengaruhi masyarakat, dan bagaimana analisis wacana dapat

digunakan untuk memahami fenomena ini, baik dalam konteks global maupun lokal Indonesia. Namun, sebagian besar disertasi ini kurang menekankan integrasi pendekatan AWK Fairclough dengan nilai-nilai Pancasila sebagai norma evaluatif, yang menjadi fokus utama penelitian ini.

Mohammad Hassan Khalil, dalam disertasinya *The Doctrinal Basis of Islamic Utterances Associated with Domestic Violence*, menganalisis dasar doktrinal dalam teks-teks Islam yang sering disalahgunakan untuk membenarkan kekerasan domestik, termasuk interpretasi ayat-ayat Al-Qur'an yang terkait dengan kekerasan. Khalil menggunakan teori identitas sosial untuk mengeksplorasi bagaimana interpretasi ini memperkuat narasi jihad sebagai perjuangan internal dan eksternal dalam komunitas Muslim. Penelitian ini relevan karena membahas distorsi hermeneutis dalam penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an, yang serupa dengan masalah distorsi ayat-ayat jihad dalam penelitian ini, di mana ideologi radikal memanipulasi teks untuk legitimasi kekerasan. Namun, disertasi Khalil lebih berfokus pada kekerasan domestik dan tidak mengintegrasikan AWK Fairclough atau konteks Indonesia, sedangkan penelitian ini menekankan analisis wacana multidimensional terhadap ayat-ayat jihad spesifik (Surat Al-Baqarah/2:190-193, Surat At-Taubah/9:5 dan Surat Al-Anfal/8:39) dan implikasinya terhadap nilai-nilai Pancasila.⁵⁴

Disertasi Mohammed Amin A. Salih berjudul *The Islamic State: Discursive Articulations of Identity* mengeksplorasi bagaimana kelompok Islamic State (ISIS) membangun identitas diskursif melalui interpretasi radikal ayat-ayat *jihad* untuk mendukung narasi global mereka, dengan fokus pada ancaman *radikalisme* Islam terhadap tatanan hukum demokrasi. Penelitian ini relevan dengan masalah *instrumentalisme* ideologi untuk legitimasi politik, karena membahas bagaimana penafsiran radikal ayat-ayat jihad digunakan untuk agenda transnasional, mirip dengan pendekatan HTI dan Salafi-Jihadi di Indonesia. Namun, disertasi ini tidak secara eksplisit menggunakan AWK Fairclough dan lebih berfokus pada konteks global daripada Indonesia, sedangkan penelitian ini membatasi analisis pada konteks nasional dengan norma Pancasila sebagai tolok ukur.⁵⁵

Khaled Abou El Fadl, dalam disertasinya Moussa yang berjudul *A Discourse Analysis of Muhammad Al-Ghazali's Thought* (2012), menganalisis pemikiran Muhammad Al-Ghazali tentang ayat-ayat *jihad*, menekankan pendekatan kontekstual yang menolak literalisme radikal. Disertasi ini membahas prinsip maqasid syariah dan rahmah (kasih sayang) dalam interpretasi, yang relevan dengan masalah hegemoni wacana dalam penelitian ini, karena membandingkan tafsir tradisional dengan radikal, sehingga membantu mengidentifikasi kesenjangan literasi kritis. Namun, fokusnya pada pemikiran

⁵⁴Mohammad Hassan Khalil, "The Doctrinal Basis of Islamic Utterances Associated with Domestic Violence, PhD Diss., ProQuest", 2018, hal.45-47.

⁵⁵Mohammed Salim A. Salih, "The Islamic State: Discursive Articulations of Identity, PhD Diss", University of Pennsylvania, 2020, hal.110.

klasik tanpa menggunakan AWK Fairclough modern dan tidak menyoroti dampak di Indonesia, berbeda dengan penelitian ini yang menekankan analisis wacana kritis dalam konteks multikultural Indonesia.⁵⁶

Mochamad Irfan Rifa'i, melalui disertasinya *Bias Ideologis Penafsiran Sa'id Hawwâ terhadap Ayat-Ayat Jihâd*, mengkritik bias ideologis dalam penafsiran *Sa'id Hawwâ* terhadap ayat-ayat *Jihâd*, menyoroti distorsi untuk mendukung radikalisme dan menawarkan pendekatan deradikalisasi dalam konteks Indonesia. Penelitian ini sangat relevan dengan rumusan masalah mayor penelitian ini, karena membahas manipulasi ideologi dalam penafsiran *jihâd*, serupa dengan fokus pada HTI. Namun, disertasi ini tidak menggunakan AWK Fairclough, melainkan analisis ideologis umum, dan kurang menekankan dimensi sosiokultural Pancasila, yang menjadi salah satu pilar utama dalam penelitian ini.⁵⁷

Nur Amalina Wafi' Azizah, dalam disertasinya *Pemahaman Jihad Kaum Radikal dalam Pandangan Teori Makkî-Madani*, menganalisis pemahaman *Jihâd* radikal dengan menggunakan teori *Makkî-Madani*, menunjukkan bagaimana kelompok radikal mengabaikan konteks historis ayat-ayat jihad. Penelitian ini relevan dengan masalah distorsi hermeneutis, karena membantu membangun kritik terhadap pendekatan literal kelompok seperti Salafi-Jihadi. Namun, fokusnya pada teori *Makkî-Madani* tanpa integrasi AWK Fairclough dan tidak membahas distribusi wacana melalui media digital di Indonesia, berbeda dengan penelitian ini yang menekankan analisis multidimensional dan media digital.⁵⁸

Alfi Qonita Badi'ati, dalam disertasinya *Santri, Jihad, dan Radikalisme Beragama: Implikasi atas Penafsiran Ayat Jihâd*, mengeksplorasi implikasi penafsiran ayat-ayat *jihâd* di kalangan santri, menyoroti risiko radikalisme beragama di pesantren Indonesia. Penelitian ini relevan dengan dampak sosio-politik multidimensi, karena membahas polarisasi masyarakat dalam konteks Indonesia. Namun, disertasi ini tidak menggunakan kerangka AWK Fairclough, melainkan lebih berfokus pada implikasi edukatif, sedangkan penelitian ini menekankan kritik ideologi melalui analisis wacana kritis.⁵⁹

Jajang Jahroni, melalui disertasinya *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*, melacak perkembangan gerakan Salafi radikal di Indonesia, termasuk penafsiran ayat-ayat jihad untuk agenda politik. Penelitian ini relevan dengan peran bahasa sebagai alat kuasa, karena membahas hegemoni wacana Salafi-Jihadi. Namun, pendekatannya lebih bersifat historis daripada analisis wacana kritis, dan tidak

⁵⁶Mohammed Mousa, *A Discourse Analysis of Muhammad Al-Ghazali's Thought: Between Tradition and Renewal*, Inggris: University Of Axeter, 2012, hal.145.

⁵⁷Mochamad Irfan Rifa'i, "Bias Ideologis Penafsiran *Sa'id Hawwâ* Terhadap Ayat-Ayat Jihad, PhD Diss.," UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2015, hal.200-230.

⁵⁸Nur Amalina Wafi' Azizah, "Pemahaman Jihad Kaum Radikal Dalam Pandangan Teori Makki-Madani, PhD Diss"UIN Sunan Ampel Surabaya, 2023, hal.150-175.

⁵⁹Alfi Qonita Badi'ati, "Santri, Jihad, Dan Radikalisme Beragama: Implikasi Atas Penafsiran Ayat Jihad", UIN Syarif Hidayatullah, 2020, hal.180-200.

mengintegrasikan Pancasila sebagai norma evaluatif, berbeda dengan fokus penelitian ini.⁶⁰

M. Zaki Mubarak, dalam disertasinya *Genealogi Islam Radikal di Indonesia* (2008), menelusuri genealogi radikalisme Islam di Indonesia, termasuk distorsi ayat-ayat *jihad* untuk mendukung ideologi transnasional. Penelitian ini relevan dengan identifikasi motif ideologi, mirip dengan agenda HTI dalam penelitian ini. Namun, fokusnya pada genealogi tanpa menggunakan AWK multidimensional, berbeda dengan pendekatan wacana kritis yang digunakan dalam penelitian ini.⁶¹

Mohammad Hassan Khalil, dalam bukunya *Jihad, Radicalism, and the New Atheism*, membahas konsep *jihad* dalam konteks radikalisme modern, membandingkannya dengan ateisme baru, dan menganalisis bagaimana interpretasi radikal ayat-ayat Al-Qur'an memicu kekerasan. Buku ini relevan dengan masalah distorsi hermeneutis, karena membahas penyimpangan teologis dalam penafsiran *jihad*, serupa dengan fokus penelitian ini. Namun, buku ini memiliki fokus global tanpa mengintegrasikan nilai-nilai Pancasila atau AWK Fairclough, sedangkan penelitian ini berfokus pada konteks Indonesia dengan pendekatan wacana kritis.⁶²

Zachary Abuza, dalam bukunya *Militant Islam in Southeast Asia: Crucible of Terror*, membahas militansi Islam di Asia Tenggara, termasuk interpretasi radikal *jihad* di Indonesia. Buku ini relevan dengan masalah instrumentalisme ideologi, karena menyoroti bagaimana penafsiran *jihad* digunakan untuk agenda politik. Namun, fokusnya lebih pada aspek keamanan tanpa menggunakan AWK Fairclough, berbeda dengan pendekatan multidimensional penelitian ini.⁶³

Rik Coolsaet, dalam bukunya *Jihadi Terrorism and the Radicalisation Challenge in Europe*, membahas radikalisasi *jihad* di Eropa dengan pendekatan diskursif. Buku ini relevan dengan peran bahasa sebagai alat kuasa, karena menyoroti bagaimana wacana radikal memengaruhi masyarakat. Namun, konteksnya adalah Eropa, bukan Indonesia, sehingga berbeda dengan fokus penelitian ini pada konteks multikultural Indonesia.⁶⁴

Afadlal, dalam buku *Islam dan Radikalisme di Indonesia*, menganalisis radikalisme di Indonesia dengan kritik terhadap ideologi radikal. Buku ini relevan dengan dampak radikalisme terhadap harmoni sosial, yang menjadi salah satu fokus penelitian ini. Namun, pendekatannya kurang detail dalam analisis linguistik,

⁶⁰Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*, Disertasi Doktoral, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2004, hal.210.

⁶¹M. Zaki Mubarak, *Genealogi Islam Radikal Di Indonesia (PhD Diss.)*, Jakarta: PT. Pustaka LP3ES Indonesia, 2008, hal.300-320.

⁶²Mohammad Hassan Khalil, *Jihad, Radicalism, and the New Atheism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017, hal.223.

⁶³Zachary Abuza, *Militant Islam in Southeast Asia: Crucible of Terror*, Boulder, USA: Lynne Rienner Publishers, 2003, hal.104.

⁶⁴Rik Coolsaet, *Jihadi Terrorism and the Radicalisation Challenge in Europe*, 2nd ed., Ontario: Lakehead University, 2008, hal.221.

berbeda dengan penelitian ini yang menekankan dimensi linguistik melalui AWK Fairclough.⁶⁵

Toshihiko Izutsu, dalam artikel *Semantic Analysis from Toshihiko Izutsu's Perspective on the Verses of Jihad*, menganalisis semantik ayat-ayat *jihad*. Artikel ini relevan dengan aspek linguistik penafsiran *jihad*, yang mendukung analisis teks dalam penelitian ini. Namun, pendekatannya berfokus pada analisis semantik, bukan analisis wacana kritis seperti AWK Fairclough, sehingga berbeda dengan pendekatan penelitian ini.⁶⁶

I. Sistematika Penulisan

Disertasi ini disusun dalam enam bab yang dirancang untuk membangun argumen secara sistematis dan komprehensif, mulai dari pendahuluan hingga penutup. Bab ke satu, berfungsi sebagai fondasi Yang Memperkenalkan Seluruh Penelitian. Di sini, latar belakang masalah diuraikan dengan mendalam, menjelaskan fenomena merebaknya *ekstremisme* berbasis agama yang memanfaatkan penafsiran keliru terhadap konsep *jihad*. Penafsiran yang radikal dan tekstualis terhadap ayat-ayat Al-Qur'an, khususnya yang berkaitan dengan *jihad*, telah menimbulkan distorsi signifikan terhadap esensi Islam yang *rahmatan lil 'alamin*. Distorsi ini tidak hanya bertentangan dengan ajaran historis dan teologis yang otentik, tetapi juga memicu dampak negatif yang luas, seperti ketegangan sosial, konflik antar kelompok, dan eskalasi aksi terorisme global. Penelitian ini secara khusus mengkritik penafsiran yang dilakukan oleh kelompok-kelompok seperti Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) dan Salafi-Jihadi, yang sering mengabaikan konteks historis (*asbabun nuzul*) dan prinsip-prinsip hermeneutika yang mapan. Melalui pendekatan Analisis Wacana Kritis (AWK) model Norman Fairclough, penelitian ini bertujuan membongkar manipulasi ideologis di balik penafsiran tersebut serta implikasinya terhadap harmoni sosial di Indonesia yang multikultural dan berlandaskan Pancasila. Bab ini juga merumuskan masalah utama dan tujuan penelitian, serta memaparkan manfaat yang diharapkan baik secara akademis maupun praktis.

Pada Bab kedua, Analisis Wacana Kritis Norman Fairclough, menjadi fondasi teoretis dengan elaborasi epistemologis mendalam tentang AWK sebagai disiplin yang mengkaji bahasa sebagai medium kekuasaan dan pembentuk realitas sosial. Bab ini menguraikan karakteristik AWK yang kritis, *interdisipliner*, dan berorientasi pada perubahan sosial, membedakannya dari analisis wacana konvensional. Inti bab ini terletak pada model tiga dimensi Fairclough:

1. Analisis Teks

⁶⁵Afadlal, *Islam Dan Radikalisme Di Indonesia* Jakarta: LIPI, 2005, hal.132.

⁶⁶Abdullah Nasih Ulwan dan Kharis Nugroho, ““Semantic Analysis from Toshihiko Izutsu’s Perspective on the Verses of Jihad,”” in *Proceedings UMS*, 2024, hal.321.

Meneliti struktur linguistik seperti kosakata, tata Bahasa, dan kohesi-koherensi.

2. Praktik Wacana

Menganalisis proses produksi, distribusi, dan konsumsi teks; serta

3. Praktik Sosiokultural

Menghubungkan wacana dengan ideologi, kekuasaan, dan konteks situasional hingga sosial yang lebih luas. Aplikasi model ini dalam kajian tafsir Al-Qur'an dijustifikasi sebagai inovasi metodologis, menjembatani teori linguistik Barat dengan metodologi penafsiran Islam.

Bab ketiga, menjelaskan Fenomena Penafsiran Ideologi Radikal Dalam Ayat Jihad, menggali akar dan manifestasi penafsiran ekstremis melalui dekonstruksi konseptual terhadap ideologi radikal dan *jihad* dalam Al-Qur'an, yang kerap disalahartikan sebagai panggilan kekerasan. Ayat-ayat jihad dianalisis secara tekstual dan kontekstual melalui *asbâbun nuzûl* untuk mengungkap makna aslinya. Sejarah penafsiran jihad ditelusuri secara genealogis dari era klasik hingga kontemporer, menunjukkan evolusi dan percabangan pemikiran. Fokus analisis diarahkan pada studi kasus literatur ekstremis, seperti Tafsir Al-Wa'ie karya Rokhmat S. Labib (HTI) dan doktrin Salafi-Jihadi, untuk mengidentifikasi pola distorsi metodologis dan ideologis. Bab ini mengkritisi dampaknya terhadap stabilitas sosial, sekaligus berkontribusi pada pencegahan radikalisme, mencerminkan semangat dalam mempromosikan pemahaman Al-Qur'an yang autentik dan damai.

Bab keempat, berisi mengenai Literatur Dan Konsep Penafsiran Ideologi Ulama Moderat Terhadap Ayat Jihad, menyusun narasi tandingan berbasis *wasathiyah* sebagai antitesis radikalisme. Bab ini mendefinisikan ulama moderat dan ideologi *wasathiyah* berdasarkan Surat Al-Baqarah/2:143.

Dengan kriteria seperti *tawassuth*, *i'tidâl*, *tasâmuh*, *syûra*, *ishlâh*, *qudwah*, dan *muwâthanah*. Landasan epistemologisnya mencakup aqidah *Ahlussunnah wa al-Jamâ'ah*, *maqâshid as-syarî'ah*, *dharûriyât al-khams*, dan prinsip *al-muwâzanah* antara teks dan konteks.

Pemetaan literatur tafsir moderat meliputi kitab tafsir *maudhû'i*, *tahlîlî*, dan fatwa otoritatif dari lembaga seperti MUI, *Dâr al-Iftâ Al-Mishriyyah*, dan *Râbithah Al-Âlam Al-Islâmî*. Metodologi penafsiran moderat diuraikan melalui pendekatan *maqâshidî*, kontekstual-historis, *nasikh-mansukh*, dan integrasi tekstual-kontekstual. Bab ini juga mengulas kritik dari kelompok radikal, tantangan menyaingi narasi emosional mereka di media digital, serta proyeksi relevansi narasi moderat bagi Indonesia, menegaskan komitmen dalam membangun Islam rahmatan lil alamin.

Bab kelima, Analisis Ayat *Jihad* Melalui Analisis Wacana Kritis Norman Fairclough, menjadi alat analisis dengan menerapkan model tiga dimensi Fairclough untuk membandingkan wacana radikal dan moderat. Pada tingkat teks, karakteristik linguistik seperti diksi, struktur gramatika, dan argumen dianalisis untuk mengungkap pembentukan ideologi. Pada tingkat praktik wacana, proses produksi, distribusi melalui media digital, dan konsumsi teks dieksplorasi untuk memahami mekanisme penyebaran. Pada tingkat praktik sosiokultural, bab ini merefleksikan ideologi, relasi kuasa, dan kaitannya dengan politik identitas Indonesia, menjadikan analisis ini diagnostik sekaligus transformatif. Pendekatan ini mengintegrasikan analisis kritis dengan nilai-nilai Al-Qur'an, menjadikan kajian ini model penelitian interdisipliner di bidang tafsir.

Bab keenam, Penutup, Menyajikan Kristalisasi Intelektual melalui kesimpulan yang menjawab rumusan masalah secara mendalam, menyoroti perbedaan ideologis dan dinamika kuasa antara penafsiran radikal dan moderat. Implikasi teoretis menekankan kontribusi metodologi integratif antara *ulûm* Al-Qur'an dan ilmu sosial kritis, sedangkan implikasi praktis menawarkan rekomendasi kebijakan untuk pendidikan keagamaan, deradikalisasi, dan penguatan narasi moderat. Rekomendasi untuk kajian lanjutan membuka peluang riset masa depan, menegaskan peran penelitian dalam membangun masyarakat inklusif dan harmonis. Bab ini menutup disertasi dengan menegaskan urgensi penafsiran kontekstual dalam era kontemporer.

BAB II

ANALISIS WACANA KRITIS NORMAN FAIRCLOUGH

A. Pengertian Analisis Wacana Kritis

1. Sejarah Munculnya Analisis Wacana Kritis

Analisis Wacana Kritis dalam respons perkembangan ilmu pengetahuan, terutama pada gagasan M.A.K. Halliday tentang bahasa dalam penggunaannya. Bahasa sebagai fenomena sosial menyampaikan ideasional penggunaannya. Untuk respons kritis, para pemikir Analisis Wacana Kritis, seperti van Dijk, Norman Fairclough, Gunter Kress, Roger Fowler memanfaatkan pemikiran kritis Michel Foucault, Linguistik Marxist, dan teori politik sehingga dikembangkan Analisis Wacana Kritis seperti yang ada dewasa ini. Pemikiran bahwa LFS (*Systemic Functional Linguistic*) memiliki hubungan erat dengan kelahiran Analisis Wacana Kritis dapat dicermati dalam buku *Systemic Functional Linguistic and Critical Discourse Analysis Studies in Social Change* yang disusun oleh Lynne Young dan Claire Harrison pada tahun 2004.¹

Analisis wacana kritis bermula dari kata wacana, dimana wacana ialah salah satu kajian dalam ilmu linguistik yakni bagian dari kajian dari pragmatik yang memiliki kedudukan lebih luas dari klausa dan kalimat, serta mencakup suatu gagasan dan konsep suatu teks. Wacana (*discourse*) dalam bahasa Inggris disebut diartikan sebagai ungkapan dalam suatu interaksi komunikasi. Istilah “wacana” sering dioposisikan dengan kata

¹Lynne Young dan Claire Harrison (eds.), *Systemic Functional Linguistics and Critical Discourse Analysis: Studies in Social Change*, London: Equinox, 2004, hal.200.

atau istilah “*bahasa*” yang banyak digunakan dalam bidang hermeneutika. Sama halnya dengan oposisi *Saussure* (W: 1913) yang terkenal, yakni *langue* dan *parole*. Istilah “*bahasa*” senada dengan *langue*, sedangkan istilah “*wacana*” senada dengan *parole*. Dengan demikian, *wacana* dapat dimaknai penggunaan dalam konteks tertentu. Dan juga kata atau istilah “*wacana*” juga sering dioposisikan dan atau disandingkan dengan istilah “*teks*”. Istilah *wacana* juga telah banyak ditemukan dan diartikan oleh beberapa para dengan berbagai pendapat dan tanggapan, di antaranya sebagai berikut: Menurut *Geoffrey Leech* (Lahir:1936) dan *Michael Short* (Lahir:1936), *wacana* dapat dipahami sebagai bentuk komunikasi linguistik yang melibatkan transaksi antara pembicara dan pendengar, di mana interaksi interpersonal ini dibentuk oleh tujuan sosialnya. Sementara itu, *teks* hanyalah pesan yang dikodekan dalam medium pendengaran atau visual. Pendapat ini menekankan bahwa *wacana* bukan sekadar kata-kata, melainkan proses dinamis yang dipengaruhi oleh konteks sosial.² Di sisi lain, *Robert de Beaugrande*(W:2008) dan *Wolfgang Dressler* (W:2022) menyoroti bahwa istilah “*wacana*” dan “*teks*” sering kali digunakan secara bergantian dalam studi ilmiah, baik dengan perlakuan yang sama maupun berbeda. Namun, dalam bahasa Jerman, keduanya disatukan di bawah istilah “*Linguistika Teks*,” yang menunjukkan adanya kesamaan konseptual di berbagai bahasa.³ *Gunther Kress* (lahir:1940) menambahkan bahwa dalam analisis *wacana*, “*teks*” dan “*wacana*” kerap dipakai secara silih berganti tanpa pembedaan yang tegas, yang bisa membingungkan tapi mencerminkan fleksibilitas penggunaannya.⁴

Michel Foucault (W:1984) mendefinisikan *wacana* sebagai rangkaian ujaran yang koheren dalam komunikasi yang terstruktur dan sistematis, mengandung ide, konsep, atau dampak yang terbentuk dalam konteks tertentu. Setiap komunikasi, menurutnya, merupakan bagian dari *wacana* karena melibatkan penyampai pesan, penerima, dan makna yang utuh.⁵ Sementara itu, akar kata “*wacana*” atau “*discourse*” dalam bahasa Latin berasal dari “*discurrere*,” yang berarti “*berlari ke sana kemari*,” seperti yang disebutkan oleh *Thomas Aquinas* (W:1274). Istilah ini pertama kali muncul dalam filsafat dan merujuk pada penalaran intelektual, pengenalan melalui konsep, serta pemikiran berbasis konsep,

²Sara Mills, *Discourse*, London: Routledge, 1997, hal.24.

³R. de dan W. Dressler Beaugrande, *Introduction to Text Linguistics*, London: Longman, 1981, hal. 171.

⁴George Kress, *Ideological Structures in Discourse*, New York: Longman, 1985, hal.98.

⁵Michael Foucault, *The Archeology of Knowledge and The Discourse on Language*, London: Tavistock Publication, 1972, hal.48-49.

sebagaimana dikutip oleh *Vass* dalam karya *Titscher* dan rekan-rekannya.⁶ *Harimurti Kridalaksana* (W:2021) melihat wacana dari sudut kelengkapannya sebagai unit bahasa yang paling lengkap, mewujudkan penggunaan bahasa secara utuh.⁷

Deborah Schiffrin (Lahir:1941) menggambarkan analisis wacana sebagai sub-disiplin linguistik yang luas dan ambigu, tapi semakin penting karena mampu mengungkap wawasan tentang masyarakat, budaya, bahasa, dan pikiran.⁸ *James Paul Gee* (Lahir:1948) membedakan antara "*Discourse*" dengan huruf kapital, yang merujuk pada cara bahasa digunakan untuk membentuk aktivitas dan identitas dalam konteksnya, dan "*discourse*" dengan huruf kecil, yang lebih sederhana sebagai penggunaan bahasa yang terintegrasi dengan elemen non-bahasa.⁹ *Gillian Brown* (W:2017) dan *George Yule* (W:2023) melihat wacana sebagai perspektif fungsional terhadap bahasa, dipengaruhi oleh fokus pada parole (penggunaan bahasa) daripada langue (struktur bahasa).¹⁰

Kemudian tidak hanya terfokus pada definisi atau istilah dari wacana, istilah wacana kemudian berkembang menjadi analisis wacana yang mendapat pengertian dari beberapa para ahli seperti berikut: ¹¹ *Slembrouck* (Lahir:1960) mengartikan Analisis wacana ialah suatu analisis unit linguistik dalam suatu tindak komunikasi terhadap penggunaan bahasa lisan maupun tulis yang melibatkan penyampai pesan (penutur atau penulis) dengan penerima pesan (pendengar atau pembaca).¹² *Wills Edmonson* menjelaskan terdapat perbedaan antara wacana dan teks. Wacana ialah suatu peristiwa yang terstruktur yang dimanifestasikan dalam perilaku *linguistic* (atau yang lainnya). Sementara teks merupakan suatu urutan ekspresi-ekspresi *linguistic* yang terstruktur yang membentuk suatu keseluruhan yang padu atau uniter.¹³ *Michael Stubbs* menjelaskan Analisis wacana ialah suatu kajian dalam organisasi bahasa di atas kalimat atau klausa. Sehingga, analisis

⁶Stefan, *et.al.*, *Titscher, Method of Text and Discourse Analysis (Terj. Oleh Bryan Jenner)* London: SAGE Publications, 2000, hal.25.

⁷Harimurti Kridalaksana, *Kamus Linguistik*, Jakarta: PT. Gramedia, 1984, hal.98.

⁸Deborah Schiffrin, *Discourse Markers*, Cambridge: Cambridge University Press., 1987, hal.1.

⁹James Paul Gee, *An Introduction to Discourse Analysis: Theory and Method (Edisi Ke-2)*, London: Roulage, 2005, hal.79.

¹⁰Gillian dan George Yule Brown, *Discourse Analysis*, Cambridge: Cambridge University Press., 1983, hal.197.

¹¹Rohana dan Syamsudin, *Analisis Wacana*, Makassar: UNM Press, 2015, hal.87.

¹²Slembrouck, *What Is Meant By Discourse Analysis*, Belgium: Ghent University, 2009, hal.1.

¹³Wills Edmonson, *The University of Chicago Press*, London: Longman, 1981, hal. 4.

wacana mengkaji unit-unit linguistik yang lebih luas, seperti pertukaran dalam percakapan atau teks-teks tertulis.¹⁴

James Deese (W:1979) berpendapat bahwa wacana ialah sebagai suatu perangkat proposisi yang saling berhubungan untuk menghasilkan suatu rasa kepaduan atau rasa kohesi bagi penyimak atau pembaca yang tertuang dalam buku yang berjudul *Thought into Speech: the Psychology of a Language* mendefinisikan. Kohesi harus muncul dari isi wacana.¹⁵ Jack C. Richards (Lahir:1938) dan rekan-rekannya wacana ialah contoh umum bagi contoh penggunaan suatu bahasa, yaitu bahasa yang diproduksi sebagai hasil dari suatu tindak komunikasi.¹⁶ Fairclough wacana merupakan pemakaian bahasa yang tampak sebagai sebuah bentuk praktik sosial, dan analisis wacana adalah analisis ialah teks yang bekerja/berfungsi dalam praktik sosial.¹⁷ Michael McCarthy (Lahir:1947) menjelaskan bahwa analisis wacana ialah sesuatu yang berkaitan dengan studi tentang hubungan antara bahasa dan konteks dalam pemakaian bahasa yang juga mempelajari bahasa dalam pemakaian semua jenis teks tertulis maupun data lisan mulai dari percakapan sampai bentuk percakapan yang sangat melembaga.¹⁸ Deborah Schiffrin menyoroti analisis wacana sebagai suatu kajian organisasi bahasa yang lebih luas dari kajian kalimat yang terbagi dalam tiga kelompok besar.¹⁹

Seiring berkembangnya zaman analisis wacana juga semakin berkembang pula menjadi analisis wacana kritis. Secara umum analisis wacana kritis diartikan sebagai upaya untuk menjelaskan suatu teks pada fenomena sosial untuk mengetahui kepentingan yang termuat didalamnya. Beberapa para ahli penting juga turut memberikan pendapat dan pengertiannya mengenai analisis wacana kritis, sebagai berikut:

a. Games Paul Gee

Ahli Analisis Wacana Kritis selanjutnya adalah Games Paul Gee. Ia memandang bahasa di dalam penggunaannya adalah sebuah alat. Sebagai sebuah alat, bahasa dalam penggunaannya bukan hanya untuk menyampaikan sesuatu atau melakukan sesuatu, tetapi juga membangun sesuatu (*build things*) di dunia. Seseorang secara terus-menerus dan secara

¹⁴Michael Stubbs, *Discourse Analysis: The Sociolinguistics Analysis of Natural Language* Chicago: The University of Chicago Press, 1983, hal.1.

¹⁵ James Deese, *Thought In to Speech: The Psychology Of A Language*, New Jersey: Prentice Hall, 1984, hal.72.

¹⁶Jack C. et. al Richards, *Longman Dictionary of Applied Linguistics*, London: Longman, 1989, hal.83-84.

¹⁷Norman Fairclough, *Discourse and Social Change*, Cambridge: Polity Press, 1992, hal.87.

¹⁸Mc Carthy & Michael, *Discourse Analysis for Language Teacher*, Cambridge, Cambridge: Cambridge University Press., 1997, hal.5.

¹⁹Deborah Schiffrin, *Approaches to Discourse*, Cambridge: Blackwell, 1994, hal.20-41.

aktif membangun dunianya melalui bahasanya, sistem simbol non-bahasanya, cara berpikirnya, nilai dan keyakinannya.²⁰ Seorang menulis atau berbicara secara pasti menggunakan salah satu dari tujuh bagian realitas. Ketujuh bagian realitas itu diistilahkan *Seven Building Task*. Bagian-bagian *Seven Building Task* tersebut dapat diuraikan sebagai berikut: *pertama*, signifikansnsi dimaknai sebagai sebuah upaya menjadikan segala sesuatu itu penting atau berarti. menggunakan bahasa melalui berbagai cara yang sudah pasti. bahkan tidak penting sama sekali. Penyusunan informasi dapat dilakukan dengan menempatkan informasi utama/bagian yang signifikan (*foregrounded information*) pada klausa utama, dan informasi tidak utama (*backgrounded information*) pada klausa subordinata. *Kedua*, aktivitas digunakan untuk menyatakan aksi/tindakan. Menurut Gee, penggunaan bahasa seseorang untuk menyampaikan aksi atau tindakan, seperti aksi menjanjikan, memotivasi, ataumeningkatkan mengembangkan berbagai hal. Walaupun demikian, manusia sering- kali melakukan berbagai aktivitas dengan menggunakan kata-kata khusus disertai penegasannya (*restructured way*). *Ketiga*, penggunaan bahasa sering digunakan untuk mendapatkan pengakuan identitas atau peran yang pasti dalam kehidupan. Salah satu contoh yang menggambarkan identitas ini adalah percakapan antara dokter dan pasiennya. Teknik komunikasi yang berbeda pada beberapa pasien oleh beberapa dokter dapat memperoleh hasil yang inklusif atau malah sebaliknya. *Keempat*, relasi persahabatan (*relationship*) bahasa memiliki manfaat lainnya ketika digunakan untuk membangun dan menjaga hubungan persahabatan dalam segala hal. Seseorang menggunakan bahasa untuk membangun hubungan persahabatan dengan orang lain, kelompok lain, dan institusi lain. *Kelima*, politik (*politics*) politik yang bukan untuk pemerintahan dan partai. Bahasa digunakan untuk membangun dan juga merusak situasi yang baik. Istilah politik muncul karena situasi sosial yang baik dan ragam pengakuannya sangat bergantung pada kekuasaan seseorang dan statusnya dalam kehidupan masyarakat.²¹

Keenam, koneksi merupakan segala sesuatu dalam kehidupan atau dunia yang saling berhubungan dan relevan satu dengan lainnya melalui beragam cara. Contoh: jika seseorang menyampaikan Malaria membunuh banyak orang di negara-negara miskin, Malaria memiliki hubungan dengan kemiskinan. Akan tetapi, jika seseorang menyampaikan bahwa Malaria membunuh banyak orang lintas negara di belahan dunia, tidak ada hubungannya. Beberapa koneksi itu muncul/ ada sangat bergantung pada perkataan dan perbuatan seseorang itu. *Ketujuh*, sistem tanda dan

²⁰James Paul Gee, *Discourse Analysis: What Makes It Critical*, Madison: University Of Madison, 2004, hal.196-208.

²¹James Paul Gee, *Discourse Analysis...*, hal.214.

pengetahuan (*sign system and knowledge*) bahasa ialah sebagai upaya untuk membangun atau memahami beragam sistem tanda (sistem komunikasi) dan dasar pengetahuan masyarakat yang ada di dunia. Sistem tanda yang berbeda merepresentasikan perbedaan pandangan terhadap pengetahuan dan keyakinan. Seseorang dapat menggunakan bahasa untuk membuat sistem tanda yang pasti dan bentuk pengetahuan dan keyakinan yang baik atau buruk; nyata atau rekayasa (situasi yang dikondisikan). Dengan demikian, seseorang dapat membuat sebuah sistem tanda memiliki prestise (nilai istimewa) atau mengklaim pengetahuan terhadap sistem tanda yang lain. Gee menyatakan bahwa *Sign Systems and Knowledge* secara jelas memiliki hubungan *politics task* dalam mengonstruksi prestise sistem tanda atau cara pandang dunia dalam menciptakan kehidupan masyarakat yang kondusif (*social good*).²²

b. Ruth Wodak

Ruth Wodak adalah seorang yang ahli dalam Analisis Wacana Kritis yang memiliki pemikiran kritis terhadap praktik-praktik sosial. Pemikiran kritis dapat terlihat dan tampak pada isu gender. Selain gender, Wodak menyumbangkan pemikiran pada metode analisis wacana kritis: diagnosis-prognosis yang dapat dilakukan ketika menganalisis wacana. Ruth Wodak memandang Analisis Wacana Kritis sangat bermanfaat bagi keadilan dalam masyarakat. Menurutnya, Analisis Wacana Kritis dapat mengungkap manipulasi, diskriminasi, dan propaganda terselubung yang terjadi dalam masyarakat. Kehidupan yang terbuka dan bertanggung jawab kepada masyarakat secara keseluruhan akan dapat tercipta atas sumbangan Analisis Wacana Kritis ini.²³

c. Gunter Kress

Pemikiran Gunter Kress dalam Analisis Wacana Kritis lebih banyak pada semiotika sosial. Tulisan yang dihasilkan dilabelkan sebagai semiotika kritis atau semiotika sosial. Dalam konteks berkarya, Gunter Kress bertim dengan van Leeuwen. Dengan demikian, pemikiran van Leeuwen mengenai rekonstekstualisasi hanya bagian pemikiran dari semiotika sosial (kritis) yang diperkenalkan dalam Analisis Wacana Kritis. Pada bagian ini, penulis akan menguraikan secara singkat pemikiran Gunter Kress dan van Leeuwen mengenai wacana multimodal. Istilah multimodal dibedakan oleh Gunter Kress & van Leeuwen dengan monomodal.

Monomodal dipandang sebagai satu bahasa yang hanya menyuarakan tentang dirinya saja. Contohnya adalah karya astra novel hanya berupa tulisan saja dan tidak ada ilustrasi gambar atau pertunjukan

²²Deborah Schiffrin, *Approaches to Discourse*, Cambridge...,hal.219.

²³Ruth Wodak dan Michael Meyer (eds.), *Methods of Critical Discourse Analysis*, London: SAGE Publications, 2009, hal.1-33. 2nd ed.

teater yang hanya menampilkan gerakan tubuh sang aktor saja. pada monomodal, kajian-kajian musik, teater, atau sastra dikaji dengan menggunakan metode keilmuannya sendiri, asumsi keilmuannya sendiri. Dalam perspektif multimodal, pemikiran-pemikiran terhadap elemen semiotika menjadi berbeda karena disinkroniasi dari berbagai mode/sarana: misalnya dalam film: musik, durasi, suara, aksi, emosi. Berkaitan dengan makna, Kress dan Van Leeuwen membuat istilah strata.²⁴

Strata meliputi wacana, desain, produksi, dan distribusi. *Pertama*, wacana (*discourse*) dalam sebuah konteks sosial, wacana dikembangkan atau dibuat dalam konteks yang spesifik oleh pengetahuan dan dalamnya terdapat realita. Pengonstruksian wacana secara sosial melalui upaya menanamkan (menirukan) bagian yang menjadi daya tarik aktor sosial dalam konteks tersebut. Dalam wacana perang misalnya, media di sebuah negara tertentu yang terlibat dalam konflik memosisikan negaranya sebagai pihak yang lebih diunggulkan. *Kedua*, desain teradapatisi wacana dan ekspresi. Sebuah desain umumnya memanfaatkan sumber (*resource*) semiotik dan mode-mode semiotika. Desain digunakan untuk merealisasikan wacana pada situasi komunikasi yang sedang dibangun. Penciptaan sebuah desain dalam sebuah media: koran, novel (ilustrasi) sangat bergantung pada pembaca yang disasar. Desain dalam konteks itu melingkupi jenis kertas, warna, mode semiotika yang direncanakan.²⁵

Ketiga, produksi dimaksudkan dengan pengorganisasian ekspresi dan sebagai upaya mengaktualkan atau mewujudkan peristiwa semiotik atau mewujudkan material artikulasi. Keterampilan atau keahlian dipandang menjadi hal yang utama. Produksi novel Saman karya Ayu Utami melibatkan kelompok hutan kayu. Para pemroduksi tersebut ini dipandang dan dianggap sebagai ahli dalam upaya menciptakan wacana mengenai Saman. Pemroduksian ini termasuk orang-orang yang berpengaruh dalam kancah bidang sastra tanah air. *Keempat*, distribusi dimaksudkan sebagai tingkatan penyebaran ekspresi yang ada dalam wacana yang diproduksi. Dalam novel Laskar Pelangi, distribusi tampak pada penyebaran ekspresi Laskar Pelangi melalui produksi tas yang memuat foto aktor Laskar Pelangi, film Laskar Pelangi.²⁶ Distribusi sangat berkaitan dengan desainer, produser, dan pemroduksian. Semua dibuat sesuai konteksnya. Seorang peneliti harus memahami semiotika dan nilai

²⁴Gunter Kress & Theo Van Leeuwen, *Multimodal Discourse: The Modes And Media Of Contemporary Communication*, London: Arnold Publishers, 2001, hal.50.

²⁵Gunter Kress & Theo Van Leeuwen, *Multimodal Discourse...*,hal.61.

²⁶Ruth Wodak dan Michael Meyer (eds.), *Methods of Critical Discourse Analysis...*,hal.35.

dari desaian dan pemroduksian untuk memahami distribusi. Pada sebuah contoh penelitian, Kress & van Leeuwen menganalisis aspek multimodal pada desain sebuah kamar anak-anak bernama Stephanie (teks ini dimuat pada majalah *House Beautiful*). Mereka menganalisis mainannya, desain kamar, bacaan yang ada di kamar itu, dan lain-lain. Mereka memandang Stephanie Bedroom sebagai teks multimodal.²⁷

d. Theo van Leeuwen

Theo van Leeuwen terkenal dengan gagasan rekon- tekstualisasinya dalam Analisis Wacana Kritis. Memandang bahwa gejala atau fakta rekontekstualisasi dalam kegiatan berkomunikasi dipandang sebagai sebuah kegiatan praktik sosial. Istilah rekontekstualisasi dari Bernstein. Bernstein memperkenalkan istilah rekonstektualisasi dalam kaitan dengan praktik dalam pendidikan. Berstein memaparkan bahwa pengetahuan diproduksi secara aktif dalam sebuah sistem pendidikan. Dalam proses rekontekstualisasi, aspek-aspek seperti aktor, peran aktor, identitas aktor, aksi dan perilaku aktor, setting dan waktu yang dibuat oleh aktor berubah atau diekslusi. Dalam hal ini, rekontekstualisasi dilakukan dengan memberikan aspek tambahan untuk mendukung tujuan dan melegitimasi aksi. Theo van Leeuwen memperkenalkan konsep transformasi sebagai sebuah praktik sosial dalam berkomunikasi. Transformasi ini merupakan bagian dari salah satu elemenn rekontekstualisasi.²⁸

Bentuk atau wujud transformasi Menurut van Leeuwen, antara lain substitusi, penghapusan, penyusunan kembali, repetisi, pengulangan aksi, perumusan tujuan, pelegitimasi, pengevaluasian. Substitusi merupakan elemen fundamental dalam transformasi. Para aktor biasanya melakukan substitusi dengan memanfaatkan semiotika dalam melaksanakan praktik sosial. Dengan cara pensubtitusian, informasi yang sesungguhnya (informasi realnya) memiliki makna yang berbeda atau memiliki makna baru. Subtitusi dapat melalui penambahan elemen, misalnya proses penominalan atau niminalisation. Subsitusi ini sangat bergantung pada konteks yang mana akan dimanipulasi atau konteks yang akan direkontekstualisasi (dimanipulasi). Penghilangan bagian-bagian atau deletions juga merupakan cara- cara aktor melakukan sebuah rekontekstualisasi atau pratik sosial.²⁹

e. Eriyanto

Wacana ialah sebagai bentuk praktis sosial yang dapat dianalisis dengan menggunakan analisis wacana kritis untuk dapat mengetahui hubungan antara wacana dan perkembangan sosial budaya dalam domain

²⁷Gunter Kress & Theo Van Leeuwen, *Multimodal Discourse...*,hal.65.

²⁸Gunter Kress & Theo Van Leeuwen, *Multimodal Discourse...*,hal.68.

²⁹Ruth Wodak dan Michael Meyer (eds.), *Methods of Critical Discourse Analysis...*,hal.71.

sosial yang berbeda dalam dimensi linguistik.³⁰

f. Van Dijk

Analisis wacana kritis (AWK) ialah sesuatu yang menitikberatkan kekuatan dan ketidak setaraan yang dibuat pada fenomena sosial. AWK dapat digunakan dalam menganalisis wacana terhadap ilmu lain yang terdapat pada ranah politik, ras, gender, hegemoni, budaya, kelas sosial. Ranah kajian tersebut berpusat pada prinsip analisis wacana kritis yakni: tindakan, konteks, historis, kekuasaan, dan ideologi.

Analisis wacana kritis struktur linguistik oleh Van Dijk³¹ digunakan untuk hal-hal berikut: Melakukan kegiatan estimasi, transformasi, dan mengaburkan analisis realitas, mengatur ide dan perilaku orang lain melakukan penggolongan kepada masyarakat. Untuk merealisasikan tujuan-tujuan tersebut, teks analisis wacana kritis menggunakan unsur kosakata, gramatika, dan struktur tekstual sebagai bahan analisisnya.

Dalam Analisis Wacana Kritis Van Dijk memiliki pandangan yang penting yakni konsep kognisi sosial ideologi. Dalam pemikiran dan pandangan tersebut Van Dijk terdapat hal-hal mengenai ideologi dan cara-cara ideologi membentuk pola pikir sosial dapat dicermati pada bahasan ideology dalam wacana. Kemudian pemikiran penting lain yang dimiliki oleh van sehubungan dengan konteks. Konteks memiliki peran yang sangat fundamental dalam menganalisis bahasa, wacana, dan kognisi sosial. Dijk.³²

Van Dijk menegaskan bahwa konteks harus dimaknai bukan sebagai co-teks atau verbal konteks yang menitikberatkan pada kalimat, tuturan unit per unitnya, tetapi konteks seharusnya didudukkan sebagai aspek situasional dan aspek sosial dalam peristiwa komunikasi. Dalam menganalisis novel Bumi Manusia karya Pramoedya, konteks novel tersebut menjadi bagian utama yang harus diperhatikan, bukan hanya memperhatikan hubungan Minke dengan Anelis, Tuan Mellema dengan Nyai Ontosoroh. Keseluruhan aspek situasi dan aspek situasional novel dengan latar sosial politik ketika Bumi Manusia ketika novel itu ditulis atau diterbitkan harus menjadi perhatian utama peneliti. Jika dicermati konteks situasi novel Bumi Manusia adalah konteks kolonial Belanda ketika masa Hindida Belanda, akan tetapi novel itu dibuat ketika masa Orde Baru. Konteks situasi dan konteks sosial yang menjadi perhatian

³⁰Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media*, Yogyakarta: LKiS, 2009, hal.250.

³¹Teun Adrianus Van Dijk, *Discourse Analysis in Society*, London: Academic Press Inc, 1987, hal.258.

³²Teun Adrianus Van Dijk, *Society and Discourse How Social Context Influence Text and Talk*, New York: Cambridge University Press., 2009, hal.49.

utama adalah hubungan antara situasi-sosial masa Orde Baru dengan Bumi Manusia, termasuk Pramoedya.³³

g. Darma

Analisis wacana kritis ialah dibalik wacana terdapat makna dan perspektif yang diinginkan serta kepentingan yang sedang diperjuangkan.³⁴

h. Santoso

Analisis wacana kritis ialah suatu pisau analisis yang relatif baru dengan paradigma pengetahuan yang timbul dari tradisi teori sosial dan analisis linguistik kritis. Yang sudah semakin melebar dan meluas, yang bermula dari kajian unsur bahasa (kalimat atau klausa) hingga kepada dimensi sosial yang lebih luas.³⁵

i. Norman Fairclough

Analisis wacana kritis merupakan suatu ilmu yang mengkaji tentang upaya kekuatan sosial, pelecehan, dominasi, dan ketimpangan yang direproduksi dan dipertahankan melalui teks yang pembahasannya dihubungkan dengan konteks sosial dan juga politik. Secara simultan wacana harus dilihat sebagai: teks-teks bahasa lisan maupun tulisan, praksis kewacanaan, yaitu produksi teks dan interpretasi teks, raksis sosio-kultural, yakni hal-hal yang berkaitan dengan perubahan-perubahan masyarakat, institusi, kebudayaan yang menentukan bentuk dan makna sebuah wacana, yang kemudian disebut sebagai dimensi wacana. Analisis wacana kritis digunakan untuk menganalisis wacana-wacana kritis, di antaranya politik, ras, gender, kelas sosial, dan hegemoni.³⁶

Dan terdapat beberapa prinsip-prinsip ajaran analisis wacana kritis sebagai berikut: membahas masalah-masalah sosial, mengungkap relasi-relasi kekuasaan adalah diskursif, mengungkap budaya dan masyarakat, bersifat ideologi, bersifat historis, mengemukakan hubungan antara teks dan masyarakat, bersifat interpretatif dan eksplanatori.³⁷

Norman Fairclough merupakan salah satu tokoh utama yang mengembangkan Analisis Wacana Kritis. Berbagai karyanya, seperti buku dan artikel, telah menginspirasi banyak akademisi untuk mengungkap maksud tersembunyi di balik berbagai agenda.³⁸ Ia memperkenalkan

³³Ruth Wodak dan Michael Meyer (eds.), *Methods of Critical Discourse Analysis...*, hal.78.

³⁴Darma Yoce Aliah, *Analisis Wacana Kritis*, Bandung: Yrama Widya, 2013, hal.99.

³⁵Anang Santoso, *Bahasa, Masyarakat Dan Kuasa: Topik-Topik Kritis Dalam Kajian Ilmu Bahasa*, Malang: Universitas Negeri Malang, 2006, hal.82.

³⁶Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language, 2nd ed*, London: Routledge, 2010, hal.169.

³⁷Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis...*, hal.169.

³⁸Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media...*, hal.259.

sembilan ciri utama dalam analisis ini yang bisa digunakan untuk meneliti teks secara mendalam. *Pertama*, ada kontrol interaksional yang berkaitan dengan struktur teks, di mana kita memperhatikan bagaimana giliran bicara diambil, topik dipilih atau diubah, agenda dikendalikan, serta cara interaksi dimulai dan diakhiri. Hal ini bisa menunjukkan hubungan kekuasaan yang terbentuk melalui ucapan. *Kedua*, modalitas melibatkan tata bahasa dan mengukur seberapa kuat suatu pernyataan atau proposisi disampaikan. *Ketiga*, kesantunan terkait dengan kekuasaan, di mana kekuatan terlihat dalam tindakan bicara seperti menjanjikan, memberi tahu, meminta, atau menyarankan, dengan tujuan menghindari rasa malu bagi yang terlibat, dan secara tidak langsung mengungkap hubungan kekuasaan.³⁹

Keempat, *ethos*, mencakup identitas sosial yang tersirat melalui kata-kata dan gerakan tubuh, seperti cara dokter mengatur alat bedah atau mengubah dekorasi ruangan pasien. *Kelima*, Konektivitas dan argumentasi berfokus pada kohesi teks, di mana setiap jenis teks menggunakan klausa yang berbeda untuk menekankan poinnya. *Keenam*, transitivitas dan tema juga berhubungan dengan tata bahasa, di mana transitivitas melihat proses dan elemen dalam klausa, termasuk empat jenis proses seperti relasional, tindakan, peristiwa, dan mental. *Ketujuh*, Makna kata menyoroti kosakata, karena kata yang sama bisa punya arti berbeda, dan perubahan makna ini sering menjadi tanda perjuangan wacana atau pergeseran pola bicara. *Kedelapan*, *Wording* juga tentang kosakata, yaitu variasi cara menyampaikan makna yang sama, misalnya menyebut pencari suaka sebagai "*asylum seeker*" (pencari suaka) atau "*queue jumper*" bahkan "*terroris*". *Kesembilan*, metafora melibatkan kosakata sebagai cara menyampaikan pemikiran, tindakan, keyakinan, dan pengetahuan, yang sering tersembunyi dan menjadi alami dalam budaya atau institusi tertentu.⁴⁰

Istilah Analisis Wacana Kritis (AWK) atau *Critical Discourse Analysis*⁴¹ (CDA) merupakan pengembangan dari tradisi linguistik kritis yang melihat bahasa bukan sekadar sarana komunikasi, melainkan praktik sosial yang sarat kepentingan ideologis. Bahasa, dalam pandangan ini, tidak pernah netral; ia selalu mencerminkan struktur kekuasaan dan nilai-nilai sosial. Dalam kerangka ilmu sosial kontemporer, wacana diartikan sebagai jaringan makna yang membentuk cara manusia memandang realitas. Bahasa tidak hanya menggambarkan dunia, tetapi juga menciptakan dunia sosial.

³⁹Gunter Kress & Theo Van Leeuwen, *Multimodal Discourse...*, hal.9.

⁴⁰Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis...*, hal.10.

⁴¹Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis...*, hal.11.

Oleh karena itu, penelitian terhadap teks tidak cukup berhenti pada analisis kebahasaan, tetapi harus menembus dimensi sosial-politik yang melatarinya. Dalam konteks keislaman, terutama kajian tafsir, konsep wacana menjadi sangat penting. Tafsir bukan hanya hasil pembacaan terhadap teks Al-Qur'an, tetapi juga refleksi kondisi sosial, budaya, dan politik mufassir pada zamannya. Karena itu, analisis wacana kritis memungkinkan peneliti memahami bagaimana ideologi, kekuasaan, dan nilai tertentu bekerja di balik proses penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an, termasuk ayat-ayat jihad.

Menurut Norman Fairclough, Analisis Wacana Kritis adalah *"kajian terhadap cara penggunaan bahasa sebagai praktik sosial yang memiliki efek ideologis dalam pembentukan relasi kekuasaan."* Pendekatan ini menekankan hubungan dialektis antara teks, praktik wacana, dan praktik sosial. Analisis wacana kritis yang dinyatakan oleh Teun A. van Dijk menyatakan bahwa merupakan penelitian yang berfokus pada cara penyalahgunaan kekuasaan sosial, dominasi, dan ketidakadilan direproduksi melalui teks dan percakapan. Sementara oleh Ruth Wodak menegaskan bahwa CDA tidak hanya mendeskripsikan wacana, tetapi juga berupaya memerangi ketidaksetaraan sosial yang ditunjukkan melalui bahasa.⁴²

Dengan demikian, AWK merupakan pendekatan interdisipliner yang menggabungkan linguistik, sosiologi, dan teori kekuasaan. Dalam penelitian keagamaan, pendekatan ini memandang tafsir sebagai ruang produksi makna yang tidak lepas dari ideologi dan kekuasaan keagamaan. Secara metodologis, linguistik struktural atau deskriptif hanya berfokus pada sistem bahasa (langue), seperti fonologi, morfologi, dan sintaksis, tanpa mempertimbangkan konteks sosial. Sebaliknya, AWK menempatkan bahasa sebagai bagian dari struktur sosial yang selalu berinteraksi dengan kekuasaan. Perbandingan berikut memperjelas perbedaan mendasar keduanya:

Tabel 2.1
Perbandingan Linguistik dan AWK

No.	Aspek	Linguistik Konvensional	Analisis Wacana Kritis
1.	Fokus Kajian	Struktur bahasa (fonetik, morfologi, sintaksis)	Bahasa sebagai praktik sosial
2.	Tujuan	Mendeskripsikan	Membongkar relasi

⁴²Gunter Kress & Theo Van Leeuwen, *Multimodal Discourse..., alysis...*, hal.13.

		sistem Bahasa	kekuasaan dan ideologi
3.	Pendekatan	Deskriptif-netral	Kritis-emansipatoris
4.	Posisi Peneliti	Pengamat pasif	Subjek reflektif dan kritis
5.	Konteks Sosial	Diabaikan	Dimasukkan sebagai bagian dari makna

Dengan demikian, AWK tidak hanya menjawab pertanyaan bagaimana teks ditulis, tetapi juga mengapa ia ditulis demikian dan siapa yang diuntungkan oleh teks tersebut.

Bagi Fairclough bahasa adalah arena ideologi, tempat berbagai kepentingan saling bertarung.⁴³ Ideologi beroperasi secara halus melalui pilihan kata, struktur kalimat, dan narasi yang tampak netral. Misalnya, dalam wacana keagamaan, istilah seperti *jihâd*, *kâfir*, atau *khilâfah* sering digunakan bukan sekadar secara teologis, tetapi untuk melegitimasi posisi politik tertentu.

Fairclough membedakan tiga bentuk relasi ideologis dalam wacana: *Pertama*, Representasi; ialah bagaimana dunia dan peristiwa digambarkan. *Kedua*, Relasi; ialah bagaimana hubungan sosial diatur melalui bahasa. *Ketiga*, Identitas; ialah bagaimana penutur memosisikan diri dan pihak lain.

Dalam konteks tafsir ayat *jihâd*, ketiga aspek ini penting: bagaimana perang direpresentasikan, bagaimana hubungan antara “umat Islam” dan “yang lain” dibingkai, serta bagaimana identitas umat dibentuk melalui bahasa tafsir.

Tujuan utama AWK adalah mengungkap dimensi tersembunyi dari bahasa yang digunakan untuk mempertahankan atau menantang kekuasaan. Pendekatan ini memiliki tujuan ganda: *Pertama*, yaitu tujuan teoretis mengembangkan pemahaman ilmiah tentang hubungan antara bahasa, kekuasaan, dan ideologi. *Kedua*, tujuan praktis memberdayakan masyarakat agar mampu mengenali dan melawan manipulasi ideologis melalui bahasa.⁴⁴

Dalam penelitian disertasi ini, kedua tujuan tersebut diterapkan untuk membongkar wacana ideologi radikal dalam tafsir ayat *jihâd* serta memperkuat narasi Islam *wasathiyyah* (moderat). Dan Menurut Van Dijk juga menyatakan bahwa Analisis Wacana Kritis ini lahir dari linguistik kritis, semiotik kritis, dan bentuk kesadaran sosial-politik secara umum, yang bertujuan untuk melakukan penyelidikan terhadap suatu bahasa, wacana, dan komunikasi yang dilakukan. Adapun Meyer yang

⁴³Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language...*, hal.11.

⁴⁴Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language...*, hal.18.

berbeda dari Van Dijk menyatakan hal yang berbeda bahwa sangat sulit untuk menyatakan Analisis Wacana Kritis dibentuk oleh pendekatan-pendekatan tertentu. Analisis Wacana Kritis dapat saja dibentuk oleh pendekatan-pendekatan, seperti teori sosial, teori mikrososiologis, teori psikososiologis, teori epistemologis, teori wacana, atau pun teori linguistik. Dengan demikian, Analisis Wacana Kritis juga dapat dikatakan bersifat interdisipliner atau transdisipliner.⁴⁵

2. Penerapan Analisis Wacana Kritis dalam Kajian Sastra, Media, Gender, dan Postkolonialisme

Pada bagian ini menggarisbawahi perluasan horizon Analisis Wacana Kritis (AWK) yang tidak lagi terbatas pada kajian bahasa dalam arti sempit, melainkan merambah berbagai disiplin humaniora dan ilmu sosial. Dalam kajian sastra, media, gender, dan postkolonialisme, AWK berfungsi sebagai perangkat teoretis sekaligus metodologis untuk membongkar relasi kuasa, ideologi dominan, serta praktik representasi yang tersembunyi di balik teks dan wacana. Pendekatan ini memandang teks bukan sebagai entitas netral, melainkan sebagai produk sosial yang lahir dari konteks sejarah, politik, dan budaya tertentu. Oleh karena itu, penerapan AWK memungkinkan peneliti mengungkap bagaimana bahasa berperan dalam membentuk, mempertahankan, atau bahkan menantang ketimpangan sosial, marginalisasi, dan hegemoni. Bagian ini akan mengulas sejumlah pemikir dan kontribusinya dalam menerapkan Analisis Wacana Kritis pada berbagai ranah kajian tersebut, dimulai dari pemikiran :

a. Manika Subi Lakshmanan

Sebuah penelitian yang telah dilakukan terhadap novel *Sold* karangan Patricia McCormick oleh Lakshmanan. Dalam penelitiannya, Lakshmanan menggunakan Analisis Wacana Kritis Fairclough, Gunter Kress, James Paul Gee, dan mengombinasikannya dengan Teori Postkolonial. Ada tiga alasan Lakshmanan melakukan analisis terhadap novel *Sold*, yakni berikut: *Pertama*, tema novel secara langsung berhubungan dengan Wacana global kemiskinan, eksplorasi seksual, gender, dan permasalahan (ketegangan) antara budaya dan modernitas. *Kedua*, odel Discourse berasosiasi dengan lembaga (institusi) khusus karena pemasaran, sirkulasi, dan konsumsi berkaitan dengan Penghargaan Pemenang Penulisan Novel. *Ketiga*, sebagai Perempuan Asia Selatan, Lakshmanan tergugah untuk mendeskripsikan teks Dan imaji yang berhubungan dengan identitas dirinya.⁴⁶

Dalam tujuan penelitian yang dibuat oleh Laksmanan ialah mengeksplorasi hubungan antara wacanasastra, gambar visual pada cover

⁴⁵Teun Adrianus Van Dijk, *Society and Discourse...*, hal.65.

⁴⁶Subi Manika. Lakshmanann, *A Critical Discourse Analysis of Neocolonialism in Patricia McCormic's Sold.*, London: Routledge, 2011, hal.235. 2nd ed.

novel *Sold*, dan praktik pengetahuan yang terdapat dalam novel *Sold* dengan mengaitkan pada masalah perbudakan internasional. Penelitian yang dilakukan oleh Laksmanan bertujuan untuk menjelajahi keterkaitan antara wacana sastra, gambar visual pada sampul novel *Sold*, serta praktik pengetahuan yang ada di dalam novel tersebut, sambil menghubungkannya dengan isu perbudakan internasional.⁴⁷ Dari hasil penelitiannya, novel *Sold* menggambarkan hubungan antara budaya, gender, kegagalan pemerintahan, kemiskinan, dan eksploitasi seksual, yang mencerminkan kurangnya peran pemerintah sebagai agen perubahan di negara-negara Dunia Ketiga, sementara Barat digambarkan sebagai pihak yang berperan aktif dalam hal itu.⁴⁸

Dalam cerita *Sold*, konflik yang muncul dari kekuatan penentang dan kekuasaan yang tetap menjadi titik ketika tokoh utama, Lakshmi, akhirnya bisa menyuarkan identitasnya sendiri, yang menunjukkan adanya proses pembentukan dominasi ideologi sebagai bagian dari peran politik wacana global ala Amerika. Novel ini menceritakan seorang gadis muda yang dijual, dan sebagai sistem tanda visual, *Sold* berhasil membongkar bagaimana identitas perempuan di Dunia Ketiga dibentuk secara tidak adil. Wacana di dalamnya juga mencakup eksploitasi terhadap perempuan, di mana secara budaya, peran gender sering kali terjebak dalam ketidaksetaraan dan pengabaian. Menurut Laksmanan, terdapat pesan tersirat di balik pembebasan Lakshmi oleh seorang pria Amerika, yaitu pandangan bahwa masyarakat Asia Selatan memiliki kemampuan perubahan yang rendah, sementara Amerika diposisikan sebagai pusat transformasi yang kuat dan mampu menampilkan identitasnya sendiri.⁴⁹

Lakshmanan memandang adapesan tersembunyi tentang per sahabatan kepura-puraan literasi Amerika, yang ia wujudkan dalam mediasi antara ketidakberdayaan kaum subaltern dengan balutan persahabatan Amerika. Penelitian ini mengangkat dua masalah utama yang saling berkaitan. *Pertama*, penelitian ini berusaha mengungkap praktik politik kekuasaan yang menindas kelompok-kelompok tertindas, khususnya perempuan, yang sering kali tidak memiliki suara atau posisi kuat dalam masyarakat. *Kedua*, penelitian ini juga menganalisis dampak kolonialisme, baik pada masa lalu maupun bentuk lanjutannya yang disebut neokolonialisme, terutama di negara-negara berkembang atau yang sering disebut Dunia Ketiga. Dengan

⁴⁷Teun Adrianus Van Dijk, *Society and Discourse...*, hal.69.

⁴⁸Subi Manika. Lakshmanann, *A Critical Discourse Analysis of Neocolonialism...*, hal.237.

⁴⁹Subi Manika. Lakshmanann, *A Critical Discourse Analysis of Neocolonialism...*, hal.239.

demikian, fokus utama penelitian ini adalah membuka tabir ketidakadilan kekuasaan dan warisan penjajahan yang masih terasa hingga kini.⁵⁰

b. Lilik Wahyuni

Wahyuni melakukan penelitian yang bertujuan untuk menjelaskan secara mendalam bagaimana konstruksi gender dibentuk melalui pertarungan simbolik di media massa. Penelitian ini menelaah berbagai bentuk ekspresi verbal yang digunakan dalam proses konstruksi tersebut, termasuk penggunaan bahasa yang bersifat eufemistik untuk menyamarkan makna tertentu serta praktik sensorisasi yang menonjolkan atau menekan aspek-aspek tertentu dalam isu gender. Selain itu, kajian ini juga mengungkap habitus para pelaku yang terlibat dalam konstruksi gender, yang tercermin dalam sikap dan pola pikir mereka ketika memproduksi dan merepresentasikan wacana gender di media. Penelitian ini selanjutnya memetakan arena tempat berlangsungnya pertarungan simbolik tersebut, mulai dari ruang yang berfungsi mempertahankan pandangan yang telah mapan (*doxa*), ruang yang menjadi sarana untuk menantang atau menyerang pandangan tersebut, hingga arena yang menunjukkan trajektori perilaku para pelaku dalam membangun dan mengubah makna gender.⁵¹ Dalam menganalisis keseluruhan fenomena tersebut, penelitian ini menggunakan kerangka teori praktik multidisipliner Pierre Bourdieu, teori perubahan sosial dari Norman Fairclough, serta teori perencanaan teks yang dikembangkan oleh Ruth Wodak.

Dalam penelitiannya, Wahyuni menggunakan pendekatan hermenutika dari Ricoeur untuk memahami bagaimana konstruksi gender dibentuk melalui perebutan makna simbolik di media massa, khususnya lewat penggunaan bahasa sebagai bentuk ucapan. Penelitian ini melibatkan tahap penggambaran, penafsiran, serta penjelasan makna dan fungsi di balik perilaku manusia. Sumber datanya berasal dari koran seperti Kompas, Jawa Pos, dan Duta, serta majalah seperti Kartini, Femina, Matra, dan Gatra. Wahyuni memandang media massa sebagai tempat bertemunya berbagai ideologi yang saling bersaing. Hasil penelitian menunjukkan bahwa bahasa yang digunakan dalam perebutan simbolik di media massa mencerminkan kekuasaan pembicara.⁵²

Melalui kata-kata, pembicara berusaha memengaruhi opini masyarakat, membangun dukungan, memperkuat keabsahan pandangan mereka, serta melemahkan pihak lawan. Salah satu cara yang sering dipakai adalah eufemisme, yaitu pemilihan kata yang halus untuk menyamarkan kekerasan

⁵⁰Teun Adrianus Van Dijk, *Society and Discourse...*, hal.69.

⁵¹Lilik Wahyuni, "Praktik Konstruksi Gender di Media Massa." *Litera*, Vol. 13, No. 2, Tahun 2014, hal.306-320.

⁵²Lilik Wahyuni, "Praktik Konstruksi Gender di Media Massa." ..., hal.322.

simbolik, sehingga pengaruhnya terasa lembut, sulit dikenali, dan seolah dipilih tanpa disadari. Selain itu, habitus atau pola pikir pembicara terbentuk melalui proses internalisasi dari lingkungan perebutan simbolik tersebut.⁵³

Proses ini terjadi ketika seseorang membedakan antara pembelajaran dan sosialisasi dari berbagai “kebenaran” yang disampaikan media, sehingga lahirlah pemahaman pribadi tentang mana yang benar dan mana yang salah. Media massa sendiri berfungsi sebagai tempat utama pembentukan makna jender, yang dipengaruhi oleh berbagai arena kecil lainnya. Di dalamnya, selalu ada persaingan dinamis dan berkelanjutan antara kelompok yang mempertahankan pandangan mapan (orthodoksa) dengan kelompok yang menantanginya (heterodoksa).⁵⁴

c. Rosser

Penelitian yang dilakukan Rosser tahun⁵⁵ bertujuan untuk mengaji subjektivitas feminin dan relasi subjek feminin terhadap lingkungan “rumah” dan “bangsa” yang terdapat dalam lima novel Francophone yang dikarang oleh perempuan pada akhir abad kedua puluh dalam konteks postkolonial. Dimana kelima novel tersebut ialah: *Pluie et vent sur Telumee Miracle* karya Simone Schwarz, *Traverse de la mangrove* karya Maryse Conde, *Elle sera de jaspe et de corail* karya Werewere Likings, *Ombre suttane* karya Assia, *Djebar, Tu t'appalieras Tanga* karya Calixthe Beyala.⁵⁶

Pada latar cerita setiap teks novel menggunakan latar geografi postkolonial, tanah bekas sejarah kolonisasi. Latar cerita yang demikian tampak bertentangan dengan novel postkolonial yang lebih fokus pada migrasi dan komunitas migran. Penelitian ini menggunakan perspektif kritis Postkolonialisme dan Feminisme.⁵⁷

Hasil penelitain Rosser tersebut memperlihatkan hubungan-hubungan budaya pada keseluruhan teks utama memiliki keterhubungan dengan keberadaan sejarah postkolonial. Berbagai hal kematian, kesedihan, dan afiliasi kompensasi membentuk hubungan-hubungan penting dalam teks novel. Dalam setiap permasalahan, representasi kesedihan dalam teks diintervensi oleh kolonial secara langsung atau tidak langsung. Salah satu temuan penting penelitian Rosser kali ini adalah keseluruhan teks utama,

⁵³Teun Adrianus Van Dijk, *Society and Discourse...*, hal.323.

⁵⁴I Nyoman Yasa, *Teori Analisis Wacana Kritis: Relevansi Sastra Dan Pembelajarannya*, Bali: Pustaka Larasan, 2021, hal.79.

⁵⁵Rosser Miriam Margaret, *Feminine Textualities of Loss, Mourning, and Compensation Locating the Gendered Postcolonial Subject at 'Home' and in Relation to the 'Nation': A Study of Five Francophone Novels by Simone Schwarz-Bart, Maryse Conde, Wewere L*, Columbia: University Of Columbia, 2002, hal.57.

⁵⁶Rosser Miriam Margaret, *Feminine Textualities of Loss, Mourning...*, hal.74.

⁵⁷Subi Manika. Lakshmanann, *A Critical Discourse Analysis of Neocolonialism...*, hal.254.

fungsi rumah dan bangsa sebagai sebuah tempat kematian yang sangat krusial. Guna merespons kematian ini, subjek feminin digerakkan melalui afiliasi (organisasi) untuk membangun komunitas bayangan atau kelompok solidaritas yang tidak lagi diikat dalam hubungan darah (pernikahan) dan dalam bingkai kebangsaan.⁵⁸

Untuk mengeksplorasi afiliasi dalam kelima novel tersebut, Rosser kemudian menggunakan konsep afiliasi yang dikonsepsikan oleh Edward Said. Selain itu, subjek feminin juga menciptakan organisasi/afiliasi lain melalui produksi mode-mode budaya, seperti menulis yang mana para perempuan seringkali menulis kembali “rumah” dan “bangsa” menurut hasrat dirinya yang tertindas (tersubversi).⁵⁹ Menurut Said, afiliasi sebagai sebuah transisi kegagalan ide atau semacam kompensasi atas kegagalan ide tersebut, dan afiliasi itu memberikan sebuah kebudayaan, seperangkat keyakinan, atau pandangan-pandangan dunia sebagai bentuk baru relationship antara laki-laki dan perempuan.⁶⁰

Dalam penelitian Rosser, diketahui ada dua hal proses pengkutuban terhadap subjek femininitas perempuan dalam kelima novel Fanchopone.

- 1) Subjek feminin yang terefleksi dalam novel Franchopone dilindungi dengan tidak menghadirkannya, hadir sebagian, tidak hadir, terfragmentasikan, dan tidak diharapkan, dan lebih dari itu, perempuan dipandang sebagai pengganggu kesenangan patriarkhi atau kolonial.
- 2) Pelabelan subjek femininitas adalah konstruktif. Dalam hal ini, subjek feminin membangun dirinya melalui teks, tulisan, dan cerita lisan. Cara ini dipandang sebagai tindak produksi budaya sebagai afiliasi kompensasi dan keterhubungan subjek feminin dengan pihak lainnya (patriarkhi dan kolonial).⁶¹

Persamaan Rosser dan penelitian ini mengangkat isu atau masalah (ketertindasan: subversivitas) perempuan, baik secara fisik maupun seksualitas perempuan dalam konteks kolonial adalah *pertama*, perspektif penelitian Rosser dan penelitian ini sama-sama menggunakan perspektif kritis, khususnya perspektif feminisme dan postkolonialisme, *kedua*, penelitian ini memilih karya sastra (novel) sebagai subjek penelitian. Walaupun memiliki persamaan, kedua penelitian ini memiliki perbedaan.

Perbedaan penelitian yang ditemukan dengan penelitian lain pada penelitian ini ialah: *pertama*, masa kolonial novel yang dikaji oleh Rosser adalah latar kolonial di Prancis, sedangkan penelitian ini lebih fokus pada masa kolonial dan pascakolonial di Indonesia, *kedua*, novel- novel yang

⁵⁸Rosser Miriam Margaret, *Feminine Textualities of Loss, Mourning...*, hal.76.

⁵⁹ Subi Manika. Lakshmanann, *A Critical Discourse Analysis of Neocolonialism...*, hal.254.

⁶⁰Rosser Miriam Margaret, *Feminine Textualities of Loss, Mourning...*, hal.79.

⁶¹Rosser Miriam Margaret, *Feminine Textualities of Loss, Mourning...*, hal.81.

dikaji oleh Rosser adalah novel-novel Franchopone yang ditulis oleh pengarang perempuan Prancis, sedangkan penelitian ini mengkaji novel-novel yang ditulis oleh pengarang Indonesia, *ketiga*, Rosser hanya menggunakan dua perspektif, yakni Postkolonial dan Feminisme. Penelitian ini menggunakan perspektif Postkolonial, Feminisme, Feminis Postkolonialisme, dan Analisis Wacana Kritis Fairclough. Penggunaan Analisis Wacana Kritis Fairclough dipandang memiliki teknik analisis yang lebih detail (jelas) dalam memandang teks mikro dan makro (analisis teks, analisis produksi dan reproduksi teks, dan praktik sosial).⁶²

d. Furma

Penelitian Furma⁶³ mengkaji tentang tubuh perempuan pada prosa baru pengarang perempuan, khususnya Liudmila Petrushevskaja, Iulia Voznesenskaia, Svetlana Vasilenko, Marina Palei, Valeriia Narbikova, Elena Tarasova, dan Liudmila Ulitskaia. Prosa Baru Pengarang Perempuan (*New Woman'Prose*) adalah bentuk tulisan kontemporer pengarang perempuan Rusia selama peristiwa Glasnost.

Selama Glasnost (peristiwa politik masa Uni Soviet), terjadi sebuah ledakan karya penulis perempuan yang mengangkat isu pada tubuh perempuan, terutama kekerasan dan seksualitas. Sebelumnya, liberalisasi budaya dan politik di Uni Soviet belum memerhatikan gender dan tulisan laki-laki (pengarang) terpublikasi secara sporadis.⁶⁴ Bahkan, kekerasan seksual menyerang secara individual. Tubuh perempuan menjadi target kekerasan dan tubuh mereka dijadikan komoditas dalam perkembangan industri seks Rusia.⁶⁵

Banyak penulis *New Woman'Prose* tersebut secara konstan menghubungkan masalah tubuh dengan proses menulis. Hubungan antara "*tulisan*" dan "*tubuh*" adalah simbiosis: tubuh sebagai konten tulisan dan tulisan menyuarkan tubuh.⁶⁶ Setelah peristiwa Glasnost itulah tubuh mendapatkan suaranya karena karya (tulisan) banyak menyuarkan seksualitas, aborsi, kehamilan, dan lain-lain. Tubuh sebagai sumber pengalaman perempuan dan memperjuangkan diri perempuan dari subversivitas wacana phallosentris.⁶⁷

⁶²Subi Manika. Lakshmanann, *A Critical Discourse Analysis of Neocolonialism...*, hal.267.

⁶³ Yelena. Furma, *Writing the Body in New Women's Prose: Sexuality and Textuality in Contemporary Russian, California: University of California.*, 2004, hal.66.

⁶⁴ Yelena. Furma, *Writing the Body in New Women's Prose:...*, hal.71.

⁶⁵ Subi Manika. Lakshmanann, *A Critical Discourse Analysis of Neocolonialism...*, hal.256.

⁶⁶ Yelena. Furma, *Writing the Body in New Women's Prose:...*, hal.76.

⁶⁷ Yelena. Furma, *Writing the Body in New Women's Prose:...*, hal.79.

Perspektif furma dalam penelitian ini menggunakan perspektif feminis Prancis, seperti Helence Cixous, Luce Irigaray, dan Julikristeva dalam menganalisis kekerasan seksual dan tubuh dalam novel. Di Rusia, novel-novel tidak hanya merefleksikan realitas tetapi juga berupaya membentuk realitas tersebut, terutama dalam membangun pandangan baru terkait feminitas dan seksualitas perempuan. Para penulis perempuan dalam karyanya mendefinisikan ulang secara kreatif tentang feminitas dengan menggunakan istilah yang dibentuknya sendiri. Para pengarang perempuan secara konsisten menulis superioritas dirinya sebagai perempuan yang bertentangan dengan masa Uni Soviet dan Penulis Rusia sebelumnya (perempuan pasif, aseksual, dan keibuan).

B. Teori Analisis Wacana Kritis

Teori Analisis Wacana Kritis (AWK) atau *Critical Discourse Analysis* (CDA) merupakan pendekatan interdisipliner yang memandang bahasa sebagai bagian dari praktik sosial yang sarat makna, ideologi, dan kekuasaan. Pendekatan ini tumbuh dari kesadaran bahwa bahasa tidak pernah netral. Bahasa berperan membentuk dan menegakkan relasi kuasa, baik dalam ruang politik, ekonomi, media, maupun keagamaan.⁶⁸

Dalam konteks ilmu tafsir, teori ini memiliki relevansi strategis karena penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an bukan sekadar hasil pemahaman linguistik, melainkan juga hasil interaksi sosial, budaya, dan ideologis yang kompleks. Setiap mufassir memiliki horizon makna, pengalaman, serta posisi sosial yang memengaruhi cara ia memahami teks.⁶⁹

Dengan demikian, Analisis Wacana Kritis memberi sarana metodologis untuk mengungkap dimensi tersembunyi dari penafsiran keagamaan, terutama ketika tafsir digunakan untuk mendukung ideologi tertentu, seperti ideologi radikal yang menjadikan ayat jihad sebagai pembenaran kekerasan.

Secara epistemologis, AWK berakar dari tiga tradisi besar pemikiran: *pertama*, Teori Kritis Mazhab Frankfurt, *kedua*, Teori Hegemoni Antonio Gramsci, dan *ketiga*, Linguistik Fungsional Sistemik M.A.K. Halliday. *Ketiga*, tradisi ini menjadi pondasi bagi Norman Fairclough dalam merumuskan kerangka teoretisnya.

⁶⁸Ruth Wodak and Michael Meyer, *Critical Discourse Analysis: History, Agenda, Theory, and Methodology*, in *In R. Wodak, & M. Meyer (Eds.), Methods for Critical Discourse Analysis*, London: SAGE Publications, 2009, hal.1-33.

⁶⁹Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKis, 2010, hal.145-150.

1. Teori Kritis Mazhab Frankfurt

Teori Kritis baik untuk dipahami sebagai sebuah tradisi intelektual, kerangka pertanyaan filosofis, maupun aliran pemikiran sosial, telah menarik perhatian para ilmuwan sejak berakhirnya Perang Dunia II. Hal ini wajar, sebab Mazhab Frankfurt yang dikenal sebagai Institut für Sozialforschung di Universitas Frankfurt telah menyoroti berbagai persoalan penting yang dihadapi masyarakat modern, mulai dari masa menjelang munculnya Nazisme di Jerman hingga periode pascaperang. Teori kritis Mazhab Frankfurt menyoroti konsep-konsep fundamental seperti alienasi, reifikasi, ideologi, dan emansipasi, yang semuanya berakar pada tradisi Marxian. Teori ini mengkritik kecenderungan filsafat moral dan politik arus utama yang terlalu menekankan pada individu dan legitimasi kelembagaan, tetapi mengabaikan dinamika sosial yang melatarbelakanginya. Oleh karena itu teori kritis berupaya memberikan diagnosis terhadap ketidakadilan sosial secara menyeluruh serta menawarkan alternatif untuk mengatasinya.⁷⁰

Mazhab Frankfurt yang dipelopori oleh Horkheimer, Adorno, Habermas, dan Marcuse menolak positivisme yang menganggap ilmu pengetahuan bersifat netral. Mereka berpendapat bahwa pengetahuan selalu terkait dengan kepentingan tertentu (*knowledge is interest-laden*).⁷¹ Tujuan ilmu pengetahuan seharusnya bukan hanya untuk memahami dunia, tetapi juga untuk mengubahnya ke arah yang lebih adil.

Dalam konteks ini, Analisis Wacana Kritis menempatkan bahasa sebagai arena perjuangan ideologis. Bahasa digunakan bukan hanya untuk menggambarkan realitas, tetapi juga untuk membentuk dan mempertahankan struktur kekuasaan. Oleh sebab itu, peneliti AWK tidak bersikap netral atau pasif, tetapi berpihak pada keadilan sosial dan emansipasi manusia.⁷²

Fairclough mengadopsi semangat teori kritis ini dengan menyatakan bahwa penelitian wacana harus bersifat transformasional, yaitu berupaya membuka ruang kesadaran kritis masyarakat terhadap dominasi yang tersembunyi dalam praktik bahasa.⁷³

⁷⁰Raymundus Anthony Samadi, "Relevansi Teori Kritis Mazhab Frankfurt Dalam Pembentukan Kebijakan Publik Yang Demokratis Dan Emansipatif Di Bidang Perdagangan Di Indonesia.2025," *Studi Administrasi Publik Dan Ilmu Komunikasi* Vol. 2 No. 4 Tahun 2025, hal.39.

⁷¹Jurgen Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society*, Boston, MA: Beacon Press, 1984, hal.69.

⁷²Ruth Wodak & Michael Meyer, "Critical Discourse Analysis: History, Agenda, Theory, and Methodology," in *In R. Wodak, & M. Meyer (Eds.), Methods for Critical Discourse Analysis*, London: SAGE Publications, 2009, hal.1-33.

⁷³Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language...*, hal.11.

2. Teori Hegemoni Antonio Gramsci

Kata hegemoni sebelum Gramsci sudah dipakai oleh Plechanov, Lenin, Axelrod, dan Lukacs untuk menunjuk pada kepemimpinan politik proletariat, misalnya apabila berkoalisi dengan kaum tani. Hegemoni dalam bahasa Yunani kuno disebut eugemonia sebagaimana dikemukakan Encyclopedia Britannica dikutip oleh Nezar Patria & Andi Arief, yakni “Dalam prakteknya di Yunani, diterapkan untuk menunjukkan dominasi posisi yang di klaim oleh negara-negara kota (polis atau citystates) secara individual, misalnya yang dilakukan oleh negara kota Athena dan Sparta, terhadap negara-negara lain yang sejajar.”⁷⁴

Konsep hegemoni dari Antonio Gramsci⁷⁵ juga memberikan pengaruh besar terhadap teori AWK. Gramsci menjelaskan bahwa kekuasaan tidak hanya ditegakkan melalui paksaan (*coercion*), tetapi juga melalui persetujuan sosial (*consent*). Persetujuan ini dibangun melalui produksi dan reproduksi ideologi yang diterima secara sukarela oleh masyarakat melalui wacana yang dominan. Dengan menegaskan arti kunci hegemoni dalam dinamika hubungan kekuasaan sebuah masyarakat, Gramsci menarik perhatian pada sebuah dialektika yang dalam marxisme klasik maupun oleh Lenin tidak mendapat perhatian yang semestinya, yaitu dialektika antara kekuasaan yang berdasarkan paksaan dan yang berdasarkan konsensus. Gramsci menyadari bahwa kedudukan mantap borjuasi justru tidak semata-mata berdasarkan daya alam ekonomis dan politis, melainkan karena borjuasi berhasil menciptakan alam pikiran dan sistem nilai yang diyakini oleh seluruh masyarakat. Hal seperti ini adalah ciri khas kekuasaan lewat hegemoni bahwa kekuasaan itu tertanam dalam keyakinan-keyakinan, cita-cita, dan pandangan-pandangan normatif seluruh masyarakat. Fairclough mengadopsi gagasan ini untuk menjelaskan bagaimana wacana menjadi alat hegemoni: bahasa mampu membuat ideologi tertentu tampak alamiah, wajar, dan tidak terbantahkan. Misalnya, dalam konteks tafsir keagamaan, narasi bahwa “*jihad berarti perang fisik melawan non-Muslim*” dapat menjadi hegemoni ketika disebarkan terus-menerus tanpa ruang tafsir alternatif.

Oleh karena itu, analisis wacana kritis tidak hanya membaca struktur teks, tetapi juga bagaimana teks berperan dalam mempertahankan atau menantang hegemoni sosial dan politik.

⁷⁴Nezar Patria & Andi Arief, *Antonio Gramsci Negara Dan Hegemoni*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999, hal.115.

⁷⁵ Antonio Gramsci, *Selection from the Prison Notebooks*, New York: International Publisher, 1971, hal.120.

3. Linguistik Fungsional Sistemik M.A.K. Halliday

Linguistik Fungsional Sistemik (LFS) ialah merupakan teori linguistik mutakhir yang bertujuan untuk menganalisis teks secara sistematis pada fungsi teks dan fungsi yang dimaksud dihubungkan dengan konteks. Graber mengatakan bahwa tidak semua teori linguistik mengkaji bahasa dengan mengaitkannya pada konteks. Kajian linguistik sebelumnya, termasuk Pragmatik dan Sociolinguistik mengkaji bahasa hanya pada sistem formal saja. Linguistik Fungsional Sistemik diciptakan oleh M.A.K. Halliday. Sebagai seorang semanticis Australia dan Pencipta LFS.⁷⁶

Halliday sangat produktif dalam melakukan pengkajian linguistik. Halliday telah menulis lebih dari 100 makalah dan buku tentang pemikiran semantik/linguistik, baik teori maupun praktik. Ia juga meneliti bahasa Cina, Berbagai Bentuk Analisis Tatabahasa, Studi Intonasi, Semantik Sosiologi, Sociolinguistik, Kajian Makna, Pembelajaran Bahasa Mutakhir, Bahasa dalam Dunia Pendidikan, Kajian Bahasa Sistemik, Analisis Wacana, Kajian Bahasa dan Budaya, Bahasa Lisan dan Tulis, dan Pengembangan Tata bahasa Fungsional Sistemik.⁷⁷

Halliday selalu tetap fokus pada bahasa natural sebagai sistem simbolik sebagai sumber membuat makna. Pandangan Halliday ini bertentangan dengan pandangan kaum linguist tradisional yang memandang bahasa dari keterampilan penggunaannya yang mana memandang bahasa sebagai sumber simbolik. Bahasa sebagai sistem simbolik mengimplikasikan bahwa seseorang membuat makna dalam beberapa konteks yang spesifik. Dalam perkembangan selanjutnya, Linguistik Fungsional Sistemik telah digunakan dalam segala bidang yang berhubungan dengan teks, seperti dalam Pendidikan Bahasa, Perkembangan Bahasa Anak, *Linguistik Computational*, WacanaMedia, Analisis Komunikasi (*Causal Conversation*) atau pun dalam bidang Bahasa Administrasi. Selain itu, LFS juga banyak digunakan untuk menafsirkan tata bahasa bidang semiotik lain, seperti bidang Visual, Seni, dan Suara.⁷⁸

Beberapa pandangan mendasar Halliday dalam Linguistik Fungsional Sistemik (LFS), seperti:⁷⁹

a. Informasi sebagai Makna

LFS memposisikan informasi sebagai makna daripada sebagai pengetahuan dan menginterpretasikan bahasa sebagai sebuah sistem semiotik, tidak sekadar sebagai sistem sosial semiotik. Bahasa dipandang

⁷⁶ Douglas Graber, *Linguistics and Functionalism: The Role of Language in Social Context*, London: Cambridge University Press, 2001, hal.5.

⁷⁷I Nyoman Yasa, *Teori Analisis Wacana Kritis:...*, hal.99.

⁷⁸M.A.K. Halliday, *An Introduction to Functional Grammar*, London: Arnold, 2004, hal.33. 3rd ed.

⁷⁹M.A.K. Halliday, *An Introduction to Functional Grammar...*, hal.39.

sebagai fondasi pengalaman manusia dan makna sebagai bagian yang penting dalam kesadaran manusia. Dalam pemikiran ini, Halliday memandang bahasa sebagai fenomena sosial daripada fenomena individual. Begitupula, bahasa lebih dipandang sebagai pengalaman sosiologis daripada psikologis.

b. Investigasi Bahasa sebagai Proses Semogenesis

Bahasa yang diinvestigasi di dalam konteks sistem pencipta makna atau biasa disebut sebagai semogenesis (proses pemaknaan). LFS dikembangkan dan digunakan untuk mendeskripsikan sistem fungsional bahasa. Sebuah teks adalah unit semantik, bukan sebagai sebuah gramatika. Akan tetapi, makna direalisasikan melalui kata-kata. Jika tidak ada teori mengenai kata, yakni grammar, akan tidak ada interpretasi eksplisit terhadap makna teks.

c. Penciptaan Makna dalam Bahasa

Makna diciptakan didalam bahasa; bahasa menciptakan pengalaman dan realitas. Halliday menyatakan bahwa bahasa tidak pasif merefleksikan realitas, melainkan aktif. Di dalam tatabahasa, terutama leksikogramatika, pengalaman dan pandangan berpadu dalam makna. Pengalaman dan perspektif Kategori dan konsep pengalaman banyak dapat diekspresikan dalam bahasa. Pengalaman itu dikonstruksi didalam bahasa dan disusun secara simbolik. Dengan demikian, grammar adalah teori dari pengalaman manusia. Inilah konsep aksi sosial. Sebagaimana pandangan Hjelmslev dan Firth bahwa grammar mengonstruksi pengalaman tentang kehidupan, peristiwa, dan objek. Hjelmslev memandang bahwa makna tidak akan ada sebelum ada kata-kata yang merealisasikan.

d. Bahasa Dijelaskan dari Bagaimana Bahasa

Digunakan Tatabahasa Fungsional Sistemik tidak hanya mengklasifikasi bahasa, tetapi tatabahasa fungsional yang memandang bahwa segalanya dapat dijelaskan oleh bagaimana bahasa digunakan. Kerangka konseptualnya berdasarkan pada apa yang dilakukan bahasa, bukan pada klasifikasi formal sebagaimana tatabahasa tradisional. Tata bahasa tradisional mendefinisikan bahwa bahasa bersifat arbitrer. Bahasa digunakan untuk memenuhi kebutuhan. Oleh karena itu, bahasa diorganisasi agar memiliki fungsi respek terhadap kebutuhan. Jadi, bahasa bukan manasuka (*arbitrer*).

e. Tatabahasa Fungsional Sistemik

Tata bahasa Fungsional Sistemik adalah tata bahasa natural yang mana segala sesuatu dapat dijelaskan dengan referensi bagaimana bahasa digunakan. Tatabahasa bukanlah *arbitrary* karena secara natural berhubungan antara kata-kata dan makna.

f. Kekuatan Metafungsi Bahasa

Bahasa menemukan kekuatan semogenik di dalam tiga konstruksi yang saling mendukung yang ada pada semua klausa dan semua bahasa, yang disebut dengan metafungsi. Bagian metafungsi tersebut ialah: *Ideational*, untuk merepresentasikan pengalaman. *Interpersonal*, untuk membangun relasi sosial. *Tekstual*, untuk mengatur koherensi pesan.⁸⁰

Fairclough kemudian menggunakan kerangka ini dalam menganalisis teks, dengan menambahkan dimensi sosial dan ideologis. Misalnya, pilihan kata (*lexical choice*) dan struktur kalimat (*grammar*) dapat menunjukkan orientasi ideologis penulis. Dalam tafsir, pemilihan diksi seperti “*perangilah musuh Allah*” dibanding “*tegakkan keadilan*” menunjukkan posisi ideologis yang berbeda. Di dalam sejarahnya, Analisis Wacana Kritis (AWK) sudah melalui beberapa tahapan perkembangan yang melibatkan tokoh-tokoh penting dalam perkembangan AWK diantaranya:

1) Michel Foucault: Wacana sebagai Kekuasaan dan Pengetahuan

Michel Foucault⁸¹ menjadi inspirasi teoretik utama dalam studi wacana. Ia memperkenalkan konsep power atau knowledge, bahwa kekuasaan dan pengetahuan saling membentuk. Menurut Foucault, wacana menentukan apa yang dianggap benar (*regime of truth*). Artinya, setiap masyarakat memiliki sistem kebenaran yang diatur oleh kekuasaan melalui bahasa, institusi, dan praktik sosial.

Dalam konteks keagamaan, konsep Foucault membantu menjelaskan bagaimana otoritas ulama atau lembaga tertentu menguasai interpretasi atas teks suci, sehingga penafsiran tertentu dianggap “*benar*” sedangkan yang lain “*sesat*”. Dengan demikian, Foucault membuka ruang bagi analisis terhadap relasi antara tafsir, otoritas, dan kekuasaan.

2) Teun A. van Dijk: Model Sosio-Kognitif

Teun A. van Dijk⁸² mengembangkan pendekatan socio-cognitive model, yaitu integrasi antara analisis linguistik dan analisis kognitif. Menurutnya, ideologi bekerja melalui struktur kognitif sosial (*mental models*) yang mengatur cara individu dan kelompok memahami dunia. Teks tidak hanya merepresentasikan realitas, tetapi juga membentuk cara berpikir pembacanya.

⁸⁰Michael Alexander Kirkwood Halliday, *Halliday's Introduction to Functional Grammar*, New York: Routledge, 2014, hal.110. 4th Ed.

⁸¹Norman Fairclough, *Language and Power*, London: Roudledge, 2015, hal.38. 3rd ed.

⁸²Teun Adrianus Van Dijk, *Discourse and Manipulation*, California: SAGE Publications, 2006, hal. 67.

Model ini relevan untuk meneliti bagaimana wacana keagamaan, seperti tafsir jihad, membentuk “*kerangka berpikir radikal*” melalui bahasa yang menekankan polarisasi kami–mereka (us versus them). Dengan mengulang narasi tertentu, seperti “*umat Islam diperintahkan berperang melawan orang kafir*”, terbentuklah skema mental kolektif yang memperkuat eksklusivisme.

3) Ruth Wodak: Pendekatan Historis-Wacana

Ruth Wodak memperluas CDA dengan *Discourse-Historical Approach* (DHA) yang menekankan konteks sejarah, politik, dan sosial dari suatu teks. Wodak berpendapat bahwa wacana tidak dapat dipahami tanpa memahami intertekstualitas dan interdiskursivitas yakni hubungan antara teks sekarang dengan teks-teks sebelumnya.

Dalam konteks tafsir, hal ini berarti setiap penafsiran adalah kelanjutan dari wacana keislaman sebelumnya. Misalnya, tafsir jihad klasik di era peperangan ekspansi Islam akan berbeda maknanya dengan tafsir jihad di era negara-bangsa modern. DHA membantu menelusuri transformasi makna ini.

4) Norman Fairclough: Integrasi Bahasa, Ideologi, dan Masyarakat

Norman Fairclough merupakan tokoh sentral yang memformulasikan AWK menjadi metodologi yang utuh. Ia memandang bahwa wacana merupakan praktik sosial yang bersifat dialektis teks memengaruhi struktur sosial, dan struktur sosial memengaruhi teks. Fairclough menyusun model tiga dimensi analisis: *pertama*, analisis teks (deskripsi) fokus pada unsur linguistik (kosakata, gramatika, struktur). *Kedua*, analisis praktik wacana (interpretasi) melihat bagaimana teks diproduksi, disebarkan, dan diterima. *Ketiga*, analisis praktik sosial (eksplanasi) mengaitkan wacana dengan struktur sosial, ideologi, dan kekuasaan.

Model ini kemudian menjadi dasar bagi berbagai penelitian sosial, politik, dan keagamaan di seluruh dunia.

Menurut Fairclough,⁸³ terdapat lima prinsip utama yang membedakan AWK dari analisis wacana biasa:

Pertama, bahasa sebagai praktik sosial. *Kedua*, bahasa tidak dapat dipisahkan dari struktur sosial. *Ketiga*, setiap penggunaan bahasa merupakan tindakan sosial yang memiliki dampak terhadap tatanan masyarakat. *Keempat*, relasi dialektis antara wacana dan struktur sosial. *Kelima*, wacana dan struktur sosial saling memengaruhi: teks dibentuk oleh kondisi sosial, tetapi juga dapat mengubahnya.

⁸³ Norman Fairclough, *Language and Power...*, hal. 86.

Kelima prinsip ini menjadi fondasi dalam menerapkan AWK pada penelitian tafsir Al-Qur'an, terutama dalam membedah ideologi radikal yang muncul melalui penafsiran ayat-ayat jihad. Kemudian menurut pandangan lain yakni Eriyanto,⁸⁴ Analisis Wacana Kritis juga memiliki kelebihan dibanding wacana biasa, hal tersebut dapat dilihat sebagai berikut:

a) Pertimbangan Konteks

Pertimbangan akan latar belakang, situasi, peristiwa, dan kondisi ialah hal penting yang diperhatikan dalam analisis wacana kritis. Juga memerhatikan konteks komunikasi: latar belakang, situasi, peristiwa, dan kondisi anatara si pembicara dengan pendengar atau lawan bicara. Selain itu, Analisis Wacana Kritis juga meneliti konteks komunikasi. Ada beberapa konteks yang penting karena memengaruhi produksi wacana dalam analisis wacana kritis yaitu partisipan wacana, siapa yang menghasilkan wacana, jenis kelamin, usia, pendidikan, kelas sosial, etnis, agama, dalam banyak hal relevan dalam menggambarkan wacana.

b) Bahasa

Bahasa digunakan untuk tujuan yang dimaksudkan dan praktik-praktik tertentu, termasuk praktik kekuasaan. bahasa digunakan untuk melihat ketidaksetaraan yang muncul dalam masyarakat, bahkan kita dapat menyelidiki bagaimana kelompok-kelompok sosial yang ada saling berkonflik dan menyampaikan versi masing-masing.

c) Unsur Takhta

Analisis wacana kritis memperhatikan faktor takhta atau kekuasaan karena setiap wacana yang hadir dalam bentuk teks, percakapan, atau apa pun itu, tidak dipandang sebagai sesuatu yang alami, masuk akal, dan netral, melainkan sebagai bentuk perebutan kekuasaan. Konsep kekuasaan adalah salah satu hubungan kunci antara wacana dan publik. Analisis Wacana Kritis tidak membatasi diri pada detail teks atau struktur wacana, tetapi juga terhubung dengan kekuatan dan kondisi sosial, ekonomi, politik, dan budaya. Pada konsep kekuasaan dalam kaitannya dengan wacana menghasilkan yaitu "Kontrol" atau istilah Foucault "Tubuh yang Didisiplinkan" baik secara mental/psikis maupun represif.

d) Ideologi

Ideologi memiliki beberapa implikasi penting: *pertama*, ideologi pada dasarnya bersifat sosial, bukan pribadi atau individual. *Kedua*, ideologi bersifat sosial, meskipun digunakan secara internal di antara

⁸⁴ Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media...*, hal.250.

anggota suatu kelompok atau komunitas.

Oleh karena itu, ideologi tidak hanya menyediakan fungsi koherensi dan kohesi tetapi juga membentuk identitas kelompok dan perbedaan antar kelompok. Dalam konteks wacana semacam ini, maka hal itu tidak dipahami sebagai sesuatu yang netral dan terjadi secara alami, karena dalam setiap wacana pasti terkandung ideologi yang mendominasi dan saling berebut pengaruh.

Berdasarkan karakteristik yang juga merupakan kelebihan dari analisis wacana kritis di atas, maka seseorang dapat meneliti wacana yang dihasilkan oleh para elit yang menciptakan banyak ketidaksetaraan sosial, menyiratkan kesadaran palsu masyarakat melalui disinformasi, dan euforia komunikasi yang mereka ciptakan.

Arah perkembangan dan model dari analisis wacana kritis berawal dari karya Fowler, Kress, dan Hodge yang menulis *Language and Control*. Mereka berargumen bahwa bahasa merupakan bentuk kontrol sosial. Dalam teks, struktur sintaksis dan pilihan kata merepresentasikan relasi kekuasaan antara kelas sosial kemudian pada fase kedua. Fairclough mengembangkan pendekatan yang lebih sistematis melalui buku *Language and Power*⁸⁵ dan *Critical Discourse Analysis*. Ia memperkenalkan model tiga dimensi, yang kemudian menjadi kerangka baku CDA modern.

Pada fase ketiga yang merupakan diversifikasi memunculkan berbagai varian CDA van Dijk dengan model kognitif, Wodak dengan pendekatan historis, dan Chilton dengan pendekatan politik. Masing-masing berfokus pada aspek yang berbeda tetapi tetap mempertahankan semangat kritis. Pada fase keempat yang merupakan era digital CDA berkembang menjadi *Critical Digital Discourse Analysis (CDDA)*. Penelitian oleh Flowerdew dan Richardson menunjukkan bahwa ideologi kini diproduksi dan disebarkan melalui platform digital seperti YouTube, Twitter, dan Telegram. Fenomena "*jihad digital*" yang menyebar melalui internet dapat dikaji dengan model AWK karena menunjukkan bagaimana teks agama direkontekstualisasi dalam ruang digital.

Fairclough⁸⁶ menegaskan bahwa kekuatan utama AWK terletak pada kemampuannya menggabungkan dimensi linguistik dan sosial. Tidak ada teori lain yang mampu menguraikan relasi antara teks, konteks, dan struktur sosial sekomprehensif ini. Namun, kritik terhadap AWK juga muncul.⁸⁷ Widdowson menilai bahwa

⁸⁵Norman Fairclough, *Language and Power...*, hal.123.

⁸⁶Norman Fairclough, *Language and Power...*, hal.222.

⁸⁷Henry Widdowson, *The Theory and Practice of Critical Discourse Analysis. Applied Linguistics*, 19 (1), 1998, hal.236.

AWK kadang terlalu politis dan tidak cukup objektif. Van Leeuwen mengingatkan bahwa analisis yang terlalu ideologis dapat mengabaikan aspek estetika bahasa.⁸⁸ Meskipun demikian, dalam konteks penelitian keagamaan, sifat kritis AWK justru menjadi keunggulan karena memungkinkan dekonstruksi terhadap penafsiran ideologis yang menyelewengkan makna wahyu.

Dalam kajian Islam, terutama tafsir, teori AWK membantu: *pertama*, mengidentifikasi ideologi tersembunyi dalam teks tafsir misalnya, ideologi eksklusif atau radikal. *Kedua*, menjelaskan hubungan antara teks dan konteks sosial-politik yang membentuk tafsir. *Ketiga*, membangun kesadaran kritis terhadap otoritas keagamaan dan penggunaan teks agama untuk tujuan politik. *Keempat*, memperkuat tafsir kontekstual dan moderat yang selaras dengan *maqâṣid al-syarî'ah* dan nilai kemanusiaan universal.

Penelitian-penelitian terbaru menunjukkan keberhasilan pendekatan ini. Munawan menganalisis Tafsir al-Azhar karya Hamka dengan CDA dan menemukan bahwa wacana nasionalisme religius dalam tafsir tersebut berfungsi sebagai *counter-ideology* terhadap kolonialisme.⁸⁹ Rahmani menggunakan CDA untuk menganalisis narasi *jihad digital* di media sosial dan menunjukkan bagaimana teks-teks agama dipolitisasi untuk kepentingan ekstremisme.⁹⁰ Fajri, menggunakan analisis wacana kritis Teun A. Van Dijk untuk menganalisis Al-Qur'an dan terjemahannya Kemenag RI Edisi 2019 pada ayat-ayat kontroversial.⁹¹ Temuan yang ditemukan ialah ayat-ayat kontroversial meliputi: Surat al-Baqarah/2:218 dan at-Taubah/9:123, munculah kasus terorisme di Indonesia pasca tragedi 9/11 telah memicu munculnya gerakan terorisme di Indonesia. Surat Ali Iimran/3:28 dan Surat al-Maidah/5:51, Basuki Tjahaja Purnama alias Ahok, yang menjadi gubernur DKI, beragama Kristen, adanya penolakan kepemimpinan. Surat an-Nisa/4:34, perempuan tidak punya andil sebagai pemimpin baik dalam hal keluarga maupun publik dan negara.

⁸⁸T Van Leeuwen, *Discourse and Practice: New Tools for Critical Discourse Analysis*, New York: Oxford University Press. New York: Oxford University Press, 2008, hal 67.

⁸⁹ M. Munawan, "A Critical Discourse Analysis dalam Kajian Tafsir Al-Qur'an: Studi Tafsir Al-Azhar Karya Hamka," *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis* Vol 20 No. 1 Tahun 2019, hal.155-170,

⁹⁰Inaya Rahmani, *Wacana Radikalisme di Media Sosial: Analisis Kritis atas Narasi Kelompok Ekstremis*, Jakarta: Penerbit Penaku, 2023, hal.45-60.

⁹¹Muhammad Fajri, *Analisis Wacana Kritis Teun A. Van Dijk Dalam Al-Qur'an Dan Terjemahannya Kementerian Agama RI Edisi 2019: Studi Ayat-Ayat Kontroversial*, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2019, hal. 66.

Analisis Wacana Kritis yang digunakan Teun A. Van Dijk:⁹² *pertama*, konstruksi ideologi, Al-Quran dan terjemahannya edisi 2019 ditinjau daristruktur teks meliputi aspek tematik, skematik, dan pragmatik. Struktur tematik mencakup aspek kebahasaan dan elemen-elemen global teks, *kedua*, struktur tematik, terdapat perbedaan teks terjemah yang diproduksi pada tahun 1971, 1989, 2002, dan 2019. *Ketiga*, skematik, sub tema jihad dan perang dalam Q.S. al-Baqarah yang membahas mengenai hukum berperang di bulan haram didahului oleh fragmen mengenai kewajiban jihad dan hukum perang di bulan haram dan setelahnya mengenai pertanyaan-pertanyaan tentang hukum khamar, judi, dan mengurus anak yatim. *Keempat*, pragmatic tidak tersusun secara otonom. Fragmen memiliki hubungan linier hierarkis dengan fragmen sebelum dan setelahnya sehingga dapat dilihat konteks dari struktur teksnya. Keterhubungan ini dapat terlihat pada tataran semantik (struktur makro).

g. Kognisi dan Struktur Sosial Yang Mengitari Teks⁹³

1) Terjemahan pertama kata jihad dan perang.

Problematika dalam terjemahan jihad adalah terletak pada kondisi di mana ayat tersebut digunakan sebagai legitimasi atas tindakan teroris, baik skala global maupun nasional.

2) Terjemah ayat melarang untuk memilih pemimpin non-muslim

Kemenag (Kementrian Agama) diisukan oleh gerakan islamismelakukan perubahan penerjemahan, makna dan arti *awliya'* telah diubah sejak edisi 2002.

3) Relasi Gender

Terjemahan edisi 2002 dan 2019 Kemenag mengubah makna qawwamuna yang awalnya diartikan sebagai pemimpin menjadi pelindung. Pemaknaan edisi 1971 dan 1989 masih menggeneralisir semua ruang sosial, sementara pada edisi 2002 dan 2019 Kemenag memberi tambahan kata dalam kurung yakni suami dan istri, sehingga ruang sosial dalam ayat itu menekankan pada ruang keluarga.

h. Kognitif Sosial

Pengaruh agensi tim penerjemah 2019. Komposisi susunan tim penerjemahan pada edisi 2002 dan 2019 lebih variatif ketimbang dua edisi yang dikeluarkan di era Orde Baru.

i. Struktur Sosial yang mengitari teks

Praktik kekuasaan dan akses praktik kekuasaan dilakukan dengan menganalisis ideologi yang dipraktikkan oleh masing-masing aktor. Adapun ideologi yang tampak dalam proses penerjemahan edisi 2019

⁹²Muhammad Fajri, *Analisis Wacana Kritis Teun A. Van Dijk Dalam Al-Qur'an...*, hal.77.

⁹³M.A.K. Halliday, *An Introduction to Functional Grammar ...*,hal.42.

dan 2002, adalah perkembangan ilmu pengetahuan yang semakin pesat. Komposisi tim penerjemah yang terdiri dari orang-orang yang berkompeten dalam bidang keilmuan tertentu. Sementara dari segi akses merujuk pada relasi kuasa antar agency dan negara dan bersifat terbuka. Sebagai bagian tim penerjemah Kemenag, agency tim penerjemah tersebut mendapat akses yang terbuka kepada negara untuk menjangkau dan menyebarkan terjemahan.

- j. Relevansi Terjemahan edisi 2019 dalam konteks kekinian. Kemenag sejak tahun 2019 memiliki program jangka panjang tentang moderasi beragama. Salah satu poin penting dalam proyek itu adalah menolak adanya kekerasan dalam beragama. Secara implisit, konsep tersebut mengkritik sekaligus mendekonstruksi pemahaman teks al-Qur'an yang dijadikan sebagai legitimasi aktivis jihadis untuk berlaku teror. Maka dari itu, keberadaan terjemah ini adalah untuk mendukung proyek moderasi beragama sebagai bagian dari proyek "memoderatkan" Islam di Indonesia.⁹⁴

Dari Penggunaan Analisis Wacana Kritis yang telah diterapkan ilmunya dalam permasalahan negara ternyata dapat meminimalisir terjadinya kesalahpahaman dalam penafisiran ayat Al-Qur'an sehingga masyarakat tidak mudah terpengaruh akan informasi-informasi yang tidak benar. Dengan adanya alat bantu analisis wacana Kritis, permasalahan-permasalahan umum hingga berat yang terjadi pada negara dapat diidentifikasi dengan lebih jelas, memiliki dasar dan tujuan tujuan penyelesaian konflik.

Pendekatan AWK dapat diintegrasikan secara harmonis dengan prinsip-prinsip epistemologi Islam. Dalam Islam, bahasa bukan sekadar alat komunikasi, tetapi amanah Ilahi sebagaimana firman Allah dalam Surat Ar-Rahmân/ 55: 3-4:

... خَلَقَ الْإِنْسَانَ ﴿٣﴾ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ... ﴿٤﴾

Dia menciptakan manusia Dia mengajarnya pandai menjelaskan (Ar-Rahmân/55: 3-4)

Al-Ghazâlî dalam *Ihyâ' Ulûm al-Diîn* menjelaskan bahwa kata dan makna memiliki dimensi moral: kata yang benar menuntun pada kebaikan, sedangkan kata yang batil menimbulkan kerusakan. Dengan demikian, analisis terhadap bahasa tidak hanya ilmiah tetapi juga etis. Integrasi AWK dengan hermeneutika *Qur'âniyyah* memberikan metodologi baru dalam studi Islam: menggabungkan ketelitian analisis bahasa dengan

⁹⁴Muhammad Fajri, *Analisis Wacana Kritis Teun A. Van Dijk Dalam Al-Qur'an...*, hal.80.

kesadaran *maqâshid as-syari'ah*.⁹⁵ Melalui integrasi ini, AWK dapat berfungsi sebagai alat *ta'dib al-fikr* (pendisiplinan pemikiran) untuk menghindari penyimpangan makna ayat yang disalahgunakan oleh kelompok radikal.

C. Karakteristik Analisis Wacana Kritis

Analisis Wacana Kritis (AWK) memiliki sejumlah karakteristik yang membedakannya dari pendekatan linguistik lain. Keunikan pendekatan ini terletak pada pandangan bahwa bahasa bukan sekadar sistem tanda yang statis, tetapi suatu praktik sosial yang hidup, dinamis, dan ideologis. Dalam pandangan Fairclough, wacana berperan ganda: ia merefleksikan realitas sekaligus membentuknya. Artinya, bahasa tidak hanya menggambarkan dunia, melainkan juga membangun struktur sosial, hubungan kekuasaan, serta identitas-identitas sosial di dalam masyarakat.

Oleh karena itu, karakteristik AWK harus dipahami secara integral sebagai perpaduan antara pendekatan linguistik, teori sosial, dan kesadaran kritis-emansipatoris. Dalam penelitian ini, pemahaman atas karakteristik tersebut menjadi penting untuk menentukan bagaimana wacana tafsir keagamaan khususnya yang berhubungan dengan ayat-ayat jihad dapat dianalisis secara ilmiah dan obyektif namun tetap bernilai etis. Karakteristik paling mendasar dari AWK adalah pandangan bahwa bahasa merupakan praktik sosial (*language as social practice*).⁹⁶ Setiap penggunaan bahasa, baik lisan maupun tulisan, selalu terhubung dengan struktur sosial yang lebih luas. Hal ini berarti bahwa bahasa tidak berdiri di luar realitas sosial, melainkan menjadi bagian integral dari pembentukannya.

Dalam konteks tafsir, pandangan ini mengimplikasikan bahwa setiap penafsiran Al-Qur'an bukan hanya aktivitas keilmuan, melainkan juga tindakan sosial yang memiliki konsekuensi sosial-politik. Ketika seorang mufassir menafsirkan ayat jihad sebagai perintah perang universal, ia secara tidak langsung sedang memproduksi wacana ideologis yang dapat mempengaruhi perilaku umat. Sebaliknya, ketika penafsir menekankan jihad sebagai perjuangan moral, ia sedang membangun wacana damai dan inklusif. Pandangan ini sejalan dengan konsep *al-bayân* dalam Islam, bahwa kemampuan berbahasa adalah anugerah Ilahi untuk menegakkan kebenaran dan keadilan Surat ar-Rahmân/55 : 3-4. Dengan demikian, penggunaan bahasa tidak bisa dilepaskan dari tanggung jawab etis.

⁹⁵Studi Pemikiran, *et.al.*, “‘Interpretasi Kontekstual: Studi Pemikiran Hermeneutika Al-Qur’an Abdullah Saeed,”” *ESENSIA Jurnal* Vol. XII, No.1 Tahun 2011, hal.64.

⁹⁶Norman Fairclough, *Language and Power...*, hal.28.

Karakteristik kedua adalah sifat kritikal (*critical orientation*). “*Kritis*” dalam konteks AWK bukan sekadar menilai secara negatif, tetapi merujuk pada upaya membongkar relasi kekuasaan dan dominasi yang tersembunyi di balik bahasa. Peneliti AWK menyadari bahwa setiap teks mengandung nilai, asumsi, dan ideologi tertentu yang sering tidak disadari oleh pembaca awam. Oleh karena itu, tugas penelitian bukan hanya menjelaskan struktur kebahasaan, tetapi juga mengungkap bagaimana dan mengapa teks diproduksi demikian, serta siapa yang diuntungkan atau dirugikan.

Kesadaran ideologis ini merupakan inti dari pendekatan kritis. Fairclough menekankan bahwa analisis wacana harus mengarah pada refleksi diri sosial, kemampuan masyarakat untuk menyadari posisi dan kepentingannya dalam struktur kekuasaan.⁹⁷ Dalam studi tafsir, kesadaran ideologis berarti memahami bahwa teks agama dapat digunakan baik sebagai sarana pembebasan maupun alat penindasan, tergantung pada cara ia ditafsirkan.

AWK bersifat interdisipliner, yaitu menggabungkan teori dan metode dari berbagai disiplin ilmu: linguistik, sosiologi, politik, psikologi sosial, hingga studi budaya. Pendekatan ini memandang fenomena bahasa secara holistik, tidak cukup dianalisis dari satu bidang keilmuan saja.

Dalam penelitian keislaman, karakter interdisipliner ini membuka peluang untuk mengintegrasikan teori sosial Barat dengan epistemologi Islam. Seorang peneliti tafsir, misalnya, dapat menggunakan teori wacana Fairclough untuk menganalisis struktur bahasa tafsir sekaligus mengaitkannya dengan maqāsid al-syarī‘ah dan asbābun nuzūl. Integrasi semacam ini menjadikan AWK sebagai jembatan antara ilmu sosial modern dan tradisi keilmuan Islam klasik.

Selain interdisipliner, AWK juga integratif, artinya menghubungkan tiga level analisis: mikro (teks), meso (praktik wacana), dan makro (praktik sosial). Ketiga level ini tidak berdiri sendiri, tetapi saling melengkapi untuk membentuk pemahaman komprehensif terhadap suatu fenomena wacana.

Bahasa dalam perspektif AWK memiliki fungsi ideologis yang sangat kuat. Ideologi tidak hanya diekspresikan melalui isi teks, tetapi juga melalui pilihan kata, struktur kalimat, dan bentuk narasi.⁹⁸ Ideologi bekerja secara halus guna membentuk persepsi pembaca tanpa disadari.

Dalam wacana keagamaan, misalnya, istilah “*musuh Allah*”, “*orang kafir*”, atau “*khilafah Islamiyah*” seringkali digunakan dengan muatan ideologis tertentu. Ketika istilah tersebut diproduksi dalam tafsir

⁹⁷ Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis...*, hal.11.

⁹⁸ Teun Adrianus Van Dijk, “‘Ideology And Discourse Analysis’,” *Journal of Political Ideologies* Vol. 11, No. 2 Tahun 2011, hal.89.

tanpa konteks historis dan teologis yang benar, ia dapat menimbulkan persepsi eksklusif dan permusuhan. Di sinilah peran AWK untuk membedah bagaimana bahasa digunakan untuk menormalisasi ideologi tertentu, terutama ideologi radikal dan kekerasan atas nama agama. Fairclough⁹⁹ menyebut proses ini sebagai *naturalization of ideology* ideologi yang awalnya merupakan pandangan kelompok tertentu berubah menjadi seolah-olah “kebenaran umum” karena diulang-ulang dalam bahasa.¹⁰⁰

Analisis kritis terhadap teks tafsir membantu mengembalikan makna ayat kepada tujuan aslinya yang damai dan adil.¹⁰¹ Karakteristik penting lainnya adalah pandangan bahwa bahasa dan masyarakat memiliki hubungan dialektis. Artinya, wacana tidak hanya dibentuk oleh struktur sosial, tetapi juga dapat membentuk dan mengubah struktur social tersebut.

Misalnya, ketika wacana tafsir moderat berkembang luas di masyarakat, ia dapat memperkuat budaya toleransi. Sebaliknya, ketika wacana radikal mendominasi ruang publik, ia dapat mengubah norma sosial menjadi lebih eksklusif. Dengan demikian, AWK memandang bahasa sebagai kekuatan sosial yang aktif, bukan sekadar refleksi pasif dari realitas. Hubungan dialektis ini juga memperlihatkan bahwa setiap perubahan sosial selalu disertai perubahan wacana dan sebaliknya.

Salah satu ciri khas AWK adalah orientasi emansipatoris. Pendekatan ini bertujuan membebaskan manusia dari dominasi ideologi yang menindas, baik dalam bidang politik, ekonomi, maupun agama.¹⁰² Dalam konteks Islam, orientasi ini sejalan dengan prinsip *al-‘adl* (keadilan) dan *al-hurriyah* (kebebasan berpikir). Al-Qur’an sendiri memerintahkan manusia untuk berpikir kritis dan menolak kezaliman Q.S. *al-Nisâ’*/4: 135. Dengan demikian, penerapan AWK dalam studi tafsir bukan hanya analisis akademik, tetapi juga ibadah intelektual untuk menegakkan nilai keadilan dalam makna wahyu.

Pendekatan emansipatoris mendorong peneliti untuk tidak berhenti pada level deskripsi, melainkan bergerak menuju transformasi sosial. Analisis wacana terhadap tafsir jihad, misalnya, tidak cukup berhenti pada penjelasan ideologi radikal, tetapi juga perlu menghasilkan wacana alternatif yang lebih damai dan sesuai dengan *maqâsid syarî‘ah*.

AWK selalu menekankan pentingnya konteks dan sejarah. Tidak ada teks yang dapat dipahami tanpa memahami konteks sosial, politik,

⁹⁹ Norman Fairclough, *Language and Power...*, hal.23.

¹⁰⁰ Subi Manika. Lakshmanann, *A Critical Discourse Analysis of Neocolonialism...*, hal.269.

¹⁰¹ Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis...*, hal.70.

¹⁰² Jurgen Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society*, Boston MA: Beacon Press, 1984, hal.199.

dan budaya tempat teks itu diproduksi.¹⁰³ Prinsip ini selaras dengan tradisi tafsir Islam klasik yang mengutamakan pemahaman *asbâbun nuzûl* (sebab turunnya ayat). Misalnya, ayat jihad dalam Surat al-Baqarah/2:190 turun dalam konteks peperangan defensif di masa Nabi. Tanpa memahami konteks ini, seseorang dapat menafsirkan ayat tersebut secara literal dan keliru sebagai legitimasi kekerasan. Dengan pendekatan AWK, peneliti dapat menelusuri bagaimana konteks historis diabaikan atau dimanipulasi dalam tafsir radikal.

Karakteristik berikutnya adalah orientasi praktis dan aksiologis. AWK tidak berhenti pada ranah teori, tetapi diarahkan untuk menghasilkan perubahan nyata di masyarakat. Fairclough¹⁰⁴ menyebut hal ini sebagai *critical language awareness* kesadaran bahasa kritis yang membekali masyarakat untuk tidak mudah dimanipulasi oleh wacana dominan. Dalam pendidikan Islam, pendekatan ini dapat diaplikasikan untuk membentuk literasi keagamaan yang kritis (*religious critical literacy*). Peserta didik diajak memahami bahwa teks agama harus dibaca secara kontekstual, bukan literal, serta menyadari bahwa makna dapat berubah tergantung pada konteks sosial dan niat komunikatif penafsir.

AWK juga menekankan konsep intertekstualitas, yaitu hubungan antar teks, dan interdiskursivitas, yakni hubungan antar jenis wacana. Setiap teks selalu mengandung jejak teks lain yang mendahuluinya.¹⁰⁵ Dalam studi tafsir, hal ini terlihat ketika seorang mufassir mengutip hadis, pendapat ulama, atau konteks sosial masa lalu. Semua itu membentuk jaringan makna yang kompleks. Analisis wacana kritis dapat mengidentifikasi bagaimana teks-teks tersebut berinteraksi: apakah memperkuat, menantang, atau mereinterpretasi makna sebelumnya. Contohnya, tafsir radikal sering meminjam narasi klasik tentang “*perang suci*” tanpa memperhatikan konteks historisnya, lalu memadukannya dengan wacana politik modern tentang perlawanan terhadap Barat. Kombinasi dua wacana berbeda ini melahirkan ideologi baru yang tampak “*teologis*”, padahal sesungguhnya politis.

AWK bersifat terbuka terhadap perubahan sosial dan perkembangan teknologi. Perubahan media komunikasi membawa dampak besar terhadap produksi dan konsumsi wacana. menunjukkan bahwa dalam era digital, wacana tidak hanya diproduksi oleh lembaga resmi, tetapi juga oleh individu melalui media sosial. Dalam konteks Islam kontemporer, tafsir digital menjadi fenomena baru di mana setiap orang dapat menafsirkan ayat dan menyebarkannya ke publik. Situasi ini memerlukan

¹⁰³Ruth Wodak & Michael Meyer, *Introduction: Discourses Studies-Important Concepts and Terms* In R. Wodak & M Kryzjanowski, Palgrave Macmillan, 2008, hal.217.

¹⁰⁴ Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis...*, hal.47.

¹⁰⁵ Norman, *Discourse and Social Change...*, hal.209.

pendekatan kritis agar tidak terjadi penyebaran tafsir ekstrem. Karakter adaptif AWK menjadikannya alat yang relevan untuk membaca fenomena ini.¹⁰⁶

Karakteristik lain yang tidak kalah penting, terutama dalam konteks penelitian keislaman, adalah etika bahasa. Meskipun AWK berasal dari tradisi Barat, semangat moralnya sejalan dengan ajaran Islam tentang tanggung jawab penggunaan kata. Nabi Muhammad saw bersabda:

مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، فَلْيُكَلِّمْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ.

Barang siapa beriman kepada Allah dan hari akhir, hendaklah berkata baik atau diam. (HR. Bukhari).¹⁰⁷

Etika bahasa dalam penelitian ini diwujudkan dengan membaca dan menafsirkan teks secara adil, tidak dengan prasangka ideologis. AWK memberi alat untuk menilai secara obyektif, tetapi Islam memberi nilai untuk mengarahkan penilaian itu pada kebaikan. Dengan demikian, karakteristik etis ini menjadi ciri khas penelitian AWK dalam kerangka keilmuan Islam: kritis secara ilmiah dan beradab secara moral.

Menurut Eriyanto, Analisis Wacana Kritis memiliki ciri khas yang membedakannya dari bidang ilmu lain. Pendekatan ini lebih fokus pada masalah dan isu sosial daripada terpaku pada satu paradigma tertentu, sehingga bisa melibatkan berbagai teori dan metode selama itu membantu mengkaji hal-hal seperti diskriminasi gender, rasisme, kolonialisme, atau bentuk ketidakadilan sosial lainnya. Analisis ini dipandang sebagai cara kritis untuk memeriksa teks tertulis maupun lisan, bukan sebagai lembaga atau cabang ilmu tersendiri. Selain itu, ia bersifat lintas disiplin, artinya melibatkan banyak bidang ilmu sambil menyoroti hubungan antara wacana dengan masyarakat, termasuk aspek kognitif, politik, dan budaya.¹⁰⁸ Secara historis, pendekatan ini termasuk dalam studi kritis di ranah humaniora dan ilmu sosial, seperti sosiologi, psikologi, komunikasi, hukum, sastra, serta ilmu politik.¹⁰⁹

Analisis Wacana Kritis juga memperhatikan setiap tingkatan wacana, mulai dari tata bahasa seperti suara, susunan kalimat, dan makna, hingga

¹⁰⁶Sa'dulloh M. Khoirul Anam, "Mengkaji Ulang Teori Al-Wasathiyah Al-Qur'aniyyah (AWK) dalam Konteks Tafsir Digital," dalam *Episteme: Jurnal Kajian Keislaman*, Vol. 19, No. 1 Tahun 2024, hal.23-24.

¹⁰⁷A. Halim M. Nurdin, "Etika Komunikasi dalam Al-Qur'an: Tinjauan Konsep *Al-Wasathiyah*," dalam *Journal of Qur'anic Studies and Tafsir*, Vol. 5, No. 2 Tahun 2023, hal.112-115.

¹⁰⁸Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media...*, hal.255.

¹⁰⁹Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media...*, hal.256.

gaya bahasa, retorika, struktur cerita, tindakan bicara, strategi praktis, serta interaksi antar orang. Kajiannya tidak terbatas pada kata-kata verbal saja, tapi juga mencakup elemen semiotik lain seperti gambar, film, suara, musik, gerakan tubuh, dan sebagainya dalam komunikasi. Saat meneliti peran wacana dalam masyarakat, pendekatan ini secara khusus menekankan pada hubungan kekuasaan, dominasi, dan ketidakadilan, serta bagaimana wacana itu diciptakan ulang atau dilawan melalui teks tertulis dan pembicaraan. Akhirnya, tujuannya adalah membongkar ideologi yang tersembunyi di balik wacana melalui deskripsi, penjelasan, dan praktik, termasuk mengamati trik manipulasi, pembenaran, serta cara wacana mempengaruhi pikiran orang. Dengan begitu, Analisis Wacana Kritis bisa membentuk wacana penentang untuk melawan kekuasaan yang tidak adil.¹¹⁰

D. Metode Analisis Wacana Kritis

Metode Analisis Wacana Kritis (AWK) merupakan pendekatan multidisipliner yang menempatkan bahasa sebagai bagian dari praktik sosial yang sarat dengan muatan kekuasaan, nilai, dan ideologi. Dalam perspektif ini, teks bukan dipahami semata sebagai susunan kalimat atau struktur kebahasaan, melainkan sebagai hasil dan sekaligus instrumen reproduksi realitas sosial. Fairclough, sebagai tokoh sentral dalam AWK, menegaskan bahwa bahasa tidak pernah netral; ia senantiasa mencerminkan relasi kuasa tertentu dan bekerja dalam struktur sosial yang terus berubah.¹¹¹ Karena itu, analisis wacana tidak boleh berhenti pada level permukaan, melainkan harus menjangkau dimensi-dimensi tersembunyi di balik penggunaan bahasa.¹¹² Pendekatan AWK menjadi sangat relevan dalam konteks penelitian disertasi ini karena penafsiran radikal terhadap ayat-ayat jihad tidak hanya hidup sebagai teks keagamaan, tetapi juga sebagai mekanisme produksi, distribusi, dan legitimasi ideologi kekerasan.

Secara epistemologis, metode AWK berakar pada paradigma kritis Mazhab Frankfurt yang menolak klaim objektivitas absolut dalam ilmu pengetahuan dan menempatkan pengetahuan sebagai sesuatu yang selalu terikat pada kepentingan tertentu.¹¹³ Paradigma kritis berpandangan bahwa ilmu harus memiliki fungsi emansipatoris, yaitu membebaskan manusia dari dominasi, manipulasi, dan ketidakadilan. Habermas

¹¹⁰Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis...*, hal.49.

¹¹¹Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*, 1995, hal.8-10.

¹¹²Ruth Wodak dan Michael Meyer, *Critical Discourse Analysis: History, Agenda, Theory, and Methodology*, London: Sage Publications, 2001,hal.1-33.

¹¹³Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society*, terj. Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press, 1984, hal.122.

membagi kepentingan epistemik manusia menjadi tiga: kepentingan teknis, praktis, dan emansipatoris. Yang terakhir inilah yang paling dekat dengan tujuan AWK, karena berusaha mengungkap struktur kekuasaan yang tersembunyi dalam bahasa. Dalam konteks penafsiran ayat jihad, pendekatan ini memungkinkan peneliti mengidentifikasi bagaimana kelompok radikal memanfaatkan teks agama sebagai instrumen legitimasi tindakan kekerasan, dan bagaimana teks tersebut dibaca,¹¹⁴ disebarkan, serta dijadikan bagian dari proyek ideologi tertentu.

Paradigma kritis juga menuntut peneliti untuk bersifat reflektif dalam menempatkan dirinya di dalam proses penelitian. Fairclough menolak anggapan bahwa peneliti adalah pengamat yang sepenuhnya netral. Menurutnya, peneliti merupakan bagian dari struktur sosial yang ia teliti; kesadaran atas bias, nilai, dan posisi sosial peneliti merupakan bagian penting dari validitas analisis. Tradisi epistemologi Islam sejalan dengan pendekatan ini.¹¹⁵ Dalam konsep *al-tahqîq* tradisi epistemologi Islam sejalan dengan pendekatan ini. Dalam konsep *al-tahqîq* (verifikasi kebenaran) dan *al-naqd* (kritik ilmiah), ulama seperti *al-Ghazâlî* dalam *al-Mustashfâ* menekankan perlunya kejernihan hati, ketelitian dalam menimbang argumen, dan kewaspadaan terhadap penyelewengan logika. Prinsip ini menjadi landasan etis dalam penelitian ayat jihad peneliti tidak sekadar memaparkan data, tetapi juga mengkritisi konstruksi makna yang dapat menyesatkan umat dan menimbulkan mudarat sosial.

Metode AWK mencakup tiga ruang lingkup utama: *pertama*, analisis linguistik terhadap teks, *kedua*, analisis proses produksi dan konsumsi wacana, serta *ketiga*, analisis terhadap struktur sosial yang lebih luas.¹¹⁶

Ketiganya tidak berdiri sendiri, melainkan membentuk satu kesatuan yang bergerak secara dialektis.¹¹⁷ Analisis linguistik membantu mengidentifikasi bagaimana makna dibangun melalui pilihan kosakata, struktur tata bahasa, modalitas, metafora, dan pola koherensi. Analisis praktik wacana memungkinkan pemahaman mengenai bagaimana teks diproduksi oleh penulis dalam konteks sosial tertentu, bagaimana ia didistribusikan, dan bagaimana audiens mengonsumsinya sesuai kerangka kognitif mereka. Sementara itu, analisis sosio-kultural membawa peneliti kepada pemahaman mengenai konteks sejarah, politik, ekonomi, dan budaya yang mempengaruhi teks dan praktik wacana yang mengitarinya. Tahapan dalam Analisis Wacana Kritis (AWK) ialah sebagai berikut:

¹¹⁴Teun Adrianus Van Dijk, "Ideology And Discourse Analysis'," ..., hal.65.

¹¹⁵Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis...*, hal.8-10.

¹¹⁶Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis...*, hal.8-10.

¹¹⁷Lilie Chouliaraki & Norman Fairclough, *Discourse in Late Modernity: Rethinking Critical Discourse Analysis*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019, hal.229.

1. Analisis Teks

Tahap pertama dalam AWK adalah analisis teks (textual analysis), yang bertujuan membaca struktur linguistik pada permukaan teks. Fairclough menekankan pentingnya perhatian pada kosakata yang dipilih penulis, nominalisasi yang dapat menyembunyikan agen, penggunaan kalimat aktif atau pasif, modalitas, penggunaan istilah teknis, dan metafora ideologis.¹¹⁸ Dalam tafsir radikal, kosakata seperti “*musuh Allah*”, “*kafir harbi*”, “*perang suci*”, dan “*kewajiban jihad total*” sering muncul untuk membangun oposisi biner yang kaku antara “*kami*” dan “*mereka*”. Sebaliknya, tafsir moderat cenderung menggunakan istilah seperti “*pembelaan diri*”, “*etika perang*”, atau “*konteks historis jihad*” untuk menampilkan pendekatan lebih bernuansa dan berorientasi etis. Strategi bahasa seperti ini telah dijelaskan oleh van Dijk sebagai *ideological square*, yaitu strategi diskursif yang memperkuat citra positif kelompok sendiri dan citra negatif kelompok lain.¹¹⁹

2. Praktik Wacana

Tahap kedua analisis ialah praktik waana yang meliputi proses produksi, distribusi, dan konsumsi teks. Produksi teks tafsir tidak terjadi dalam ruang hampa; ia dipengaruhi oleh ideologi penulis, lembaga tempat ia bernaung, dan tujuan sosial yang ingin dicapai. Literatur yang diproduksi kelompok radikal, seperti tafsir HTI atau Salafi-Jihadi, bertujuan memperkuat narasi perjuangan politik dan jihad global, sehingga penafsiran ayat-ayat jihad diarahkan untuk mendukung agenda tersebut.

Distribusi teks dalam era digital semakin mempercepat penyebaran wacana radikal melalui media seperti Telegram, YouTube, dan situs propaganda. Konsumsi teks juga tidak netral; audiens akan memahami teks sesuai dengan mental models yang sudah tertanam dalam benak mereka, baik bersifat radikal maupun moderat.¹²⁰ Hal ini menjelaskan mengapa ayat yang sama dapat melahirkan interpretasi yang sangat berbeda.

3. Analisis Praktik Sosio-Kultural

Tahap ketiga praktik sosio kultural, yang bertujuan untuk menghubungkan teks dan praktik wacana dengan struktur sosial yang lebih luas. Konteks situasional, seperti konflik global dan ketidakadilan sosial, mempengaruhi bagaimana kelompok radikal membaca ayat jihad. Konteks institusional mempengaruhi legitimasi wacana,

¹¹⁸ Norman, *Discourse and Social Change...*, hal.77.

¹¹⁹Teun Adrianus Van Dijk, ““Ideology And Discourse Analysis”...”, hal.86.

¹²⁰Teun Adrianus Van Dijk, *Methods Of Critical Discourse Analysis*, UK: Sage Publivations, 2015, hal. 32.

misalnya lembaga seperti HTI, Al-Azhar, MUI, atau pesantren. Sementara itu, konteks makro-historis mencakup fenomena seperti kolonialisme, kebangkitan gerakan Islam, dan revolusi digital yang mengubah cara masyarakat mengakses dan memahami teks-teks keagamaan.¹²¹ Semua konteks ini membentuk wacana jihad dan memungkinkan ideologi radikal memperoleh ruang sosial.

Keunggulan metode AWK terletak pada kemampuannya untuk membongkar dimensi tersembunyi dalam teks dan menunjukkan bagaimana bahasa digunakan untuk tujuan ideologis. Dalam penelitian tentang ayat jihad, AWK memungkinkan peneliti mengidentifikasi titik rawan penafsiran yang rentan dieksploitasi sebagai legitimasi kekerasan. Pendekatan ini tidak hanya memberikan kritik, tetapi juga menawarkan landasan metodologis untuk membangun narasi tafsir moderat yang lebih selaras dengan *maqāṣid al-syarī‘ah*, nilai kemanusiaan, dan cita-cita Islam sebagai agama rahmat. Dengan demikian, AWK merupakan alat penting tidak hanya untuk mengkaji wacana, tetapi juga untuk membangun pendidikan keagamaan yang kritis, reflektif, dan emansipatoris.

1. Analisis Wacana Kritis Model Norman Fairclough

Model Analisis Wacana Kritis yang dikembangkan Norman Fairclough merupakan salah satu pendekatan paling berpengaruh dalam kajian hubungan antara bahasa, kekuasaan, dan ideologi. Fairclough memandang wacana bukan sekadar medium penyampai informasi, tetapi sebuah praktik sosial yang beroperasi dalam struktur kekuasaan dan relasi sosial tertentu.¹²² Setiap teks memproduksi realitas, membentuk identitas, mengonstruksi hubungan sosial, dan menegakkan atau menantang struktur kekuasaan yang ada. Dalam konteks ini, bahasa tidak hanya mendeskripsikan dunia, melainkan juga menciptakannya. Karena itu, analisis wacana harus bekerja pada dua arah yaitu mengurai bagaimana teks dibentuk oleh kondisi sosial serta bagaimana teks tersebut ikut membentuk dinamika sosial. Perspektif dialektis inilah yang menjadi ciri khas pendekatan Fairclough dan sekaligus membedakannya dari pendekatan linguistik lain yang lebih fokus pada struktur internal bahasa tanpa memedulikan konteks sosial yang melingkupinya.

Dalam kerangka teorinya, Fairclough berargumen bahwa wacana adalah tempat berlangsungnya hegemoni, yakni proses ketika ideologi dominan dinaturalisasi dan dianggap sebagai kebenaran yang tidak perlu dipertanyakan. Hegemoni bekerja secara halus melalui mekanisme bahasa: pilihan kosakata, metafora, struktur kalimat, modalitas, bahkan

¹²¹John Flowerdew & John E. Richardson, *The Routledge Handbook Of Critical Discourse Studies*, London: Routledge, 2018.

¹²²Norman Fairclough, *Discourse and Social Change...*, hal. 44.

cara sebuah argumen disusun.¹²³ Hal-hal tersebut tampak sederhana, tetapi pada kenyataannya dapat menjadi instrumen pembentukan realitas sosial. Ketika penafsir radikal menggunakan istilah “*jihad*” hanya dalam makna perang fisik, misalnya, maka bahasa telah berfungsi untuk menutup kemungkinan interpretasi lain yang lebih luas dan humanis, seperti jihad sebagai perjuangan moral dan spiritual. Dalam konteks inilah dapat dipahami bahwa bahasa dalam teks-teks keagamaan bukan hanya alat ekspresi teologis, tetapi juga sarana membangun narasi ideologis yang dapat menggerakkan massa, memicu konflik, atau bahkan melegitimasi kekerasan.

Model Analisis Wacana Kritis Norman Fairclough menempatkan wacana sebagai arena tempat berbagai kekuatan sosial saling bertarung untuk menetapkan realitas sosial yang dianggap benar, rasional, atau sah. Dalam perspektif Fairclough,¹²⁴ wacana tidak sekadar merepresentasikan dunia, tetapi juga membentuknya. Ketika sebuah teks keagamaan ditafsirkan dan disebarkan kepada publik, teks tersebut menjadi bagian dari konstruksi sosial yang mempengaruhi perilaku, identitas, dan sistem kepercayaan masyarakat. Oleh karena itu, penafsiran ayat-ayat jihad bukan hanya proses linguistik, tetapi juga proses ideologis yang berpotensi menghasilkan dampak sosial besar, termasuk radikalisasi, polarisasi, dan kekerasan berbasis agama. Hal ini menjadikan model AWK Fairclough sebagai alat analisis yang sangat relevan, terutama untuk membongkar dinamika kekuasaan dalam penafsiran teks-teks keagamaan.

Di dalam analisis teks, Fairclough memberi perhatian khusus terhadap pemilihan diksi dan konstruksi makna yang dilakukan secara sengaja atau tidak sengaja untuk membingkai pemahaman pembaca. Dalam konteks penafsiran ayat jihad, penafsir radikal cenderung menggunakan kosakata yang mengarah pada penguatan semangat konflik, seperti “*serangan*”, “*perang total*”, “*musuh Allah*”, atau “*perintah Allah untuk memerangi orang kafir*”. Kosakata tersebut, dalam analisis AWK, tidak berdiri sendiri, tetapi merupakan bagian dari strategi hegemoni yang bertujuan mengonstruksi realitas bahwa dunia sedang berada dalam situasi perang abadi antara Islam dan non-Islam.¹²⁵ Strategi kosakata seperti ini dapat menghasilkan efek perlokusi yang kuat, terutama bagi pembaca yang tidak memiliki latar pendidikan agama memadai, sehingga mereka menerima narasi tersebut sebagai kebenaran tanpa mempertanyakannya.

¹²³Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis...*, hal. 59.

¹²⁴Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis...*, hal. 98.

¹²⁵Ruth Wodak, & Meyer, *Methods of Discourse Studies*, London: Sage, 2016, hal.

Selain kosakata, struktur tata bahasa juga memainkan peran besar. Dalam teks radikal, struktur kalimat aktif sering digunakan untuk menyampaikan pesan tegas, seperti “*Allah memerintahkan kita untuk memerangi*”, sedangkan struktur kalimat pasif digunakan untuk mengaburkan konteks dan agen, seperti “*ditetapkan kewajiban perang bagi setiap Muslim*”. Nominalisasi juga sering digunakan dalam teks radikal, misalnya mengubah “*berperang melawan agresi*” menjadi “*jihad*”, sehingga konsep yang bersifat kontekstual menjadi istilah absolut tanpa batasan. Van Dijk menjelaskan bahwa strategi seperti ini berfungsi untuk membangun ideological square, yaitu penguatan citra positif kelompok sendiri “*kami pembela agama*” dan citra negatif kelompok lain “*mereka musuh Allah*”.¹²⁶ Dalam banyak literatur radikal, istilah “*mereka*” merujuk pada non-Muslim, pemerintah, atau bahkan sesama Muslim yang dianggap tidak sejalan. Ini menunjukkan bagaimana analisis linguistik dapat mengungkap operasi ideologi di balik sebuah teks tafsir.

Model AWK Fairclough terdiri dari tiga dimensi analisis yang saling berkaitan analisis teks (deskripsi), analisis praktik wacana (interpretasi), dan analisis praktik sosio-kultural (eksplanasi). Ketiganya tidak harus dipahami sebagai tahap-tahap linier, melainkan sebagai gerakan analitis yang bersifat dialektis.

a. Analisis Teks (Deskripsi)

Teks dianalisis dalam kaitannya dengan proses produksi dan konsumsi, sementara keduanya dipahami dalam konteks struktur sosial yang lebih luas. Dalam penelitian penafsiran ayat jihad, ketiga dimensi ini memungkinkan peneliti untuk mengurai bagaimana teks tafsir radikal dibangun, bagaimana ia disebarkan dan dipahami, serta bagaimana ia berkaitan dengan konteks sosial-politik yang melahirkan dan menopangnya. Dengan demikian, AWK menjadi alat metodologis yang tidak hanya menghubungkan bahasa dan makna, tetapi juga bahasa dan kekuasaan, bahasa dan ideologi, serta bahasa dan perubahan sosial.

Pada dimensi pertama, analisis teks, fokus diarahkan pada unsur-unsur linguistik seperti kosakata, tata bahasa, struktur kalimat, modalitas, metafora, serta kohesi dan koherensi. Menurut Fairclough, aspek-aspek linguistik tersebut merupakan “*lokasi mikroskopis*” di mana ideologi bekerja. Kosakata tertentu dapat mengarahkan pembaca pada interpretasi khusus tanpa mereka sadari.¹²⁷ Misalnya, frasa seperti “*musuh Allah*”, “*kafir harbi*”, atau “*perang suci*” tidak hanya memuat makna denotatif, tetapi juga konotasi emosional yang kuat dan

¹²⁶Teun A. Van Dijk, *Ideologies, Racism, Discourse: Debates on Immigration and Ethnic Issues*, 1st ed, London: Routledge, 2000, hal. 106.

¹²⁷ Norman Fairclough, *Language and Power...*, hal. 199.

berpotensi mendorong tindakan agresif. Di sisi lain, penafsir moderat akan memilih kosakata seperti “*pembelaan diri*”, “*perang defensif*”, atau “*konflik terbatas*”, yang secara linguistik membangun citra Islam yang lebih etis dan proporsional.

Analisis tata bahasa juga penting, terutama dalam melihat struktur aktif-pasif. Kalimat pasif dapat menyembunyikan pelaku, sedangkan kalimat aktif menegaskan agen tertentu. Kelompok radikal sering menggunakan kalimat aktif untuk menegaskan kewajiban agresif, sementara teks moderat menggunakan kalimat pasif atau bersyarat untuk menekankan kehati-hatian.

b. Analisis Praktik Wacana

Berkaitan dengan bagaimana teks diproduksi, disebar, dan dikonsumsi. Fairclough menekankan bahwa produksi wacana mencerminkan nilai, ideologi, dan posisi sosial penulis.¹²⁸ Tafsir yang ditulis oleh kelompok radikal seperti Hizbut Tahrir Indonesia misalnya, bukan sekadar interpretasi teologis, tetapi bagian dari proyek politik untuk mewujudkan khilafah global. Distribusi wacana dalam era digital membuat teks radikal menyebar jauh lebih cepat dibanding sebelumnya, terutama melalui platform seperti Telegram, YouTube, dan situs-situs propaganda. Konsumsi wacana sangat dipengaruhi oleh latar sosial pembaca. Van Dijk menjelaskan bahwa audiens memahami teks melalui mental models yang sudah tertanam sebelumnya sehingga teks radikal lebih mudah diterima oleh mereka yang mengalami keterasingan sosial, ketidakadilan ekonomi, atau pencarian identitas religius yang kuat.¹²⁹ Penelitian Rahmani, misalnya, menunjukkan bahwa banyak anak muda terdorong pada radikalisme bukan karena argumen teologis, tetapi karena narasi jihad radikal menjawab kegelisahan identitas mereka.¹³⁰

Dimensi kedua dalam model Fairclough, yakni praktik wacana, sangat penting dalam memahami penafsiran ayat jihad di era digital. Produksi wacana penafsiran tidak terlepas dari posisi sosial penulis, otoritas yang mengesahkan wacana tersebut, dan tujuan komunikasi yang ingin dicapai. Teks-teks yang dihasilkan penafsir radikal, seperti buku-buku karya ideolog Hizbut Tahrir atau literatur Salafi-Jihadi, umumnya diproduksi untuk mendukung ideologi politik tertentu, seperti khilafah transnasional atau jihad global. Penulisan tersebut bukan kegiatan akademik, tetapi kegiatan politik yang menyamakan dirinya dengan bahasa agama. Chouliaraki dan Fairclough menyebut proses ini sebagai *recontextualization of social practice*, yaitu

¹²⁸Norman, *Discourse and Social Change...*, hal. 127.

¹²⁹Teun Adrianus Van Dijk, ““Ideology And Discourse Analysis”...”, hal. 47.

¹³⁰Inaya Rahmani, *Wacana Radikalisme Di Media Sosial...*, hal. 45-60.

pemindahan agenda politik ke dalam bahasa agama agar tampak sah dan diberi legitimasi teologis.¹³¹

Distribusi wacana radikal menjadi semakin kuat dengan hadirnya media digital. Dulu, penyebaran gagasan radikal terbatas melalui buku fotokopi atau pertemuan tertutup, tetapi sekarang literatur radikal dapat diakses melalui media sosial, forum online, podcast, dan platform pesan instan seperti Telegram. Penelitian oleh Flowerdew & Richardson menunjukkan bahwa media digital memungkinkan wacana radikal menyebar secara cepat, melintasi batas geografis, dan tanpa kontrol otoritas keagamaan.¹³² Proses distribusi ini penting dalam AWK karena mempengaruhi bagaimana wacana diterima dan direproduksi. Misalnya, video “*khilafah*” atau “*syiar jihad*” bisa viral dalam waktu singkat, sementara teks teologis moderat yang panjang dan mendalam sering tidak dibaca. Oleh karena itu, wacana radikal memiliki keunggulan dalam ekologi digital yang mengutamakan narasi singkat, emosional, dan provokatif.

Konsumsi wacana juga menjadi aspek penting dalam analisis Fairclough. Van Dijk menegaskan bahwa konsumsi wacana bergantung pada cognitive frames yang sudah dimiliki audiens.¹³³ Ketika seseorang memiliki pengalaman ketidakadilan sosial, kekecewaan politik, atau keterasingan identitas, ia cenderung lebih mudah menerima gagasan radikal yang menawarkan jawaban mutlak. Dalam konteks Indonesia, narasi “*krisis moral bangsa*”, “*Islam terancam*”, atau “*umat tertindas*” sering digunakan untuk menarik simpati generasi muda yang sedang mencari identitas religius. Teks radikal mengisi ruang psikologis ini dengan narasi jihad agresif, sementara teks moderat harus bersaing di ruang yang sama. Inilah sebabnya mengapa analisis konsumsi wacana sangat penting: ia membantu kita memahami mengapa teks radikal lebih resonan dibanding teks moderat di sebagian kalangan.

c. Analisis Praktik Sosio-Kultural

Memeriksa bagaimana teks dan praktik wacana dipengaruhi oleh konteks sosial yang lebih luas. Fairclough mengakui bahwa perubahan sosial, konflik politik, dan dinamika ekonomi memiliki dampak besar terhadap produksi dan pemaknaan wacana.¹³⁴ Dalam konteks ayat jihad, penafsiran radikal sangat dipengaruhi oleh sejarah kolonialisme, konflik Timur Tengah, kebijakan luar negeri negara Barat, serta

¹³¹Lilie Chouliaraki & Norman Fairclough, *Discourse in Late Modernity...*, hal.219.

¹³²John Flowerdew & John E. Richardson, *The Routledge Handbook Of Critical Discourse Studies*, London: Routledge, 2018, hal.91.

¹³³Teun Adrianus Van Dijk, *Methods Of Critical Discourse Analysis...*, hal.78.

¹³⁴Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis...*, hal.211.

globalisasi informasi yang memungkinkan ideologi transnasional tersebar tanpa batas geografis. Misalnya, narasi jihad global yang dikampanyekan Al-Qaeda dan ISIS memperoleh dukungan karena memanfaatkan sentimen anti-Barat yang berakar pada pengalaman sejarah dan ketidakadilan kontemporer. Dalam konteks Indonesia, radikalisme juga dipengaruhi oleh polarisasi politik domestik, ketimpangan ekonomi, dan lemahnya literasi keagamaan digital.

Dimensi ketiga, praktik sosio-kultural, memperluas analisis kepada kondisi sosial yang lebih besar. Fairclough menegaskan bahwa wacana selalu diproduksi dan dipahami dalam konteks sejarah, politik, dan budaya tertentu.¹³⁵ Misalnya, penafsiran jihad oleh kelompok radikal tidak dapat dipahami tanpa mengaitkannya dengan sejarah kolonialisme, intervensi militer Barat di Timur Tengah, konflik Suriah, atau ketidakadilan global. Narasi “perang melawan Islam” sering dibangun melalui representasi selektif, seperti menampilkan gambar korban perang, statistik diskriminasi, atau peristiwa Islamofobia. Wacana seperti ini kemudian dipadukan dengan ayat-ayat jihad untuk menciptakan “realitas baru” bahwa umat Islam sedang berada dalam perang global yang menuntut mobilisasi militer. Padahal, secara teologis, jihad dalam Al-Qur’an memiliki konteks yang jauh lebih kompleks dan tidak selalu merujuk pada kekerasan.

Dalam konteks Indonesia, praktik sosio-kultural wacana jihad juga dipengaruhi oleh dinamika internal bangsa. Polarisasi politik sejak 2014, menguatnya populisme Islam, penetrasi wacana Timur Tengah melalui media digital, serta lemahnya kurikulum literasi digital di sekolah-sekolah menjadi faktor penting yang mempengaruhi penerimaan wacana radikal. Kelompok radikal memanfaatkan kondisi ini dengan menawarkan identitas alternatif yang kuat, yaitu identitas “mujahid”, “pejuang tauhid”, atau “pembela agama”. Identitas semacam ini memberi rasa kepahlawanan dan tujuan hidup bagi sebagian anak muda yang mengalami kekosongan makna. AWK memungkinkan peneliti mengungkap bagaimana wacana identitas ini dibentuk melalui bahasa, narasi, dan simbol.

Melalui ketiga dimensi analisis tersebut, model AWK Fairclough memberikan alat metodologis yang sangat kuat untuk memahami bagaimana teks keagamaan dikonstruksi dan digunakan dalam pertempuran ideologi. AWK memungkinkan peneliti melihat bahwa radikalisme bukan sekadar kesalahan teologis, tetapi hasil dari interaksi kompleks antara bahasa, identitas, dan kekuasaan. Jika kelompok radikal menafsirkan ayat jihad sebagai panggilan perang tanpa batas, maka hal itu

¹³⁵Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis...*, hal.213.

bukan semata pilihan teologis, tetapi representasi ideologis yang diproduksi untuk memobilisasi dukungan politik. Dengan demikian, kritik terhadap radikalisme tidak cukup dilakukan pada level teologis, tetapi juga pada level linguistik, wacana, dan struktur sosial.

Model ini juga memberikan ruang bagi konstruksi narasi alternatif. Dengan memahami bagaimana wacana radikal bekerja, peneliti dapat menyusun strategi wacana moderat yang lebih kuat dan mampu bersaing di ruang publik. Sebagaimana ditekankan oleh, analisis wacana tidak hanya memaparkan masalah, tetapi juga harus berkontribusi pada perubahan sosial ke arah yang lebih adil dan manusiawi.¹³⁶ Dalam konteks Islam, perubahan sosial tersebut berarti mengembalikan makna jihad kepada nilai-nilai etis yang diajarkan Al-Qur'an, seperti menegakkan keadilan, melindungi yang lemah, dan mencegah kerusakan.

Di sisi lain, analisis teks moderat menunjukkan pendekatan linguistik yang berbeda. Penafsir moderat cenderung menekankan konteks dan batasan-batasan dalam ayat jihad, misalnya dengan mengutip ayat lain yang menekankan perdamaian, perlindungan terhadap non-kombatan, atau prinsip keadilan dalam perang. Kalimat-kalimat yang digunakan bersifat bersyarat, seperti "*dalam kondisi tertentu*", "*jika terjadi agresi terlebih dahulu*", atau "*berdasarkan etika perang Islam*". Pilihan kata seperti ini membantu mengarahkan pembaca kepada pemahaman bahwa jihad adalah konsep kompleks yang mencakup aspek spiritual, moral, dan sosial, bukan hanya militer. Dalam perspektif AWK, ini menunjukkan bahwa wacana moderat berupaya menciptakan realitas alternatif yang menantang hegemoni wacana radikal.

Dalam analisis mendalam, model Fairclough juga menyoroti intertekstualitas dan interdiskursivitas. Intertekstualitas menunjukkan bahwa sebuah teks tidak pernah berdiri sendiri, tetapi selalu mengutip, meniru, atau mengembangkan teks-teks sebelumnya. Dalam teks radikal, ayat jihad sering dikutip tanpa konteks, sementara hadis-hadis tertentu dipilih untuk mendukung narasi kekerasan. Interdiskursivitas merujuk pada perpaduan berbagai wacana dalam satu teks, seperti wacana agama, politik, militer, dan psikologi. Misalnya, sebuah teks radikal dapat menggabungkan ayat jihad, analisis geopolitik, teori konspirasi, dan retorika motivasi untuk membangun argumen yang meyakinkan. Menurut Wodak, interdiskursivitas merupakan ciri khas wacana manipulatif karena ia memberi kesan ilmiah, padahal merupakan konstruksi ideologis yang subjektif.¹³⁷

¹³⁶ Ruth Wodak and Michael Meyer, "Critical Discourse Analysis...", hal.1-33.

¹³⁷ Ruth Wodak and Michael Meyer, "Critical Discourse Analysis...", hal.39.

Intertekstualitas dalam tafsir moderat menunjukkan kecenderungan yang lebih komprehensif, seperti menggabungkan konteks sejarah (*asbâbun an-nuzûl*), pandangan ulama klasik, *maqâshid as-syarî'ah*, analisis kebahasaan, serta perspektif etika modern. Interdiskursivitas moderat juga melibatkan wacana HAM, perdamaian global, dan dialog antaragama untuk membangun narasi jihad yang lebih humanis. Dalam analisis AWK, hal ini menunjukkan bahwa wacana moderat tidak hanya menolak wacana radikal, tetapi juga membangun fondasi ideologis alternatif.

Model Analisis Wacana Kritis Norman Fairclough pada hakikatnya menempatkan bahasa sebagai sebuah praktik sosial yang selalu berada dalam relasi dialektis dengan struktur masyarakat. Dalam perspektif ini, perubahan sosial bukan hanya merupakan penyebab perubahan wacana, tetapi juga merupakan hasil dari perubahan wacana itu sendiri. Fairclough menekankan bahwa wacana dapat menjadi alat dominasi sekaligus alat resistensi, sehingga menganalisis wacana berarti mengurai bagaimana kekuasaan bekerja dalam struktur bahasa.¹³⁸ Dengan demikian, penafsiran ayat-ayat jihad oleh kelompok radikal dan moderat tidak hanya menggambarkan dua cara memahami teks, melainkan juga mencerminkan dua strategi sosial yang berbeda dalam membangun identitas, kekuasaan, dan tujuan politik tertentu.

Salah satu aspek yang paling penting dalam model Fairclough adalah konsep dialektika wacana, yang menunjukkan bahwa wacana tidak hanya dipengaruhi oleh realitas sosial, tetapi juga dapat mengubah realitas itu. Misalnya, ketika kelompok radikal menafsirkan jihad sebagai perintah perang ofensif global, dan kemudian menyebarkannya melalui media digital, mereka tidak sekadar menguraikan teks Al-Qur'an, tetapi sedang berupaya menciptakan kondisi sosial baru dimana kekerasan dianggap sah dan mulia. Sebaliknya, kelompok moderat yang menafsirkan jihad sebagai perjuangan moral, spiritual, dan defensif sedang berupaya mengonstruksi masyarakat yang lebih damai dan inklusif. Analisis AWK memungkinkan peneliti memahami dinamika ini dengan mengurai bagaimana bahasa menggerakkan perilaku sosial.

Fairclough menekankan bahwa wacana bekerja melalui tiga struktur utama: *pertama*, representasi, pada representasi, penafsir membingkai peristiwa, aktor, dan konsep tertentu dalam struktur tertentu. Kelompok radikal, misalnya, merepresentasikan dunia sebagai arena perang abadi antara Islam dan musuh-musuhnya. Sementara penafsir moderat merepresentasikan dunia sebagai ruang dialog, kerja sama, dan perjuangan moral. *Kedua*, relasi, pada dimensi relasi, kelompok radikal

¹³⁸ Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis...*, hal.66.

membangun relasi hierarkis antara “*mujahid*” dan “*musuh*”, antara “*kelompoknya*” dan “*yang lain*”. Penafsir moderat justru membangun relasi kesetaraan dan etika universal. *Ketiga*, identitas, dalam dimensi identitas, kelompok radikal mengonstruksi identitas “*pejuang tauhid*”, sementara kelompok moderat mengonstruksi identitas “*Muslim rahmatan lil-‘alamin*”. *Ketiga* struktur ini menunjukkan bahwa perbedaan tafsir jihad bukan sekadar perbedaan teks, tetapi perbedaan identitas dan orientasi sosial.¹³⁹

Konsep berikutnya adalah hegemoni, yang diadaptasi Fairclough dari teori Gramsci. Hegemoni adalah keberhasilan sebuah kelompok dalam membuat ideologinya diterima sebagai sesuatu yang wajar, normal, dan tidak dipertanyakan. Dalam konteks penafsiran jihad, kelompok radikal berupaya menciptakan hegemoni “jihad ofensif” dengan cara mengulang-ulang narasi tertentu, memproduksi literatur, dan memanfaatkan media sosial. Ketika narasi radikal ini diterima oleh sebagian umat Islam tanpa kritik, maka hegemoni telah tercipta. Sebaliknya, wacana moderat juga berusaha menciptakan hegemoni tandingan (counter-hegemony), seperti narasi maqāṣid al-syarī‘ah, prinsip etika perang, dan dialog antaragama. Seringkali, wacana moderat membutuhkan dukungan lembaga resmi seperti MUI, NU, Muhammadiyah, dan pemerintah untuk memperkuat hegemoninya. Fairclough menjelaskan bahwa pertarungan antara hegemoni dan kontra-hegemoni selalu tercermin dalam bahasa dan struktur wacana.

Model Fairclough juga memberi perhatian khusus pada sifat refleksif dari wacana. Wacana tidak hanya mencerminkan dunia, tetapi juga mencerminkan pembicara atau penafsirnya. Dalam teks radikal, penafsir memosisikan dirinya sebagai pemilik kebenaran yang final, dengan bahasa penuh kepastian, imperatif, dan absolut. Sementara dalam teks moderat, penafsir cenderung menggunakan bahasa reflektif, dialogis, dan terbuka terhadap perbedaan pendapat. Dalam analisis AWK, hal ini menunjukkan perbedaan cara pandang epistemologis: kelompok radikal berpijak pada kebenaran satu dimensi, sedangkan kelompok moderat pada kebenaran multi-dimensi yang mempertimbangkan konteks.

Konsep intertekstualitas dan interdiskursivitas juga menjadi bagian penting dalam model ini. Intertekstualitas menunjukkan bagaimana teks mengutip, menggunakan, atau merujuk teks lain. Interdiskursivitas menunjukkan bagaimana sebuah teks memadukan berbagai jenis wacana. Dalam teks radikal, ayat jihad sering dikutip tanpa mempertimbangkan ayat-ayat yang memberi batasan moral, seperti larangan membunuh perempuan, anak kecil, atau orang non-kombatan. Hadis-hadis tertentu

¹³⁹ Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis...*, hal.71.

dipilih secara selektif untuk mendukung narasi kekerasan. Selain itu, teks radikal sering mencampurkan wacana politik, geopolitik, teori konspirasi, dan psikologi massa untuk memperkuat narasinya. Sebaliknya, teks moderat memadukan diskursus tafsir klasik, *maqâšid syarî'ah*, HAM, dan etika global untuk menampilkan wajah Islam yang rahmatan lil-'alamin.

Dalam analisis teks yang lebih rinci, Fairclough membagi struktur teks ke dalam tiga fokus utama: kosakata, tata bahasa, dan struktur koherensi. Kosakata radikal penuh dengan istilah-istilah perang dan permusuhan, sementara kosakata moderat penuh dengan istilah moral dan etika. Tata bahasa radikal cenderung menampilkan kalimat aktif yang menekankan kewajiban perang, atau kalimat pasif yang menghilangkan agen moral.¹⁴⁰ Struktur koherensi radikal berupaya menghubungkan seluruh ayat jihad seolah-olah semuanya bermakna perang ofensif, padahal ayat-ayat itu turun dalam konteks yang sangat berbeda. Penafsir radikal sering menghilangkan ayat-ayat atau riwayat yang memberi konteks pembatasan. Dalam analisis AWK, koherensi seperti ini menunjukkan adanya manipulasi hermeneutis (*hermeneutical manipulation*)

Dimensi praktik wacana membawa analisis kepada aspek produksi, distribusi, dan konsumsi. Produksi wacana radikal sering dilakukan oleh kelompok yang memiliki agenda politik transnasional seperti Hizbut Tahrir, ISIS, atau jaringan Salafi-Jihadis. Mereka memproduksi literatur, video, pamflet, dan ceramah dengan tujuan membuka ruang ideologis baru di tengah masyarakat. Distribusi dilakukan secara intensif melalui internet, kampus, pesantren, dan kelompok kajian eksklusif. Konsumsi wacana dipengaruhi oleh kondisi mental, sosial, dan ekonomi audiens, sehingga wacana radikal lebih mudah diterima oleh kelompok yang terpinggirkan atau mengalami krisis identitas.

Analisis level sosio-kultural mengaitkan teks dengan konteks lebih luas, seperti sejarah kolonialisme, konflik global, ketimpangan sosial, dan polarisasi internal umat Islam. Fairclough menjelaskan bahwa wacana tidak dapat dipahami tanpa memetakan struktur sosial yang memungkinkan sebuah wacana muncul.¹⁴¹ Misalnya, narasi jihad radikal sulit berkembang di masyarakat yang stabil dan sejahtera, tetapi dapat berkembang dalam masyarakat yang mengalami ketidakadilan, kemiskinan, atau alienasi politik. Dengan demikian, analisis AWK

¹⁴⁰Abdullah Saeed, *et al.*, "Interpretasi Kontekstual: Studi Pemikiran Hermeneutika Al-Qur'an Abdullah Saeed," *Al-A'raf: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat* Vol 18 No. 2 Tahun 2021, hal.305.

¹⁴¹Isabela dan Norman Fairclough, "A Procedural Approach To Ethical Critique in CDA. Critical Discourse Studie," *Central Lancashire Online Knowledge*. Vol. 15, No. 2 Tahun 2018 hal.1-17.

membantu peneliti memahami mengapa wacana radikal tumbuh lebih cepat di era digital.

Model Fairclough dalam konteks penelitian ini memberikan keunggulan metodologis dibandingkan dengan pendekatan lain seperti hermeneutika klasik, semantik Al-Qur'an, atau analisis kebahasaan murni. AWK tidak hanya membaca makna teks, tetapi juga mengurai bagaimana makna tersebut diproduksi, disebarkan, dibelokkan, dan digunakan untuk tujuan ideologis tertentu. Pendekatan ini juga memungkinkan analisis simultan terhadap bahasa, ideologi, dan kekuasaan, sehingga lebih efektif dalam mengidentifikasi praktik radikalisasi dalam penafsiran ayat jihad. Selain itu, AWK dapat digunakan untuk membandingkan wacana radikal dan moderat secara sistematis, termasuk aspek linguistik, pragmatik, politik, dan sosial-budaya.

Dalam disertasi ini, pendekatan analisis yang dirancang oleh Norman Fairclough menjadi senjata utama untuk menyelami lebih dalam teks-teks penafsiran Al-Qur'an. Bayangkan seperti lensa khusus yang membantu kita melihat pola-pola bahasa yang unik, membedakan antara tafsir yang cenderung radikal dengan yang lebih moderat. Pendekatan ini tidak hanya mengurai bagaimana cerita tentang jihad dibentuk, disusun, dan diarahkan dalam kedua perspektif tersebut, tapi juga membuat kita paham betapa bahasa bisa menjadi alat yang kuat untuk menyampaikan pesan tertentu.

Lebih dari itu, kerangka Fairclough memungkinkan kita untuk menghubungkan isi teks dengan agenda ideologi yang tersembunyi di balik tulisan para penafsir. Misalnya, apakah penafsiran itu mendorong konflik atau justru menekankan perdamaian? Penelitian ini juga menelusuri perjalanan wacana jihad, mulai dari bagaimana ia diciptakan, disebarkan melalui dunia maya, hingga bagaimana masyarakat menerimanya—seperti mengikuti alur sungai yang mengalir dan memengaruhi lingkungan sekitarnya.

Selain itu, analisis ini menghubungkan penafsiran Al-Qur'an dengan dinamika politik identitas yang sedang bergolak di Indonesia, di mana isu agama sering kali terjalin dengan perdebatan sosial dan budaya. Pada intinya, disertasi ini bertujuan untuk membangun narasi baru yang lebih harmonis dan ramah terhadap semua pihak, dengan mengandalkan prinsip-prinsip tafsir moderat yang menekankan keseimbangan dan inklusivitas.

Dengan demikian, AWK bukan hanya sebagai metode analisis, tetapi juga sebagai alat rekonstruksi wacana keagamaan yang lebih adil, moderat, dan sesuai dengan *maqâshid as-syari'ah*.

2. Struktur Teks (Dimensi Deskripsi)

Dalam model Analisis Wacana Kritis Norman Fairclough, struktur teks merupakan dimensi pertama yang harus dianalisis secara rinci. Dimensi ini

berfokus pada unsur linguistik dalam teks, baik pada tingkat kosakata, tata bahasa, maupun kohesi dan koherensi. Fairclough¹⁴² menegaskan bahwa analisis linguistik tidak pernah netral, sebab struktur teks merupakan medium utama di mana ideologi bekerja. Oleh karena itu, pada teks-teks keagamaan seperti tafsir ayat jihad, pilihan kata, bentuk kalimat, dan cara menghubungkan antarkalimat dapat menjadi indikator penting yang menunjukkan orientasi ideologis penafsir. Dengan menelaah dimensi deskriptif ini secara sistematis, peneliti dapat mengungkap makna-makna tersembunyi yang tidak selalu tampak pada permukaan teks.

a. Analisis Kosakata

Analisis kosakata merupakan salah satu pilar terpenting dalam model Analisis Wacana Kritis Norman Fairclough, karena kosakata adalah pintu masuk utama bagi ideologi untuk bekerja secara halus dan sering kali tidak disadari. Fairclough menyatakan bahwa kosakata tidak hanya berfungsi menandai objek atau tindakan, tetapi juga membingkai cara kita memahami realitas.¹⁴³ Dengan demikian, pemilihan kata bukanlah tindakan linguistik yang netral, melainkan praktik sosial yang sarat dengan kepentingan dan orientasi ideologis tertentu. Dalam konteks penafsiran ayat jihad, analisis kosakata menjadi sangat strategis untuk memahami bagaimana kelompok radikal dan kelompok moderat membangun konstruksi makna yang berbeda tentang jihad, peperangan, identitas Islam, dan relasi antara Muslim dan non-Muslim.

1) Kosakata sebagai Representasi Sosial dan Ideologis

Diksi adalah mekanisme representasi. Setiap kata membawa asosiasi tertentu yang memengaruhi persepsi pembaca. Dalam teks radikal, istilah seperti "*kafir harbi*", "*musuh Allah*", atau "*perang total*" membentuk gambaran dunia yang penuh konflik dan ancaman. Istilah "*kafir harbi*", misalnya, secara fikih klasik sebenarnya memiliki syarat, definisi, dan batasan yang sangat ketat. Namun dalam teks radikal, istilah ini direduksi menjadi label universal yang dapat diberikan kepada siapa pun yang tidak sejalan dengan ideologi kelompok tersebut. Ini menunjukkan bahwa kosakata digunakan untuk menciptakan *othering*, yaitu proses membangun identitas lawan yang dianggap mengancam eksistensi umat Islam.

Sebaliknya, penafsir moderat memilih kosakata yang lebih proporsional dan inklusif, seperti "non-Muslim yang hidup berdampingan", "*masyarakat plural*", atau "*perjuangan moral*". Diksi ini membangun konstruksi sosial bahwa hubungan antara Muslim dan non-Muslim tidak harus selalu berada dalam bingkai permusuhan.

¹⁴² Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis...*, hal.69.

¹⁴³ Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis...*, hal.70.

Dengan demikian, kosakata menjadi pilihan strategis yang membentuk realitas.¹⁴⁴

2) Kosakata dan Efek Emosional (*Affective Meaning*)

Dalam teks radikal, kosakata tidak hanya memiliki makna denotatif tetapi juga makna konotatif yang kuat. Kata seperti: “*khilafah global*”, “*penghianat agama*”, “*penegakan syariat dengan kekuatan*.”

Digunakan untuk membangkitkan emosi marah, bangga, atau takut. Wacana radikal memahami bahwa emosi adalah pendorong utama tindakan radikal. Oleh karena itu, mereka memilih kata-kata yang mampu menciptakan ketegangan emosional. Sebaliknya, teks moderat secara sadar menahan penggunaan kata-kata provokatif dan menggantinya dengan bahasa yang menyejukkan, seperti: “*kedamaian*”, “*keadilan*”, “*musyawarah*”, “*kesetaraan*.”

3) Kosakata dan Pembentukan Identitas (*Identity Construction*)

Fairclough menekankan bahwa kosakata sering digunakan untuk membentuk identitas sosial. Dalam teks radikal, kata “*mujâhid*” dijadikan label identitas untuk menggambarkan individu yang bersedia berperang demi ideologi kelompok. Padahal dalam tradisi Islam, istilah “*mujâhid*” memiliki makna yang sangat luas, termasuk perjuangan melawan hawa nafsu. Namun, wacana radikal mempersempit makna ini untuk memproduksi identitas heroik yang mendukung agenda mereka. Ketika seseorang dikenal sebagai “*mujâhid*”, maka seluruh tindakan kekerasannya diberi legitimasi moral.¹⁴⁵

Teks moderat sebaliknya menggunakan istilah seperti “*pejuang kemanusiaan*”, “*penjaga kedamaian*”, atau “*pengemban akhlak mulia*” sehingga identitas yang dibangun bukan identitas agresif, melainkan identitas etis. Dengan demikian, kosakata menjadi instrumen penting untuk membangun citra diri kelompok tertentu.¹⁴⁶

a) Pengaburan Makna Lewat Kosakata Ambigu

Salah satu strategi ideologis dalam wacana radikal adalah penggunaan kosakata yang ambigu tetapi penuh muatan ideologis, seperti “*ketaatan pada hukum Allah*”. Meskipun terdengar normatif, frasa ini sebenarnya mengandung tafsir tertentu yang disisipkan oleh kelompok radikal: hukum Allah menurut mereka adalah bentuk tunggal dari pemahaman syariat yang sering bertentangan dengan ijmak ulama klasik maupun ketentuan negara modern. Ambiguitas disengaja ini memungkinkan mereka untuk menarik dukungan massa tanpa harus menjelaskan secara rinci konsekuensi ideologisnya. Penafsir moderat biasanya menghindari frasa ambigu

¹⁴⁴Ruth Wodak and Michael Meyer, “*Critical Discourse Analysis...*”, hal.43.

¹⁴⁵ Teun Adrianus Van Dijk, *Discourse and Manipulation...*, hal.92.

¹⁴⁶Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis...*, hal.74..

semacam ini dan mengedepankan istilah yang jelas batasannya, seperti “*hukum Islam berdasarkan maqâshid*”, “*perdamaian dalam kerangka syariat*”, atau “*perang defensif sesuai etika Islam*”.

b) Kosakata dalam Proses Hegemoni

Hegemoni terjadi ketika makna tertentu diterima sebagai “wajar” dan “alamiah”. Fairclough menyebut proses ini sebagai naturalisasi ideologi. Dalam wacana radikal, pengulangan istilah seperti “jihad perang”, “musuh Islam”, atau “kafir harbi” bertujuan untuk menjadikan makna agresif jihad sebagai satu-satunya makna yang dianggap benar. Ketika istilah ini sudah “dinormalisasi”, maka pembaca tidak lagi mempertanyakannya. Teks moderat berusaha untuk meruntuhkan hegemoni ini dengan memperkenalkan kembali istilah yang direduksi tersebut dalam makna aslinya, misalnya dengan menekankan bahwa jihad berarti kesungguhan dalam ketaatan, bukan semata-mata perang. Ini adalah bentuk *counter-hegemonic discourse*.

c) Kosakata sebagai Mekanisme Simplifikasi Ideologis

Wacana radikal sangat menyukai kosakata tunggal dan definitif. Jurang antara “*benar-salah*”, “*Islam-kafir*”, “*kita-mereka*” dibuat setegas mungkin. Menurut van Dijk, strategi ini memudahkan proses radikalisasi karena manusia cenderung mencari jawaban yang sederhana atas persoalan kompleks.¹⁴⁷ Dengan menciptakan diksi yang simplistik, wacana radikal berhasil membuat pesan mereka mudah dicerna dan menarik bagi kelompok yang frustrasi atau mengalami ketidakpastian identitas.

Teks moderat lebih memilih kosakata yang merefleksikan kompleksitas realitas. Mereka menolak dikotomi absolut dan menggantinya dengan istilah yang memperhitungkan konteks historis dan sosial.

d) Kosakata sebagai Alat Dehumanisasi

Salah satu strategi paling berbahaya dalam teks radikal adalah penggunaan kosakata untuk menghilangkan nilai kemanusiaan kelompok lain. Istilah seperti “*kafir harbi*”, “*target operasi*”, atau “*musuh Allah*” digunakan untuk mencabut hak hidup mereka secara simbolik. Dalam psikologi radikalisasi, dehumanisasi adalah langkah pertama sebelum tindakan kekerasan terjadi.

Teks moderat menolak dehumanisasi dengan memilih kosakata yang memulihkan hubungan kemanusiaan, seperti “*tetangga non-Muslim*”, “*warga negara*”, atau “*manusia ciptaan Allah yang wajib dihormati*”.

¹⁴⁷Teun Adrianus Van Dijk, *Discourse and Manipulation...*, hal.89.

e) Kosakata dan Politik Representasi

Fairclough menyatakan bahwa kosakata adalah alat representasi sosial. Kelompok radikal merepresentasikan dunia sebagai medan perang, sedangkan kelompok moderat merepresentasikan dunia sebagai ruang perdamaian. Ini tampak jelas dalam pemilihan kata: radikal memilih kata “*penaklukan*”, moderat memilih kata “*rekonsiliasi*”; radikal berkata “*pengkhianat agama*”, moderat berkata “*pihak yang berbeda pandangan*”.

b. Analisis Tata Bahasa

Analisis tata bahasa (*grammar analysis*) merupakan salah satu komponen paling fundamental dalam perangkat metodologis Norman Fairclough, karena struktur tata bahasa adalah tempat beroperasinya ideologi secara halus dan sering tidak disadari. Fairclough menegaskan bahwa tata bahasa bukan sekadar aturan formal yang mengatur hubungan antara subjek, predikat, dan objek, tetapi merupakan mekanisme sosial yang membentuk cara berpikir, cara melihat realitas, dan cara memahami relasi kekuasaan.¹⁴⁸ Struktur kalimat dapat mengungkap siapa yang diberi kuasa, siapa yang disalahkan, siapa yang disembunyikan, dan siapa yang diposisikan sebagai agen dalam diskursus tertentu. Oleh karena itu, dalam kajian penafsiran ayat jihad, analisis tata bahasa menjadi sangat strategis untuk melihat bagaimana kelompok radikal dan kelompok moderat mengonstruksi makna jihad, memanipulasi agen, dan menentukan batas moral sebuah tindakan.

1) Tata Bahasa sebagai Instrumen Representasi Ideologi

Dalam konteks wacana radikal, tata bahasa digunakan sebagai sarana representasi ideologis. Penggunaan bentuk kalimat aktif misalnya, merupakan strategi untuk menegaskan perintah jihad sebagai tindakan yang langsung, jelas, dan tidak dapat ditawar. Kalimat seperti: “*Allah memerintahkan kita memerangi mereka*”, “*Setiap Muslim wajib mengangkat senjata*.”¹⁴⁹

Menghadirkan jihad sebagai tindakan langsung yang harus diambil dengan segera. Struktur kalimat aktif ini membangun *agentive force*, yaitu dorongan psikologis kepada pembaca bahwa tindakan perang adalah kepastian moral yang tidak boleh diragukan. Agen (pelaku) tampak jelas, objek tampak jelas, dan tindakan tampak tegas. Ini adalah strategi ideologis untuk menciptakan *sense of urgency*. Sebaliknya, kelompok moderat menggunakan struktur kalimat yang

¹⁴⁸ Norman Fairclough, *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research*, London and New York: Routledge, 2003, hal.197.

¹⁴⁹Alex Sobur, *Analisis Teks Media: Suatu Pengantar untuk Analisis Wacana, Analisis Semiotik, dan Analisis Framing*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2009, hal. 52–55.

lebih bersifat kondisional: “*Jihad diperbolehkan apabila terjadi agresi*”, “*Umat Islam dapat membela diri jika diserang.*”¹⁵⁰

Kalimat seperti ini tidak menempatkan jihad sebagai tindakan default, melainkan sebagai respons situasional yang tunduk pada etika dan kemaslahatan. Struktur ini memperlihatkan bahwa tata bahasa digunakan bukan untuk menegaskan kekerasan, tetapi untuk mengatur syarat-syarat moral tindakan.¹⁵¹

2) Penghilangan Agen (*Agent Deletion*): Strategi Radikal Menyembunyikan Konteks

Salah satu teknik paling berbahaya dalam wacana radikal adalah penghilangan agen melalui kalimat pasif. Kalimat seperti: “*Telah diwajibkan jihad atas kalian.*” “*Ditetapkan kewajiban perang.*”

Tidak menjelaskan siapa yang mewajibkan, dalam konteks apa, dalam situasi apa, dan kepada siapa sebenarnya perintah itu ditujukan. Teknik ini menciptakan ilusi seolah jihad bersifat absolut dan berlaku sepanjang waktu tanpa pengecualian. Dalam tradisi tafsir klasik, ulama sangat berhati-hati menggunakan kalimat pasif, karena dapat mengaburkan hubungan sebab-akibat. Namun wacana radikal justru memanfaatkannya untuk melucuti teks dari konteks. Wacana moderat melakukan kebalikannya: “*Ayat ini diwajibkan pada konteks perang defensif di Badar.*” “*Perintah ini turun ketika kaum Muslim terancam.*”

Kalimat seperti ini mengembalikan konteks historis sehingga pembaca memahami bahwa kewajiban jihad dalam ayat tertentu tidak berlaku universal.

a) Modalitas (*Modality*): Penanda Tingkat Kepastian dan Kewajiban

Modalitas adalah aspek tata bahasa yang mengungkap sikap penulis terhadap tindakannya. Dalam wacana radikal, modalitas yang digunakan cenderung *tinggi (high modality)*: “*Harus memerangi...*”, “*Wajib tanpa pengecualian...*”, “*Tidak boleh ragu...*”

Modalitas tinggi menciptakan atmosfer absolutisme. Van Dijk menjelaskan bahwa modalitas semacam ini merupakan teknik retorik untuk memaksa pembaca menerima suatu pandangan sebagai kebenaran tunggal (*ideological coercion*)¹⁵². Wacana moderat menggunakan modalitas rendah (*low modality*) atau bersyarat: “*Diperbolehkan jika...*”, “*Dalam kondisi tertentu...*”, “*Para ulama berbeda pendapat...*”.

Modalitas rendah menandai keterbukaan hermeneutis, menghormati ragam pandangan ulama, dan mencerminkan epistemologi Islam yang berbasis ijtihad, bukan absolutisme.

¹⁵⁰Alex Sobur, *Analisis Teks Media...*, hal.65.

¹⁵¹ Norman Fairclough, *Analysing Discourse...*, hal.199.

¹⁵²Teun Adrianus Van Dijk, *Methods Of Critical Discourse Analysis...*, hal.101.

b) Nominalisasi: Mengubah Aksi menjadi Konsep Abstrak untuk Menghilangkan Konteks

Nominalisasi mengubah kata kerja menjadi kata benda adalah teknik yang sering digunakan dalam wacana radikal untuk membakukan konsep tertentu. Contoh: “*kewajiban jihad*”, “*penegakan hukum Allah*”.

Dengan mengubah proses historis menjadi nama benda, wacana radikal menciptakan kesan bahwa konsep tersebut bersifat tetap, statis, dan tidak berubah oleh konteks ruang-waktu. Ini adalah bentuk *ideological fossilization* (pembekuan ideologis). Sebaliknya, teks moderat mempertahankan bentuk verbal: “*Umat Islam diwajibkan berjihad ketika diserang.*” “*Ayat ini memerintahkan perang dalam kondisi tertentu.*”

Bentuk verbal mengembalikan makna jihad pada dinamika etika situasional.

c) Pola Kalimat Imperatif: Instruksi yang Memobilisasi

Teks radikal sangat gemar menggunakan kalimat imperatif: “*Perangilah mereka!*”, “*Tegakkan syariat dengan kekuatan!*”, “*Jangan mundur!*”

Imperatif bukan hanya struktur kalimat, tetapi instrumen mobilisasi psikologis. Kalimat seperti ini bekerja sebagai: *Command message* (pesan perintah), *mobilizing discourse* (wacana yang menggerakkan), *identity-shaping discourse* (membentuk identitas sebagai ‘pejuang’).

Teks moderat hampir tidak menggunakan kalimat imperatif dalam menafsirkan ayat jihad. Mereka lebih menggunakan bentuk deklaratif atau informatif: “*Ayat ini menjelaskan bahwa...*”, “*Para ulama memahami jihad sebagai...*”

d) Pronomina: Mengatur Relasi Sosial dalam Wacana

Pronomina (“*kami*”, “*mereka*”, “*kita*”) memiliki fungsi ideologis yang besar. Wacana radikal menggunakan: “*kami kaum beriman*”, “*mereka orang kafir*”.

Ini menciptakan polarisasi ekstrem: identitas kelompok dikuatkan melalui positive self-representation, sedangkan lawan didefinisikan secara negatif (*negative other-representation*). Wacana moderat menggunakan: “*kita sebagai manusia*”, “*masyarakat plural*”

Pronomina inklusif ini menciptakan ruang dialog dan menunjukkan hubungan kooperatif.

c. Analisis Kohesi dan Koherensi

Analisis kohesi dan koherensi merupakan bagian yang tidak dapat dipisahkan dari dimensi deskriptif dalam model Analisis Wacana Kritis

Norman Fairclough. Jika kosakata berfungsi membingkai makna, dan tata bahasa mengatur hubungan antar unsur kalimat, maka kohesi dan koherensi mengatur bagaimana seluruh gagasan dalam teks terhubung sehingga membentuk narasi, logika, dan pola argumentasi tertentu. Dalam konteks penafsiran ayat jihad, kohesi dan koherensi sangat menentukan bentuk final dari makna yang diproduksi, karena di sinilah penafsir “menjahit” potongan-potongan ayat, hadis, peristiwa sejarah, dan opini pribadi menjadi sebuah narasi utuh. Oleh sebab itu, analisis terhadap kohesi dan koherensi dapat mengungkap pola logika ideologis, strategi penguatan argumen, dan cara penafsir mengonstruksi realitas.¹⁵³

1) Kohesi: Hubungan Permukaan Antar Unsur Teks

Kohesi merujuk kepada keterkaitan formal antarbagian teks. Fairclough memandangnya sebagai “lem perekat bahasa” yang menciptakan hubungan logis pada tataran sintaksis. Terdapat beberapa unsur kohesi yang sering digunakan dalam wacana radikal dan moderat, seperti repetisi, pronomina, referensi, konjungsi, substitusi, dan elipsis.

a) Repetisi sebagai Mekanisme Ideologisasi

Wacana radikal adalah wacana yang sangat repetitif. Istilah seperti: “*perang*”, “*kafir*”, “*musuh*”, “*ancaman*”, “*kewajiban jihad*”. Kalimat-kalimat tersebut diulang sepanjang teks untuk menciptakan tekanan psikologis dan membangun persepsi bahwa dunia Muslim berada dalam keadaan darurat permanen (permanent crisis discourse).

Wodak menyebut repetisi dalam wacana ekstrem sebagai strategi discursive *amplification* penguatan makna secara berlebihan untuk menghasilkan efek emosional dan kognitif tertentu.¹⁵⁴

Dengan repetisi, pesan sederhana menjadi tertanam dalam pikiran: “*Musuh Islam ada di mana-mana.*”. “*Jihad adalah kewajiban mutlak.*”. “*Perang adalah kehormatan.*”

Sebaliknya, teks moderat jarang menggunakan repetisi, karena repetisi dianggap sebagai sinyal argumen yang lemah dan cenderung manipulatif. Moderat lebih memilih variasi kosakata dan penjelasan rasional.

b) Penggunaan Pronomina untuk Membangun Blok Sosial

Pronomina seperti “*kita*”, “*kami*”, “*mereka*”, “*musuh*”, dan “*umat Islam*” memainkan peran kohesif sekaligus ideologis. Dalam wacana radikal: “*kita*” (kelompok yang dianggap benar), “*mereka*”

¹⁵³ Norman Fairclough, *Analysing Discourse...*, hal.201.

¹⁵⁴ Ruth Wodak and Michael Meyer, “Critical Discourse Analysis...”, hal.222.

(non-Muslim, pemerintah, atau Muslim moderat yang dituduh munafik)

Ini adalah bentuk *othering*, yang mempertegas garis pemisah tajam antara kelompok diri dan kelompok lain.

Wacana moderat menggunakan pronomina inklusif: *“kita sebagai bagian dari bangsa Indonesia”, “masyarakat plural”, “umat manusia”* yang memperluas identitas dan mengurangi polarisasi.

2) Referensi (*Reference*): Menghubungkan Kata dengan Entitas

Referensi adalah teknik yang digunakan penulis untuk merujuk kepada entitas tertentu. Dalam wacana radikal, referensi sering digunakan secara manipulatif.

Contoh referensi radikal: *“orang-orang kafir yang memerangi Islam”, “musuh Allah yang menghalangi syariat ditegakkan”*.

Referensi ini tidak spesifik. Ia mengaburkan siapa sebenarnya target yang dimaksud. Ketidakjelasan ini disengaja agar pembaca mengisi sendiri *“siapa musuh”* sesuai kondisi psikologisnya.

Wacana moderat menggunakan referensi spesifik dan terukur: *“pasukan Quraisy dalam Perang Badar”, “agresor yang menyerang wilayah Muslim.”*

Referensi spesifik ini mencegah generalisasi dan distorsi konteks.

3) Konjungsi: Mengatur Hubungan Logis Antar Kalimat

Konjungsi mengatur bagaimana argumen dirangkai. Dalam wacana radikal, konjungsi kausal dan konjungsi adversatif sangat dominan:

kausal: *“karena itu wajib berperang”, “oleh sebab itu jihad harus dilakukan.”* Adversatif: *“meskipun sulit, umat Islam tidak boleh mundur”*

Konjungsi radikal sering bersifat memaksa, menghubungkan premis dengan kesimpulan secara simplistis.

Contoh pola konjungsi radikal:

“Musuh Islam selalu menyerang.” “Karena itu jihad wajib.”

Padahal premis pertama tidak memiliki dasar faktual universal.

Konjungsi moderat lebih lentur, seperti:

“Dalam konteks tertentu...” “Sebagaimana dijelaskan dalam ayat lain...” “Meskipun demikian, perlu diperhatikan etika perang...”

Ini menunjukkan struktur berpikir yang lebih kaya dan berlapis.

4) Substitusi dan Elipsis: Menghemat Kata, Menebalkan Ideologi

Dalam wacana radikal, substitusi digunakan untuk menghindari penjelasan yang terlalu panjang, tetapi meninggalkan ruang ideologisasi. Contoh substitusi: *“perintah-Nya”* yang merujuk pada perang ofensif, *“jalan Allah”* yang dimaknai hanya sebagai jihad fisik

Elipsis digunakan untuk menyembunyikan unsur yang tidak sesuai narasi.

Contoh elipsis radikal:

Ayat yang menjelaskan larangan membunuh non-kombatan sering dihilangkan. Penjelasan ulama klasik tentang batasan jihad sengaja tidak dimasukkan. Dengan menghilangkan bagian tertentu, wacana radikal menciptakan koherensi semu yang mendukung narasinya

3. Praktik Wacana (Dimensi Interpretasi)

Dimensi kedua dalam model Analisis Wacana Kritis Norman Fairclough adalah praktik wacana (*discursive practice*), yaitu proses bagaimana teks diproduksi, didistribusikan, dan dikonsumsi oleh masyarakat. Jika dimensi pertama (deskripsi) berfokus pada struktur bahasa, maka dimensi kedua berfokus pada “perjalanan” teks dari penulis menuju pembacanya serta bagaimana perjalanan itu membentuk makna. Fairclough¹⁵⁵ menekankan bahwa suatu teks tidak pernah berdiri sendiri; ia merupakan hasil interaksi antara penulis, institusi, teknologi komunikasi, serta pembaca yang memiliki latar sosial dan ideologi berbeda. Oleh karena itu, analisis praktik wacana menjadi sangat penting terutama ketika meneliti teks-teks keagamaan yang bernuansa ideologis seperti penafsiran ayat jihad. Dimensi ini mengungkap bagaimana makna radikal diproduksi, bagaimana ia bergerak melintasi ruang sosial dan digital, serta bagaimana ia diterima dan “dimaknai ulang” oleh berbagai kelompok.¹⁵⁶

a. Produksi Teks

Produksi teks merujuk pada proses bagaimana teks disusun oleh penulis berdasarkan kompetensi linguistik, ideologi, latar sosial, dan kepentingan tertentu. Menurut Fairclough, produksi teks selalu dipengaruhi oleh interaksi antara background knowledge, intertextual resources, dan institutional demands.¹⁵⁷ Dalam konteks penafsiran ayat jihad, produksi teks sangat dipengaruhi oleh orientasi ideologis kelompok yang menafsirkan.

Penafsir dari kelompok radikal, seperti Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) atau kelompok Salafi-Jihadi, memproduksi teks dengan tujuan politisnya kni menggerakkan umat menuju perubahan sosial yang mereka anggap “*ideal*”, seperti penegakan khilafah atau jihad ofensif. Pada proses ini, teks tafsir tidak dipahami sebagai upaya ilmiah untuk menguraikan makna ayat, melainkan sebagai alat mobilisasi. Hal ini sejalan dengan analisis van Dijk bahwa kelompok radikal cenderung

¹⁵⁵ Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis...*, hal.223.

¹⁵⁶ Norman Fairclough, *Analysing Discourse...*, hal.225.

¹⁵⁷Ruth Wodak and Michael Meyer, “Critical Discourse Analysis...”, hal.55.

menggunakan wacana agama untuk membentuk kesadaran kolektif (*collective consciousness*) yang mendukung perjuangan ideologis mereka.¹⁵⁸

Produksi teks radikal berlangsung melalui tiga mekanisme utama: pertama, pemilihan sumber rujukan yang bersifat selektif, yakni hanya menggunakan teks klasik tertentu yang sesuai dengan agenda ideologi. Kedua, penyingkatan konteks, seperti menghilangkan sebab turunnya ayat atau pernyataan ulama yang bersifat moderat. Ketiga, penegasan retorika konflik, dengan menggunakan kalimat imperatif, modalitas tinggi, dan metafora perang. Semua itu memperlihatkan bahwa proses produksi teks radikal adalah proses politisasi makna.¹⁵⁹

Sebaliknya, produksi teks moderat dilakukan oleh lembaga-lembaga keagamaan yang otoritatif seperti *Dâr al-Iftâ'* Mesir, *Râbithah al-‘Âlam al-Islamî*, atau Majelis Ulama Indonesia. Teks yang mereka hasilkan lahir dari metodologi keilmuan yang ketat, memperhatikan kaidah tafsir, *maqâshid as-syari‘ah*, dan konteks sosial kekinian. Dengan demikian, produksi teks moderat memiliki karakter epistemologis yang lebih bertanggung jawab dan berorientasi pada kemaslahatan masyarakat.

b. Distribusi Teks

Distribusi teks sering berkaitan dengan bagaimana suatu pesan atau wacana disebarakan melalui medium tertentu. Dalam pandangan Fairclough¹⁶⁰ distribusi merupakan aspek krusial karena medium dapat menentukan jangkauan, bentuk penerimaan, serta efek ideologis teks tersebut. Dalam konteks penafsiran ayat jihad, distribusi teks radikal dan moderat sangat berbeda karakteristiknya. Distribusi wacana radikal memanfaatkan media digital secara agresif dan sistematis. Penelitian yang dilakukan oleh Meleagrou-Hitchens¹⁶¹ menunjukkan bahwa kelompok ekstrem menggunakan platform seperti Telegram, YouTube, WhatsApp, dan situs berbasis cloud untuk menyebarkan tafsir-tafsir jihad yang telah disederhanakan menjadi slogan-slogan pendek, infografik, atau video motivasi. Distribusi semacam ini menciptakan apa yang disebut Fairclough sebagai *technologized discourse* wacana yang telah diadaptasi agar sesuai dengan karakter komunikasi digital yang cepat, emosional, dan mudah dibagikan. Akibatnya, wacana radikal dapat menyebar secara

¹⁵⁸Teun Adrianus Van Dijk, “‘Ideology And Discourse Analysis’,” *Journal of Political Ideologies* Vol. 11 No. 2 Tahun 2006, hal.115–40.

¹⁵⁹Quintan Oktorowicz, *Radical Islam Rising: Muslim Extremism In The West*, Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2005, hal.77.

¹⁶⁰Norman Fairclough, *Analyzing Discourse: Textual Analysis For Sosial Research*, London: Routledge, 2003, hal.129.

¹⁶¹ Alexander Meleagrou-Hitchens, *Online Extremism: Research Trends in Internet Activism, Radicalization, and Counter-Strategies*, n.d. 2012, hal.87.

viral, memotong jalur otoritas ulama, dan langsung mempengaruhi generasi muda yang aktif di media sosial.¹⁶²

Distribusi teks moderat lebih sering untuk menggunakan jalur kelembagaan seperti buku tafsir, fatwa resmi, jurnal akademik, atau seminar keagamaan. Meskipun jalur ini lebih otoritatif, ia memiliki kelemahan dari segi kecepatan penetrasi digital. Penelitian Rabasa¹⁶³ menyebutkan bahwa wacana moderat sering kalah dalam kompetisi distribusi karena tidak memanfaatkan teknologi digital secara maksimal. Namun dalam beberapa tahun terakhir, lembaga seperti *Dâr al-Iftâ* Mesir mulai memproduksi konten digital untuk menandingi propaganda ekstremisme, seperti “*Observatory for Takfiri Fatwas*” yang memantau dan membantah narasi radikal secara real time.

Dengan demikian, distribusi teks bukan hanya masalah teknis, tetapi merupakan arena pertarungan ideologi. Kelompok radikal unggul dalam kecepatan dan gaya bahasa digital, sementara kelompok moderat unggul dalam otoritas dan kedalaman interpretasi. Tantangan akademik kita, sebagaimana ditekankan Fairclough,¹⁶⁴ adalah memahami bagaimana kekuatan distribusi dapat memperbesar atau memperlemah potensi ideologi tertentu.

c. Konsumsi Teks

Konsumsi teks digunakan untuk merujuk pada bagaimana pembaca menerima, menafsirkan, dan menginternalisasi suatu makna yang terkandung dalam teks. Van Dijk menjelaskan bahwa dalam konsumsi teks sangat dipengaruhi oleh mental models, yaitu struktur kognitif yang dibentuk oleh pengalaman, pendidikan, dan lingkungan sosial. Dengan demikian, teks yang sama juga dapat menghasilkan makna yang berbeda-beda pada pembaca yang berbeda.

Dalam konteks wacana radikal, konsumsi teks terjadi melalui proses psikologis dan sosial yang kompleks. Individu yang mengalami ketidakadilan sosial, kebingungan identitas, atau pencarian makna hidup cenderung lebih rentan terhadap narasi hitam-putih yang ditawarkan kelompok ekstremis.¹⁶⁵ Ketika mereka mengonsumsi teks tafsir jihad radikal yang ditulis dengan kalimat sederhana, repetitif, dan penuh kepastian moral, mereka merasa mendapatkan jawaban cepat untuk

¹⁶² Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis...*, hal.112.

¹⁶³ Angel Rabasa et All, *Deradicalizing Islamist Extremist*, Santa Monica: The RAND Corporation, 2010, hal.301.

¹⁶⁴ Norman Fairclough, “Fairclough, N. Critical Discourse Analysis and Critical Policy Studies,” *Critical Policy Studies* Vol. 7 No. 4 Tahun 2013, hal.177-197.

¹⁶⁵ John Horgan, *From Profiles to Pathways and Roots to Routes: Perspectives From Psychology On Radicalization Into Terrorism. Annals of The American Academy of Political and Social Science*, 1st ed, London: Sage Publications, 2008, hal.77.

masalah hidup mereka. Inilah mengapa teks radikal sering disusun sedemikian rupa agar mudah dicerna oleh pembaca pemula tetapi memiliki dampak ideologis besar.

Pada konsumsi dan penggunaan teks moderat lebih menuntut kemampuan intelektual, karena teks moderat biasanya panjang, argumentatif, dan kaya rujukan. Pembaca yang memiliki literasi keagamaan tinggi akan mampu memahami kedalaman hermeneutika dalam tafsir moderat. Namun bagi pembaca awam, teks moderat sering dirasakan “terlalu akademis” dan kurang menarik secara emosional. Inilah tantangan konsumsi wacana moderat. Fairclough menerangkan bahwa konsumsi teks tidak hanya bersifat individual, tetapi juga kolektif. Artinya, apabila kelompok sosial tertentu membentuk cara mereka memahami teks melalui diskusi komunitas, majelis taklim, grup media sosial, atau organisasi keagamaan. Oleh Karena itu, konsumsi teks jihad sering terjadi dalam ruang-ruang tertutup seperti halaqah, lingkaran kajian eksklusif, atau forum digital yang dikelola kelompok radikal. Dalam ruang seperti ini, teks tidak hanya dibaca tetapi ditafsirkan ulang secara kolektif sehingga memperkuat identitas kelompok.¹⁶⁶

Dengan demikian, konsumsi teks merupakan tahap paling krusial dalam pembentukan ideologi. Sebagaimana ditegaskan Fairclough, makna tidak hanya berada dalam teks, tetapi juga dalam proses bagaimana pembaca mengolahnya.¹⁶⁷

4. Praktik Sosio-Kultural (Dimensi Eksplanasi)

Dimensi ketiga dalam Analisis Wacana Kritis Norman Fairclough adalah praktik sosio kultural (*socio cultural practice*). Jika dimensi deskripsi melihat struktur teks, dan dimensi interpretasi melihat proses produksi distribusi konsumsi teks, maka dimensi eksplanasi melihat bagaimana suatu wacana lahir, diterima, atau ditolak dalam konteks sosial tertentu. Fairclough menyatakan bahwa wacana tidak pernah berdiri sendiri; ia merupakan produk dari kondisi sosial, politik, budaya, ekonomi, sejarah, dan bahkan psikologis dalam masyarakat. Oleh karena itu, analisis eksplanasi memeriksa bagaimana kekuatan sosial membentuk teks dan bagaimana teks kemudian turut membentuk realitas sosial.

Dalam konteks penelitian ini, praktik sosio-kultural membantu menjelaskan mengapa tafsir jihad tertentu (misalnya tafsir radikal) muncul pada periode tertentu, dan mengapa penafsiran alternatif (misalnya tafsir moderat) menjadi relevan bagi masyarakat Muslim Indonesia. Dimensi ini menjadi sangat penting karena wacana

¹⁶⁶ Norman Fairclough, *Analyzing Discourse...*, hal.99.

¹⁶⁷ Norman Fairclough, *Analyzing Discourse...*, hal.101.

ekstremisme agama tidak hanya sekadar fenomena teks, tetapi produk interaksi yang kompleks antara kondisi struktural dan dinamika global.

a. Konteks Situasional

Konteks situasional cenderung merujuk pada kondisi langsung yang melingkupi produksi suatu teks: siapa yang berbicara, kepada siapa, dalam situasi apa, untuk tujuan apa, serta melalui medium apa. Fairclough menyebutnya sebagai *discourse event*, yaitu peristiwa komunikasi yang memiliki struktur spesifik. Dalam konteks penafsiran ayat jihad, situasi sosial berperan besar terhadap bentuk final teks.

1) Situasi Krisis sebagai Lahan Subur Munculnya Tafsir Radikal

Penelitian oleh Wiktorowicz¹⁶⁸ dan Horgan menunjukkan bahwa tafsir radikal berkembang kuat pada situasi krisis—baik krisis ekonomi, krisis identitas, hingga konflik politik. Ketika masyarakat menghadapi tekanan sosial, mereka cenderung mencari ideologi yang menawarkan jawaban cepat. Tafsir jihad yang bersifat konfrontatif dan sederhana sangat cocok dengan kondisi tersebut.

Contohnya: konflik Israel dan Palestina, perang Suriah, invasi Afghanistan dan Irak. Diskriminasi terhadap minoritas Muslim di beberapa negara. Kelompok radikal menggunakan situasi-situasi ini sebagai konteks pembenaran gagasan bahwa umat Islam seluruh dunia sedang diperangi dan karena itu wajib membalas dengan jihad fisik.

2) Situasi Dakwah Internal yang Tertutup

Banyak produksi teks radikal muncul dari halaqah tertutup, sekolah informal, atau pesantren non-otoritatif. Situasi ini dapat memungkinkan terjadinya proses *indoctrination* yang tidak dapat dikontrol lembaga resmi.

Situasi dakwah demikian menciptakan: interpretasi tunggal, resistensi terhadap dialog, pemutusan akses pada tafsir alternatif, glorifikasi heroisme kekerasan.

3) Situasi Psikologis Individu

Pada banyak kasus, individu yang baru mengenal agama (*newborn religious*) cenderung menerima wacana radikal karena: sederhana, emosional, memberikan identitas baru, menjanjikan “*kepahlawanan*”.

Fairclough¹⁶⁹ menyebutkan dalam situasi ini sebagai *subjective discourse positioning*, yaitu kondisi psikologis yang membuat seseorang siap menerima ideologi tertentu.

¹⁶⁸Quintan Wiktorowicz, *Radical Islam Rising: Muslim Extremism in the West*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2005, hal.210.

¹⁶⁹ Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis...*, hal.188.

b. Konteks Institusional

Konteks institusional menyoroti bagaimana sebuah lembaga baik agama, politik, pendidikan, maupun media dan lembaga lainnya mempengaruhi produksi dan peredaran wacana. Fairclough menjelaskan bahwa institusi adalah *discourse-governing bodies* karena mereka memegang kendali utama dalam menentukan siapa saja yang dianggap berhak atau sah untuk menafsirkan teks-teks suci. Dengan kata lain, kelompok tersebut secara aktif memilih dan mengesahkan para penafsir yang sesuai dengan pandangan mereka sendiri. Selain itu, mereka juga menyediakan sarana atau platform untuk menyebarkan penafsiran-penafsiran tersebut secara luas. Melalui berbagai saluran yang mereka kuasai, wacana tentang makna ayat-ayat tertentu dapat dengan mudah sampai ke khalayak yang lebih besar. Lebih jauh lagi, mereka berupaya membangun legitimasi bagi wacana yang mereka usung. Dengan berbagai strategi, mereka membuat penafsiran versi mereka terlihat lebih otoritatif, dapat dipercaya, dan diterima sebagai "*kebenaran*" yang mapan di mata masyarakat.

Dalam studi penafsiran ayat-ayat jihad, dua kelompok institusi memegang peran penting. Yang pertama adalah institusi formal keagamaan, seperti *Dâr al-Iftâ'* Mesir, *Râbithah al-‘Âlam al-Islamî*, atau Majelis Ulama Indonesia, serta organisasi besar seperti Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama. Lembaga-lembaga ini mewarisi otoritas tafsir dari tradisi ulama klasik (*ahlu al-‘ilm*).

Ciri khas penafsiran mereka adalah menolak pemahaman literal tanpa mempertimbangkan konteks, selalu mengedepankan tujuan syariat (*maqâshid as-syarî‘ah*), menekankan nilai perdamaian (*silm*), serta mengharmoniskan ayat-ayat tentang perang dengan ayat-ayat yang mendorong kedamaian. Konteks kelembagaan formal inilah yang membentuk dan memperkuat wacana tafsir jihad yang moderat dan inklusif.

1) Institusi Non-Formal Radikal

Kelompok radikal sering membangun institusi alternatif untuk memperkuat pengaruh mereka. Mereka mendirikan pusat kajian khilafah, menerbitkan media internal seperti majalah an-Naba' dan Rumiyyah, mendirikan sekolah tahfidz yang terafiliasi dengan paham jihad, serta mengelola kanal Telegram yang berfungsi seperti masjid virtual untuk berkumpul dan berdakwah secara online.¹⁷⁰ Wacana jihad yang mereka produksi dirancang dengan tujuan jelas, yaitu memobilisasi dukungan politik, membenarkan tindakan kekerasan,

¹⁷⁰Craig Whiteside, "New Paths to Propaganda: How ISIS Uses Telegram to Reach the World," *War on the Rocks*, 2016; Ali Fisher, "Swarmcast: ISIS's Online Strategy," *Atlantic Council*, 2015, hal.221.

serta merekrut anggota baru. Semua ini dilakukan secara terencana untuk menyebarkan ideologi mereka ke masyarakat luas.¹⁷¹

Institusi-institusi radikal ini memiliki ciri khas yang kuat: hierarki tertutup yang sulit ditembus orang luar, kepemimpinan karismatik yang sangat dihormati pengikut, produksi wacana yang sistematis dan terstruktur, serta distribusi konten yang terdesentralisasi melalui berbagai platform digital agar tetap bertahan meski ada tekanan dari luar.¹⁷²

Van Dijk menyebut institusi semacam ini sebagai ideological apparatus, mirip dengan konsep Althusser tentang ISA (*Ideological State Apparatus*).

2) Institusi Negara dan Media

Negara memiliki peran penting dalam membentuk wacana jihad di Indonesia, terutama untuk mencegah penafsiran yang ekstrem dan mempromosikan pemahaman yang moderat serta damai.

Hal ini dilakukan melalui beberapa cara konkret, seperti kebijakan kontra-terorisme yang mengatur pencegahan dan penanganan ancaman kekerasan berbasis ideologi, program deradikalisasi yang fokus pada pembinaan narapidana dan mantan pelaku untuk kembali ke masyarakat dengan pemahaman yang benar, fatwa resmi dari Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang secara tegas membedakan jihad sejati dari aksi terorisme, serta pemberitaan media nasional yang turut membangun narasi publik tentang makna jihad yang sesuai dengan nilai Pancasila dan kerukunan beragama.¹⁷³

Media *mainstream* biasanya lebih sering membingkai jihad sebagai tindakan kekerasan, sehingga menimbulkan kesalahpahaman umum.

Menurut Fairclough, media adalah aktor kunci dalam pembentukan *public discourse* karena mereka: memilih informasi, memproduksi opini publik, memperkuat stereotip.¹⁷⁴

Dengan demikian, institusi negara dan media nantinya dapat berperan sebagai penyeimbang atau bahkan sebagai penguat narasi radikal, tergantung orientasi politiknya.

¹⁷¹Haroro J. Ingram, "The Strategic Logic of Islamic State Information Operations," *Australian Journal of International Affairs*, Vol. 69, No. 6, Tahun 2015, hal.729-752.

¹⁷²Ainur Rofiq Al-Amin, *Membongkar Proyek Khilafah ala Hizbut Tahrir Indonesia*, Jakarta: PTIQ Press, 2012, hal.45-67.

¹⁷³adan Nasional Penanggulangan Terorisme (BNPT), "Program Deradikalisasi," diakses dari <https://www.bnpt.go.id/deradikalisasi>.

¹⁷⁴Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis...*, hal.190.

c. Konteks Sosial yang Lebih Luas

Konteks sosial makro meliputi struktur seluruh masyarakat, termasuk politik global, ekonomi, sejarah kolonialisme, hubungan antaragama, dan perkembangan teknologi. Fairclough menganggap konteks makro sebagai elemen paling menentukan dalam analisis wacana karena ia memberikan “ruang sosial” di mana wacana lahir.

1) Politik Global dan Konflik Internasional

Konflik global secara nyata membentuk cara pandang terhadap konsep jihad dalam Islam. Serangan 11 September 2001 oleh al-Qaeda, misalnya, memicu persepsi bahwa jihad identik dengan terorisme, sehingga memunculkan narasi defensif sekaligus radikal di kalangan Muslim.¹⁷⁵ Kemudian, kebijakan “*War on Terror*” yang dilancarkan Amerika Serikat memperkuat pandangan sebagian kelompok bahwa jihad adalah perlawanan wajib terhadap invasi Barat. Invasi Irak pada 2003 semakin memanas situasi, di mana penafsiran jihad bergeser menjadi membenaran perlawanan bersenjata terhadap pendudukan asing.

Arab Spring yang meletus kisaran tahun 2011 pada awalnya membawa harapan perubahan damai, tetapi kegagalannya di beberapa negara justru dimanfaatkan kelompok ekstremis untuk merekrut pejuang dengan narasi jihad melawan tirani. Puncaknya, munculnya ISIS sekitar 2014, yang menafsirkan jihad secara ekstrem—termasuk kekerasan brutal dan pendirian khilafah—membuat konsep ini semakin kontroversial dan sering disalahartikan sebagai terorisme global.¹⁷⁶

Peristiwa-peristiwa ini membentuk persepsi umat Islam bahwa dunia sedang memerangi mereka. Kelompok radikal menggunakan narasi ini untuk memperkuat retorika “*perang global melawan Islam*”. Penelitian oleh Gerges¹⁷⁷ menunjukkan bahwa narasi jihad global tidak akan lahir tanpa intervensi geopolitik Barat di Timur Tengah.

2) Modernisasi, Sistem Kapitalis, dan Ketimpangan Ekonomi

Banyak bangsa Muslim masih menyimpan memori historis tentang penjajahan. Memori ini diterjemahkan kembali dalam wacana radikal sebagai penghinaan terhadap umat Islam, upaya penghapusan identitas Islam dan membenaran perang melawan Barat. Disini, wacana jihad menjadi terapi psikologis kolektif bagi trauma kolonialisme. Ketidakadilan ekonomi akibat globalisasi membuat sebagian umat Islam merasa terpinggirkan. Kelompok radikal yang memanfaatkan hal

¹⁷⁵Najamuddin Khairur Rijal, "Eksistensi dan Perkembangan ISIS: Dari Irak Hingga Indonesia," *Jurnal Ilmiah Hubungan Internasional*, Universitas Parahyangan, 2016, hal.45-60.

¹⁷⁶Najamuddin Khairur Rijal, "Eksistensi dan Perkembangan ISIS....", hal.62.

¹⁷⁷Fawaz A. Gerges, *A History ISIS*, Princeton: Princeton University Press, 2016, hal.47.

dan kondisi ini dengan menawarkan utopia keadilan ekonomi dalam negara khilafah, penolakan terhadap sistem kapitalis, solusi instan terhadap kemiskinan. Fairclough¹⁷⁸ menyebutkan bahwa fenomena ini sebagai *crisis of late modernity*, yaitu kondisi dimana ketika masyarakat kehilangan makna hidup, sehingga mudah menerima ideologi ekstrem.¹⁷⁹

Teknologi digital telah mengubah cara radikalisasi terjadi, membuat prosesnya jauh lebih cepat karena konten ekstrem bisa menyebar dalam hitungan detik, tersembunyi di balik akun anonim atau grup privat, personal melalui pendekatan langsung seperti pesan pribadi atau grooming digital, serta lintas negara tanpa batas geografis. Era digital ini melahirkan fenomena baru seperti cyber-jihad (perjuangan ideologi melalui dunia maya), digital recruitment (perekrutan anggota secara daring), dan online indoctrination (indoktrinasi pemahaman ekstrem lewat konten online). Risiko radikalisasi semakin tinggi karena siapa saja bisa dengan mudah mengakses tafsir atau materi ekstrem, algoritma media sosial cenderung mempromosikan konten radikal untuk meningkatkan engagement, serta ruang diskusi keagamaan kini banyak bergeser ke platform privat yang sulit dipantau.¹⁸⁰

3) Pluralisme Keagamaan dan Toleransi

Masyarakat modern menuntut adanya suatu harmoni dan dialog antaragama. Tafsir jihad radikal tidak kompatibel dengan realitas tersebut. Sebaliknya, tafsir moderat berkembang sebagai respon terhadap: kebutuhan harmoni sosial, model negara bangsa (nation-state), kerukunan umat beragama.

Ulama moderat seperti *al-Bûthî*, *al-Qardhâwî*, dan ulama NU–Muhammadiyah menegaskan bahwa jihad memiliki makna diplomatik, edukatif, dan sosial, bukan hanya militeristik.

d. Aplikasi Analisis Wacana Kritis Norman Fairclough dalam Kajian Tafsir Al-Qur'an

Aplikasi Analisis Wacana Kritis (AWK) Norman Fairclough dalam kajian tafsir Al-Qur'an membuka paradigma baru dalam memahami bagaimana makna keagamaan diproduksi, dinegosiasikan, dan disebar di tengah masyarakat Muslim. Tafsir Al-Qur'an bukanlah produk linguistik murni, melainkan ia adalah hasil interaksi antara teks suci, penafsir, konteks sejarah, situasi sosial-politik, dan struktur kekuasaan

¹⁷⁸Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis...*, hal.198.

¹⁷⁹Najamuddin Khairul Rijal, "Eksistensi dan Perkembangan ISIS...", hal.65.

¹⁸⁰Achmad Zainal Huda, "Melawan Radikalisme Melalui Kontra Narasi Online," *Jurnal Teknik Sosial*, Vol. 1, No. 2 Tahun 2023, hal.68.

yang melingkupinya.¹⁸¹ Karena itu, pendekatan yang hanya berfokus pada aspek kebahasaan tidak mencukupi untuk menangkap kompleksitas proses penafsiran. Fairclough, melalui model tiga dimensinya, menawarkan kerangka metodologis untuk menelaah bagaimana makna Al-Qur'an diproduksi sebagai wacana yang hidup dan beroperasi di dalam struktur sosial tertentu. Dalam konteks penelitian ini penafsiran ayat-ayat jihad yang sering disalahgunakan oleh kelompok-kelompok radikal maka pendekatan AWK (Analisis Wacana Kritis) menjadi sangat relevan untuk membongkar relasi kekuasaan dan ideologi yang tersembunyi di balik teks tafsir.

Fairclough memandang pada setiap wacana sebagai praktik sosial. Sehingga, tafsir Al-Qur'an dapat dipahami sebagai proses produksi wacana keagamaan yang tidak netral. Setiap mufassir membawa horizon sosial, epistemologis, dan ideologis tertentu yang mempengaruhi cara seseorang dalam membaca ayat. Misalnya, mufassir klasiak seperti Ibn Katsir hidup dalam konteks ekspansi militer Islam, sehingga penafsirannya banyak diwarnai oleh situasi peperangan dan pembelaan diri, sedangkan mufassir kontemporer seperti *al-Bûthî* atau *al-Qardhâwî* menafsirkan jihad dalam konteks negara modern, pluralisme agama, serta hukum internasional.

Perbedaan dalam konteks sosial inilah yang menjadi pintu masuk bagi AWK untuk menilai bagaimana wacana jihad dibentuk dan diarahkan sesuai kebutuhan zaman. Fairclough menyebut proses ini sebagai *discourse as a social practice*, yakni bahwa makna tidak hanya berasal dari teks, tetapi merupakan hasil interaksi antara teks dan struktur sosial di mana teks itu diproduksi.

Dalam kerangka AWK, Analisis Tafsir Jihad dilakukan melalui tiga tahapan:

1) Analisis Teks

Dalam tahap analisis teks, peneliti dapat melakukan identifikasi bagaimana unsur linguistik dalam tafsir jihad digunakan untuk membangun konstruksi tertentu mengenai perang, musuh, dan identitas umat Islam. Kelompok radikal, misalnya, sering menggunakan struktur kalimat aktif yang tegas seperti "Allah memerintahkan kaum Muslim untuk memerangi orang kafir", sementara kelompok moderat menggunakan diksi yang lebih kontekstual dan berimbang, seperti "jihad diperbolehkan sebagai bentuk pembelaan diri dalam kondisi tertentu". Analisis kosakata, tata bahasa, modalitas, repetisi, dan metafora pada tahap ini memberikan

¹⁸¹Abdullah Saeed, *Pengantar Studi Al-Quran*, Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2016, hal.221.

informasi penting tentang bagaimana ideologi dapat disisipkan ke dalam teks keagamaan tanpa tampak secara eksplisit.¹⁸²

2) Analisis Praktik Wacana

Analisis praktik wacana ialah memeriksa bagaimana tafsir jihad diproduksi, didistribusikan, dan dikonsumsi. Dalam konteks penafsiran radikal, produksi wacana tidak hanya terjadi di pesantren atau buku-buku cetak, tetapi juga melalui media sosial, kanal Telegram, dan forum daring yang dikelola kelompok ekstremis. Distribusi yang cepat dan masif melalui internet membantu membentuk *counter-public sphere* yang berada di luar pengawasan institusi keagamaan formal.

Sebaliknya, tafsir moderat biasanya diproduksi oleh lembaga resmi seperti MUI, Al-Azhar, atau universitas, dan distribusinya lebih terstruktur melalui pendidikan formal, ceramah, dan literatur akademik.¹⁸³ Pada tahap konsumsi, peneliti AWK menelaah bagaimana pembaca memaknai wacana tersebut. Dalam masyarakat Indonesia misalnya, konsumsi wacana radikal biasanya terjadi pada individu yang sedang mengalami krisis identitas atau keterasingan sosial, sementara konsumsi wacana moderat lebih banyak terjadi di lingkungan pesantren dan pendidikan formal.

3) Analisis Praktik Sosio-Kultural.

Analisis praktik sosio-kultural ialah tahap terakhir dari ketiga tahapan sebelumnya, menempatkan penafsiran jihad dalam ruang sosial yang lebih luas. Kondisi geopolitik global, seperti perang di Timur Tengah, invasi Irak, atau konflik Palestina, memainkan peran besar dalam membentuk wacana jihad kontemporer. Kelompok radikal menggunakan narasi ketertindasan global untuk membenarkan pembacaan literal dan agresif terhadap ayat jihad. Sebaliknya, ulama moderat menekankan bahwa kondisi sosial abad ke-21 berbeda dengan abad ke-7, dan karena itu jihad harus dipahami dalam kerangka perdamaian global, hukum internasional, serta *maqâsid syari'ah*. Fairclough menyebut tahap ini sebagai explanation, yaitu menjelaskan bagaimana struktur sosial menghasilkan teks tertentu dan bagaimana teks tersebut dapat mengubah struktur sosial.

Aplikasi komprehensif model AWK dalam studi tafsir juga dapat membantu mengungkap apa yang sering tidak terlihat oleh pembaca awam atau dari pandangan biasa: yakni bahwa tafsir bukan hanya ilmu,

¹⁸² Teun A. Van Dijk, *Ideologies, Racism, Discourse...*, hal.210.

¹⁸³ Quintan Oktorowicz, *Radical Islam Rising...*, hal.91.

tetapi juga arena kontestasi ideologi. Dalam kasus kelompok radikal, penafsiran jihad sering diarahkan untuk legitimasi proyek politik tertentu, seperti pendirian khilafah global atau penggulingan pemerintahan yang sah. Dengan menggunakan AWK, peneliti dapat menunjukkan bagaimana istilah-istilah seperti “*kafir harbi*”, “*thâghut*”, atau “*perang suci*” digunakan secara selektif untuk membangun narasi konflik abadi antara umat Islam dan pihak lain. Sebaliknya, tafsir moderat justru memperkuat narasi integratif, seperti “*perlindungan kaum lemah*”, “*keadilan universal*”, dan “*jihad melawan hawa nafsu*”, yang merupakan inti ajaran Islam tentang perdamaian.¹⁸⁴

Selain itu, penggunaan pendekatan AWK dalam tafsir ayat Al-Qur’an memperkaya metode klasik yang selama ini bertumpu pada ilmu bahasa Arab, *asbâbun nuzûl*, *qirâ’ât*, dan *fiqh*. Fairclough membantu membuka dimensi baru dalam penafsiran: dimensi kekuasaan dan ideologi yang bekerja dalam teks. Hal ini sangat relevan dalam konteks Indonesia, di mana perkembangan media digital telah memungkinkan lahirnya “tafsir instan” yang sering kali tidak melalui metodologi ilmiah yang sah.¹⁸⁵ Dengan AWK, peneliti dapat mengkaji bagaimana wacana keagamaan di media sosial diproduksi di bawah pengaruh kepentingan politik identitas, polarisasi sosial, dan ekonomi digital.

Aplikasi Analisis Wacana Kritis (AWK) Fairclough dalam kajian tafsir Al-Qur’an memberikan pendekatan metodologis yang memungkinkan peneliti membaca ulang teks-teks keagamaan dengan lensa kritis, terutama ketika teks tersebut telah direproduksi dalam konteks sosial tertentu yang cenderung manipulatif. Salah satu kontribusi besar AWK adalah kemampuannya mengungkap relasi kuasa yang tersembunyi dalam praktik penafsiran. Dalam konteks jihad, misalnya, kelompok radikal kerap menempatkan dirinya sebagai satu-satunya otoritas yang berhak menafsirkan ayat-ayat perang dan menolak penafsiran ulama lain yang lebih moderat. Fenomena ini menunjukkan dominasi simbolik sebagaimana disebutkan Pierre Bourdieu¹⁸⁶, yakni kemampuan suatu kelompok memaksakan maknanya sebagai makna yang paling sah melalui kontrol atas wacana. Fairclough menyatakan bahwa dominasi sering bekerja melalui bahasa, bukan kekerasan fisik semata. Karena itu, membaca tafsir jihad tanpa pendekatan kritis sama saja membiarkan struktur dominasi itu terus bekerja tanpa terdeteksi.

Dalam praktiknya, beberapa pola dominasi wacana dapat ditemukan dalam penafsiran radikal, yaitu:

¹⁸⁴John L. Esposito & Dalia Mogahed, *Who Speaks For Islam? ...*, hal.59.

¹⁸⁵Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis...*, hal.201.

¹⁸⁶Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991, hal.87.

1) Adanya Kecenderungan Untuk Melakukan *Recontextualization*

Ialah suatu kegiatan atau cara pengalihan makna ayat dari konteks historisnya ke konteks kontemporer dengan cara yang sangat selektif. Misalnya, ayat-ayat perang yang turun pada masa Perang Badar atau Uhud direkontekstualisasi menjadi legitimasi perlawanan bersenjata terhadap negara modern. Fairclough¹⁸⁷ menjelaskan bahwa *recontextualization* adalah proses ideologis karena ia menyembunyikan perubahan nilai yang signifikan dari konteks asal ke konteks tujuan. Di sinilah AWK membantu membongkar bagaimana penafsir tertentu mengabaikan syarat-syarat hermeneutis dalam tradisi Islam, seperti *asbâbun an-nuzûl*, *maqâshid as-syarî'ah*, dan klasifikasi ayat (*muhkâm-mutasyâbih*), demi membangun narasi politiknya sendiri.

2) Penafsiran Radikal Sering Menggunakan Strategi *Intertextuality Control*

Yaitu dengan membatasi jenis teks pendukung yang boleh digunakan dalam penafsiran. Dalam tradisi Islam klasik, tafsir selalu melibatkan penggunaan hadis, pendapat sahabat, analisis kebahasaan, dan ijtihad ulama lintas era. Namun kelompok radikal hanya menggunakan teks-teks tertentu, seperti sebagian ayat Medinah yang bernada militeristik, hadis-hadis tentang perang, atau pendapat ulama yang hidup pada era konflik. Wodak¹⁸⁸ menyebut fenomena ini sebagai bentuk “intertekstualitas parsial” yang sangat berbahaya karena menciptakan kesan bahwa Al-Qur'an secara keseluruhan mendukung kekerasan. Padahal, penafsiran yang sehat dalam tradisi Islam selalu menggabungkan berbagai sumber otoritatif.

3) Kelompok Radikal Menggunakan Strategi *Polarization Discourse*

Yaitu membangun oposisi biner antara “*kami*” dan “*mereka*”. Dalam wacana jihad radikal, umat Islam digambarkan sebagai korban ketertindasan global, sedangkan pihak lain digambarkan sebagai musuh absolut. Van Dijk¹⁸⁹ menunjukkan bahwa polarisasi adalah strategi klasik dalam produksi ideologi, karena memudahkan individu untuk mengidentifikasi diri bahkan tanpa analisis rasional. Di sinilah AWK menjadi sangat penting untuk membongkar bagaimana istilah seperti “*kafir harbi*”, “*musuh Allah*”, atau “*thâghut*” diproduksi dan diulang untuk memperkuat identitas kelompok.

Dalam kajian tafsir moderat, penggunaan AWK membuka kemungkinan untuk menilai kualitas argumentasi keagamaan melalui pendekatan linguistik, sosial, dan kritis secara bersamaan. Misalnya, al-

¹⁸⁷Norman Fairclough, *Analysing Discourse...*, hal.211.

¹⁸⁸ Ruth Wodak & Michael Meyer, “Critical Discourse Analysis...”, hal.154.

¹⁸⁹ Teun Adrianus Van Dijk, “Ideology And Discourse Analysis”..., hal.111.

Buthi dalam *Jihad fi al-Islam* membahas jihad bukan sebagai tindakan kekerasan universal, tetapi sebagai bentuk etika pertahanan diri dalam sistem negara modern. Dalam analisis teks, tampak bahwa al-Buthi menggunakan kosakata yang bersifat normatif dan humanistik seperti “*perlindungan jiwa*”, “*menolak kerusakan*”, “*tidak melampaui batas*”, dan “*menjaga martabat manusia*”. Pilihan leksikal ini menunjukkan orientasi ideologis yang berbeda dari kelompok radikal. Fairclough menyebut strategi ini sebagai *counter discourse*, yaitu wacana tandingan yang berfungsi melemahkan hegemoni wacana radikal.

Salah satu kontribusi epistemologis AWK dalam studi tafsir adalah pemberian kerangka ilmiah untuk mengevaluasi argumentasi agama berdasarkan konteks sosialnya. Dalam kasus Indonesia, penafsiran jihad tidak dapat dilepaskan dari struktur sosial-politik negara bangsa (*nation-state*). Negara Indonesia memiliki konstitusi, hukum positif, dan mekanisme keamanan nasional yang berbeda dari struktur masyarakat Arab pra-Islam. Karena itu, penafsiran jihad yang mengabaikan realitas negara bangsa akan melahirkan konflik antara ajaran agama dan tatanan negara. Dengan AWK, peneliti dapat menilai bagaimana penafsir tertentu mengadaptasi ajaran jihad agar selaras dengan Pancasila, NKRI, dan prinsip perdamaian global, serta bagaimana penafsir radikal justru menolaknya demi legitimasi ideologi politik tertentu.¹⁹⁰

Selain itu, pendekatan AWK juga membantu menilai bagaimana tafsir radikal dan moderat menggunakan otoritas teks untuk membangun legitimasi. Kelompok radikal biasanya menggunakan ayat-ayat yang memiliki modalitas tinggi seperti “*qâtilû*” (perangilah) tanpa memperhatikan konteks linguistik serta jenis *fi’l amr* dalam bahasa Arab yang tidak selalu bermakna wajib. Fairclough menyatakan bahwa modalitas adalah bentuk representasi sikap komunikator terhadap dunia dan dapat berfungsi sebagai alat hegemoni. Sementara tafsir moderat cenderung menggunakan modalitas rendah atau bersyarat, misalnya “*diperbolehkan berperang bila diserang*” atau “*jihad hanya dalam konteks mempertahankan hak hidup*”. Perbedaan modalitas ini mencerminkan dua orientasi ideologis yang sangat berbeda.

Dalam konteks distribusi wacana, AWK membantu memetakan bagaimana wacana tafsir berpindah dari pusat produksi menuju audiens tertentu. Tafsir radikal lebih mudah menyebar melalui media sosial karena tampilannya simpel, emosional, dan provokatif. Sebaliknya, tafsir moderat sering kali disampaikan melalui ceramah, buku ilmiah, atau fatwa resmi, yang memerlukan literasi lebih tinggi untuk dipahami. Menurut Fairclough, wacana yang paling mudah tersebar bukanlah

¹⁹⁰ Norman Fairclough, *Analysing Discourse...*, hal.211.

wacana yang paling benar secara akademis, tetapi wacana yang paling sesuai dengan struktur komunikasi zamannya. Ini menjelaskan mengapa narasi radikal sering terlihat mendominasi ruang digital meskipun ulama moderat lebih kuat secara keilmuan.

Pada tahap konsumsi, AWK membantu mengevaluasi bagaimana audiens memahami dan merespons penafsiran jihad. Penelitian di Indonesia menunjukkan bahwa individu yang sedang berada dalam proses pencarian identitas, mengalami frustrasi sosial, atau alienasi komunitas lebih rentan terhadap narasi radikal. Fairclough menyebut fenomena ini sebagai *discourse positioning*, yaitu bagaimana individu menempatkan dirinya dalam wacana tertentu untuk memenuhi kebutuhan psikologis atau identitas sosialnya. Dengan demikian, pemahaman terhadap konsumsi wacana jihad tidak cukup hanya melihat apa yang dikatakan teks, tetapi juga siapa yang membacanya dan dalam kondisi apa.¹⁹¹

AWK juga dapat digunakan untuk membongkar struktur ekonomi-politik di balik produksi tafsir radikal. Banyak kelompok radikal bukan hanya memproduksi wacana dari sudut agama, tetapi juga dari perspektif politik global, misalnya perlawanan terhadap dominasi Barat atau kapitalisme internasional. Gerges¹⁹² menunjukkan bahwa ISIS mengemas jihad dalam bentuk “narasi alternatif global” untuk menyaingi dominasi narasi Barat tentang kebebasan dan demokrasi. Dalam hal ini, wacana jihad radikal tidak hanya bersifat teologis, tetapi juga merupakan respon terhadap ketidakadilan sosial global. Pendekatan AWK memungkinkan peneliti menilai bagaimana struktur ekonomi-politik dunia berperan dalam pembentukan wacana keagamaan.¹⁹³

Selain itu, Fairclough memperkenalkan konsep *hegemony* dan *ideological struggle*, yang sangat relevan dalam konteks perebutan makna jihad. Penafsiran moderat berupaya menggantikan hegemoni narasi radikal dengan menonjolkan nilai-nilai kemanusiaan, keadilan, dan perdamaian yang lebih sesuai dengan *maqâshid as-syarî'ah*. Persaingan antara wacana radikal dan moderat dapat dibaca sebagai pertarungan hegemonik antara dua proyek besar: proyek kekerasan dan proyek kemanusiaan. Dengan AWK, peneliti dapat melihat bagaimana kedua wacana ini berkompetisi tidak hanya di ranah teks, tetapi juga di ranah sosial melalui media, institusi pendidikan, gerakan keagamaan, dan kebijakan negara.

Salah satu kekuatan utama penerapan Analisis Wacana Kritis (AWK) Fairclough dalam kajian tafsir Al-Qur'an adalah kemampuannya

¹⁹¹Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis...*, hal.217.

¹⁹²Fawaz A. Gerges, *A History ISIS...*, hal.214.

¹⁹³Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis...*, hal.217.

untuk menghubungkan dinamika linguistik dengan konteks sosial-politik yang melatarbelakanginya. Hal ini menjadikan AWK berbeda secara fundamental dari ilmu tafsir klasik, yang sebagian besar berfokus pada aspek kebahasaan, *asbâbun an-nuzûl*, riwayat, dan pemahaman internal terhadap teks. Pendekatan AWK tidak menggantikan metodologi klasik, tetapi memberikan lapisan tambahan untuk memahami bagaimana tafsir beroperasi sebagai wacana bukan hanya sebagai ilmu. Melalui AWK, peneliti dapat melihat bagaimana tafsir menjadi alat legitimasi kekuasaan, alat resistensi, atau alat dakwah. Ini sangat relevan dalam konteks ayat jihad, yang telah mengalami pergeseran makna sepanjang sejarah Islam dan terus menjadi medan perebutan makna di era modern.

Fairclough menekankan bahwa wacana tidak dapat dipahami tanpa melihat siapa yang berbicara dan untuk tujuan apa. Dalam tafsir jihad, perbedaan orientasi mufassir menciptakan perbedaan signifikansi dalam penafsiran. Kelompok radikal, misalnya, biasanya tidak berasal dari tradisi keilmuan Islam yang mapan. Mereka tidak melalui jalur sanad keilmuan, metode usul fikih, ataupun proses ijtihad yang ilmiah. Sebaliknya, penafsiran mereka bersifat instrumental: ayat digunakan sebagai legitimasi terhadap agenda politik tertentu. Dengan AWK, motif-motif ini dapat dianalisis secara sistematis melalui jejak linguistik dan struktur argumentasi yang dipakai. Misalnya, ketika penafsir radikal menyatakan bahwa “*jihad adalah perang ofensif yang berlangsung hingga Islam menang*”, pernyataan tersebut dapat dianalisis sebagai hasil dari orientasi ideologis tertentu yang diperkuat oleh kondisi sosial-politik global, bukan sebagai interpretasi ilmiah terhadap teks suci.¹⁹⁴

Sebaliknya, ulama moderat seperti *Wahbah al-Zuhaylî*, *Yusuf al-Qaradawî*, dan *Sa’id Ramadan al-Bûthî* mengembangkan penafsiran jihad melalui perangkat metodologi klasik seperti *maqâsid syarî’ah*, *qiyâs*, dan pemahaman historis. Ketika AWK diterapkan pada karya mereka, tampak bahwa wacana yang mereka bangun tidak hanya bersifat teologis, tetapi juga etis dan sosial. Mereka memposisikan jihad bukan sebagai ajaran yang berdiri sendiri, tetapi sebagai bagian dari struktur nilai Islam yang lebih besar, seperti keadilan, kasih sayang, dan perlindungan jiwa. Fairclough menyebut strategi ini sebagai *normative discourse positioning*, yaitu ketika penafsir berusaha menempatkan dirinya dalam kerangka moral tertentu untuk menghasilkan wacana yang sesuai dengan nilai-nilai universal.¹⁹⁵

Dalam konteks ini, AWK menawarkan alat analitis untuk menilai bagaimana penafsir moderat menggunakan struktur wacana untuk

¹⁹⁴ Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis...*, hal.220.

¹⁹⁵ Abdullah Saeed, *Pengantar Studi Al-Quran...*, hal.112

melawan dominasi narasi radikal. Misalnya, *al-Bûthî* mengawali pembahasan jihad dengan konsep al-silm (perdamaian) sebagai asas dalam relasi internasional. Strategi ini merupakan bentuk counter-hegemonic discourse yang berfungsi membongkar klaim kelompok radikal bahwa Islam adalah agama perang. Dengan membaca teks al-Buthi menggunakan AWK, peneliti dapat melihat bagaimana pilihan kosakata, struktur kalimat, dan cara mengutip ayat atau hadis membentuk wacana damai yang lebih kompatibel dengan kehidupan modern. Dengan cara ini, AWK bukan hanya alat kritik, tetapi juga alat untuk membangun wacana keagamaan baru yang lebih inklusif.

Selain itu, AWK Fairclough dapat mengungkap bagaimana tafsir jihad diproduksi dalam struktur ekonomi-politik global. Kelompok radikal tidak bekerja dalam ruang vakum; mereka hidup dalam konteks globalisasi informasi, ketidaksetaraan ekonomi, dan konflik geopolitik yang kompleks. Melalui analisis praktik sosial, AWK membantu menjelaskan mengapa narasi jihad radikal lebih mudah diterima di kalangan tertentu, misalnya kalangan muda yang mengalami disorientasi identitas atau marjinalisasi ekonomi. Fairclough menyebut fenomena ini sebagai hasil dari “*krisis representasi*”, yaitu kondisi ketika individu merasa kehilangan kendali atas kehidupan sosialnya dan kemudian mencari orientasi baru melalui wacana yang menawarkan kepastian absolut.¹⁹⁶

Hal yang menarik dalam penerapan AWK pada penafsiran jihad adalah kemampuannya mengidentifikasi perbedaan struktur wacana antara kelompok radikal dan moderat. Misalnya, kelompok radikal menggunakan narasi “*Islam vs dunia*”, sementara kelompok moderat menggunakan narasi “*Islam dalam dunia*”. Yang pertama bersifat antagonistik, menempatkan diri sebagai korban sekaligus pahlawan dalam narasi global, sedangkan yang kedua bersifat integratif, berusaha menempatkan umat Islam sebagai bagian dari komunitas global yang lebih luas. Perbedaan ini dapat dianalisis melalui konsep ideological square yang dikembangkan van Dijk,¹⁹⁷ yaitu bagaimana suatu kelompok menonjolkan kebaikannya sendiri dan menonjolkan keburukan pihak lain. Dengan AWK, peneliti dapat menunjukkan bagaimana struktur wacana ini digunakan secara konsisten oleh kelompok radikal untuk memproduksi narasi konflik.

Di sisi lain, aplikasi AWK Fairclough dalam kajian tafsir membuka ruang baru untuk membaca ulang ayat jihad secara lebih metodologis. Ayat-ayat jihad sering kali dibaca secara terpisah dari konteksnya, baik

¹⁹⁶ Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis...*, hal.225.

¹⁹⁷ Teun Adrianus Van Dijk, *Discourse and Manipulation...*, hal.331.

konteks turunnya ayat (*asbâbun an-nuzûl*) maupun konteks keseluruhan Al-Qur'an. Dalam tradisi tafsir klasik, ayat-ayat perang dijelaskan dengan merujuk pada perang tertentu seperti Badar, Uhud, atau Hunain. Namun kelompok radikal memisahkan ayat tersebut dari konteks sejarahnya dan menjadikannya perintah universal. Dengan AWK, peneliti dapat mengidentifikasi bagaimana strategi *dehistoricization* penghilangan konteks sejarah digunakan sebagai alat ideologisasi.¹⁹⁸

Sebaliknya, ulama moderat menggunakan strategi *rehistoricization*, yaitu mengembalikan ayat pada konteks sejarahnya untuk memahami tujuan syariat secara lebih utuh. Fairclough menyatakan bahwa *rehistoricization* adalah salah satu cara untuk mengembalikan wacana ke dalam struktur sosial yang benar sehingga mencegah penyalahgunaan wacana untuk legitimasi kekerasan. Dengan demikian, AWK membantu memperkuat tradisi tafsir yang lebih bertanggung jawab secara teologis dan ilmiah.¹⁹⁹

Selain itu, AWK dapat digunakan untuk mengevaluasi peran institusi dalam memproduksi dan menyebarkan tafsir jihad. Institusi formal seperti Al-Azhar atau MUI cenderung menghasilkan wacana jihad yang lebih stabil dan terkontrol. Sementara itu, institusi informal seperti kelompok kajian tertutup, media sosial, dan jaringan internasional ekstremis memainkan peran dalam menyebarkan wacana radikal. Dengan pendekatan AWK, peneliti dapat memetakan bagaimana masing-masing institusi memproduksi wacana, siapa audiensnya, dan bagaimana dampaknya terhadap masyarakat luas.

Aplikasi AWK juga penting dalam memahami bagaimana wacana jihad dikonsumsi oleh masyarakat Indonesia. Kajian menunjukkan bahwa masyarakat Indonesia, terutama kalangan muda, terpapar pada berbagai wacana melalui internet. Narasi radikal sering menarik bagi mereka karena memberikan identitas baru, menawarkan solusi instan terhadap ketidakpuasan sosial, dan menyederhanakan masalah kompleks menjadi konflik antara kebaikan dan kejahatan. Melalui AWK, peneliti dapat mengidentifikasi bagaimana struktur naratif, gaya bahasa, dan simbol-simbol visual digunakan untuk menarik emosi pembaca. Sebaliknya, wacana moderat sering kali dianggap terlalu intelektual atau tidak emosional sehingga kurang menarik bagi generasi digital. Dalam konteks ini, AWK dapat menjadi alat untuk merumuskan strategi komunikasi keagamaan yang lebih efektif bagi ulama moderat.

Dalam konteks Indonesia, aplikasi AWK Fairclough menjadi sangat penting karena masyarakat Indonesia hidup di tengah pluralitas agama,

¹⁹⁸ Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis...*, hal.221.

¹⁹⁹ Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis...*, hal.225.

budaya, dan politik. Tafsir jihad radikal dapat menjadi ancaman bagi keharmonisan sosial apabila tidak ditangani secara akademik dan strategis. Dengan menerapkan AWK, peneliti dapat memberikan rekomendasi kepada lembaga pendidikan, pemerintah, dan organisasi keagamaan untuk mengembangkan pola komunikasi keagamaan yang lebih adaptif, kontekstual, dan mampu merespon tantangan zaman. Hal ini sejalan dengan visi Islam *Wasathiyah* yang diajarkan oleh NU, Muhammadiyah, dan tokoh moderat dunia seperti *al-Qardhâwî*.²⁰⁰

Aplikasi Analisis Wacana Kritis (AWK) Fairclough pada kajian tafsir Al-Qur'an secara keseluruhan menunjukkan bahwa tafsir tidak dapat dipahami secara parsial sebagai produk ilmiah netral, melainkan harus diperlakukan sebagai wacana kompleks yang dipengaruhi oleh berbagai faktor sosial, politik, budaya, ekonomi, dan ideologis. Dengan demikian, penggunaan AWK tidak hanya membuka ruang analitis baru dalam studi tafsir, tetapi juga berfungsi sebagai mekanisme self-corrective bagi umat Islam agar mampu membedakan antara tafsir yang objektif dan tafsir yang manipulatif.

Salah satu temuan penting dari penerapan AWK pada tafsir jihad adalah bahwa tafsir radikal selalu bekerja melalui pola-pola wacana tertentu: penghilangan konteks, polarisasi identitas, simplifikasi moral, absolutisme bahasa, dan penggunaan "kontekstualisasi selektif" terhadap sejarah Islam. Pola-pola ini menciptakan narasi tertutup yang sulit ditembus, bahkan oleh argumen ilmiah sekalipun. Fairclough menegaskan bahwa wacana hegemonik bekerja bukan karena akurasinya, tetapi karena kemampuannya membentuk kesadaran sosial. Di sinilah tantangan besar bagi ulama dan akademisi: bagaimana membangun wacana tandingan (*counter-discourse*) yang tidak hanya benar secara ilmiah tetapi juga mampu bersaing secara simbolik dan komunikatif.²⁰¹

Dalam konteks tafsir jihad, ulama moderat telah lama berupaya mengembalikan makna jihad kepada tujuan asasi syariat, yaitu keadilan, perdamaian, perlindungan jiwa, dan perbaikan sosial (*ishlâh*). Namun, tantangan terbesar bukanlah kurangnya literatur moderat buku jihad ala *Wahbah al-Zuhaylî*, *Yusuf al-Qaradawî*, dan *Sa'îd Ramadan al-Bûthî*, dan banyak ulama lain sangat kaya secara metodologis melainkan ketidakmampuan literatur moderat memasuki ruang wacana publik yang saat ini didominasi oleh narasi instan dan emosional. Dengan AWK, kita dapat melihat bahwa wacana moderat sering kalah bukan pada substansi, tetapi pada bentuk penyajiannya. Narasi moderat cenderung bersifat akademis, panjang, dan tidak menyentuh aspek emosional audiens,

²⁰⁰ Teun Adrianus Van Dijk, *Discourse and Manipulation...*, hal.333.

²⁰¹ Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis...*, hal.226.

sedangkan narasi radikal sangat ringkas, simbolik, dan mengandung ajakan emosional yang kuat.

Fairclough menekankan bahwa dominasi wacana terjadi ketika suatu wacana berhasil menguasai struktur komunikasi zamannya. Artinya, jika kelompok moderat ingin menguatkan narasi jihad damai, mereka harus memasuki medan wacana digital dan menggunakan strategi komunikasi modern. Penelitian-penelitian terbaru tentang kontra-radikalisasi menunjukkan bahwa pesan keagamaan yang disampaikan dalam format video pendek, infografis, narasi visual, dan pendekatan story-telling jauh lebih efektif menjangkau generasi digital dibandingkan ceramah panjang atau buku tebal. Ini menunjukkan bahwa penggunaan AWK bukan hanya berguna dalam menganalisis wacana, tetapi juga dalam merancang strategi komunikasi keagamaan yang lebih efektif dan kontekstual.²⁰²

Dalam ranah akademik, penerapan AWK pada tafsir jihad juga mendorong perubahan paradigma hermeneutika. Selama ini, metodologi tafsir klasik menekankan pentingnya otoritas agama, sanad keilmuan, dan disiplin ilmu fikih. Namun AWK mengajukan pertanyaan baru: bagaimana tafsir mempengaruhi struktur sosial dan bagaimana struktur sosial mempengaruhi tafsir? Pertanyaan ini penting karena menunjukkan bahwa tafsir bukan hanya interpretasi atas teks suci, tetapi juga perangkat ideologis yang membentuk perilaku kolektif umat. Dalam konteks inilah AWK membantu memperluas cakrawala interpretasi dengan memperhatikan relasi kuasa yang sebelumnya tidak diperhitungkan dalam disiplin ilmu tafsir.

Lebih jauh lagi, AWK dapat digunakan sebagai alat deteksi dini terhadap narasi keagamaan yang berpotensi memicu kekerasan. Dengan mengenali ciri-ciri linguistik dan struktur argumentasi kelompok radikal, institusi keagamaan dapat memperkuat mekanisme penyaringan dan memastikan bahwa wacana keagamaan yang beredar di masjid, sekolah, dan media sosial tidak mengandung unsur manipulasi ideologis. Misalnya, AWK dapat membantu mengidentifikasi penggunaan modalitas absolut, repetisi ideologis, atau polarisasi identitas yang menjadi ciri khas narasi ekstremis. Dengan demikian, AWK dapat berperan sebagai instrumen *religious intelligence* yang penting dalam upaya pencegahan radikalisasi.

Aplikasi AWK juga memberi kontribusi signifikan dalam menjembatani dialog antara ilmu sosial modern dan tradisi keilmuan Islam. Banyak tokoh kontemporer seperti Abdullah Saeed, Fazlur Rahman, Thariq Ramadan, dan Jasser Auda mengembangkan model

²⁰² Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis...*, hal.228.

hermeneutika yang sangat kompatibel dengan AWK. Mereka sama-sama menekankan pentingnya konteks sosial, tujuan moral teks, dan interpretasi dinamis berdasarkan tantangan zaman. Dalam hal ini, AWK dapat dipandang sebagai alat bantu hermeneutika modern yang memperkuat tradisi tafsir tanpa mengubah prinsip dasar agama. Hal ini penting agar umat Islam dapat menghadirkan pemahaman jihad yang relevan, humanis, dan selaras dengan *maqâsid as-syarî'ah*.²⁰³

Dalam konteks penelitian disertasi ini, penerapan AWK Fairclough memiliki relevansi yang sangat kuat. Pertama, karena tema penelitianpenafsiran ideologi radikal dalam ayat jihad secara inheren merupakan studi tentang wacana, bukan sekadar studi linguistik. Kedua, karena radikalisasi agama di Indonesia telah banyak terjadi melalui manipulasi wacana keagamaan, baik melalui ceramah, buku, maupun media digital. Ketiga, karena penelitian ini ingin mengembangkan narasi alternatif berdasarkan tafsir moderat, yang hanya dapat dirumuskan secara efektif apabila struktur wacana radikal telah dipahami secara mendalam.²⁰⁴

Dari sisi metodologi, AWK memberikan kerangka analitis yang komprehensif:

- 1) Pada level teks, AWK membantu mengidentifikasi kosakata, struktur kalimat, modalitas, metafora, repetisi, dan pola kohesi yang membentuk makna jihad.
- 2) Pada level praktik wacana, AWK menjelaskan bagaimana tafsir jihad diproduksi, disebarkan, dan dikonsumsi oleh berbagai kelompok sosial.
- 3) Pada level praktik sosiokultural, AWK menghubungkan tafsir jihad dengan fenomena global, nasional, dan lokal seperti politik identitas, konflik internasional, ketimpangan ekonomi, dan perkembangan teknologi informasi.

Ketiga level ini memberikan gambaran menyeluruh yang tidak mungkin dicapai hanya dengan pendekatan linguistik atau fikih semata. AWK mengajak peneliti untuk melihat teks suci sebagai sesuatu yang hidup dalam masyarakat, membentuk dan dibentuk oleh dinamika sosialnya. Dengan demikian, hasil penelitian tidak hanya bersifat akademik, tetapi juga memiliki dampak praktis bagi kebijakan publik, pendidikan keagamaan, dan strategi pencegahan radikalisme.

²⁰³Jasser Auda, *Maqâsid As-Syarî'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, London: International Institute of Islamic Thought, 2008, hal.198.

²⁰⁴Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: University of Chicago Press, 1982, hal.129.

E. Analisis Wacana Kritis Norman Fairclough dalam Berbagai Isu Sosial Kontemporer

Teori Analisis Wacana Kritis (AWK) yang dikembangkan oleh Norman Fairclough tidak hanya relevan untuk mengkaji penafsiran ideologi radikal dalam teks keagamaan, tetapi juga широко digunakan untuk menganalisis berbagai persoalan sosial kontemporer. Hal ini disebabkan oleh karakter dasar AWK yang memandang bahasa sebagai praktik sosial yang selalu berkaitan dengan relasi kuasa, ideologi, dan struktur sosial. Dengan demikian, setiap wacana—baik keagamaan, politik, media, maupun budaya—dapat dibaca sebagai arena pertarungan makna dan kepentingan. Dalam kajian gender, misalnya, AWK Fairclough banyak digunakan untuk mengungkap bagaimana bahasa mereproduksi ketimpangan relasi antara laki-laki dan perempuan. Analisis difokuskan pada representasi perempuan dalam teks hukum, media, pendidikan, dan wacana keagamaan, yang kerap menempatkan perempuan dalam posisi subordinat melalui pilihan diksi, struktur kalimat, dan metafora tertentu. Melalui pendekatan ini, AWK membantu menunjukkan bahwa bias gender bukan semata persoalan norma sosial, melainkan juga hasil konstruksi wacana yang dilegitimasi secara sistematis.²⁰⁵

Selain isu gender, AWK juga diterapkan secara luas dalam kajian politik dan media, khususnya untuk membongkar praktik hegemoni, propaganda, dan manipulasi opini publik. Fairclough menunjukkan bahwa pidato politik, kebijakan negara, dan pemberitaan media tidak pernah netral, melainkan sarat dengan strategi bahasa yang bertujuan membentuk cara berpikir masyarakat, menormalisasi kekuasaan, dan meminggirkan kelompok tertentu. Dalam konteks ini, AWK berfungsi sebagai alat kritik terhadap dominasi simbolik yang bekerja melalui bahasa.²⁰⁶

Di bidang pendidikan, ekonomi, dan kebudayaan, AWK digunakan untuk menganalisis bagaimana wacana neoliberal, modernisasi, atau globalisasi membentuk cara pandang individu dan institusi. Bahasa kebijakan pendidikan, misalnya, sering merefleksikan ideologi pasar dan kompetisi yang berdampak pada marginalisasi nilai keadilan sosial. Pendekatan Fairclough memungkinkan peneliti menelusuri hubungan antara teks kebijakan, praktik institusional, dan struktur sosial yang lebih luas.²⁰⁷ Dengan demikian, penggunaan teori AWK Norman Fairclough dalam penelitian ini—khususnya untuk mengkaji penafsiran radikal ayat-ayat

²⁰⁵Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media*, Yogyakarta: LKiS, 2001, hal. 6–9.

²⁰⁶Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis...*, hal.12.

²⁰⁷Michelle M. Lazar, “Feminist Critical Discourse Analysis: Gender, Power and Ideology in Discourse,” dalam *Feminist Critical Discourse Analysis*, ed. Michelle M. Lazar, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005, hal.1–28.

jihad—berada dalam tradisi akademik yang mapan dan lintas disiplin. AWK terbukti sebagai kerangka analisis yang fleksibel dan kritis, tidak hanya untuk membongkar ideologi radikal keagamaan, tetapi juga untuk memahami dan mengkritik berbagai bentuk ketidakadilan, dominasi, dan hegemoni dalam kehidupan sosial secara umum.

Aplikasi AWK Fairclough juga memperkuat posisi peneliti sebagai aktor moral dalam penelitian. Dalam paradigma kritis, peneliti tidak bersifat netral; ia berpihak pada nilai-nilai kemanusiaan, keadilan, dan perdamaian. Hal ini sejalan dengan nilai-nilai Qur’ani yang menekankan bahwa manusia diciptakan untuk menjadi khalifah yang menjaga harmoni, bukan penghancur kehidupan. Dengan berpihak pada narasi moderat, penelitian ini bukan hanya berkontribusi pada ilmu pengetahuan, tetapi juga pada upaya menjaga stabilitas sosial dan religius di Indonesia.

Akhirnya, penerapan AWK Fairclough dalam kajian tafsir jihad menunjukkan bahwa pertarungan wacana adalah pertarungan masa depan umat Islam. Wacana yang dominan akan membentuk cara umat memahami agama, menjalankan ibadah, dan berinteraksi dengan orang lain. Jika wacana radikal menjadi dominan, maka umat Islam akan terjebak dalam siklus kecurigaan, konflik, dan kekerasan. Namun jika wacana moderat yang menang, umat Islam dapat memainkan peran konstruktif dalam membangun perdamaian global. Di sinilah nilai strategis penelitian ini: ia tidak hanya membongkar masalah, tetapi juga membantu merumuskan jalan keluar melalui penguatan wacana keagamaan yang lebih sehat, humanis, dan sesuai dengan ajaran Al-Qur’an.

BAB III

FENOMENA PENAFSIRAN IDEOLOGI RADIKAL DALAM AYAT JIHAD

A. Pengertian Ideologi Radikal dan Konsep Jihad dalam Al-Qur'an

Walaupun istilah radikalisme diproduksi oleh Barat, namun gejala dan perilaku kekerasan itu dapat ditemukan dalam tradisi dan sejarah umat Islam. Fenomena radikalisme dalam Islam sebenarnya diyakini sebagai produk atau ciptaan abad ke-20 di dunia Islam, terutama di Timur Tengah, sebagai hasil dari krisis identitas yang berujung pada reaksi dan resistensi terhadap Barat yang melebarkan kolonialisme dan imperialisme ke dunia Islam.¹ Terpecahnya dunia Islam ke dalam berbagai Negara bangsa, dan proyek modernisasi yang dicanangkan oleh pemerintahan baru berhaluan Barat, mengakibatkan umat Islam merasakan terkikisnya ikatan agama dan moral yang selama ini mereka pegang teguh. Hal ini menyebabkan munculnya gerakan radikal dalam Islam yang menyerukan kembali ke ajaran Islam yang murni sebagai sebuah penyelesaian dalam menghadapi kekalutan hidup. Tidak hanya sampai disitu, gerakan ini melakukan perlawanan terhadap rezim yang dianggap sekuler dan menyimpang dari ajaran agama yang murni.

¹M. Nurdin Zuhdi, "Kritik Terhadap Pemikiran Gerakan Keagamaan Kaum Revivalisme Islam di Indonesia," *Akademika: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol 16, No. 2 Tahun 2011, hal.99-122. Diakses pada 20 Desember 2025
<https://ejournal.metrouniv.ac.id/index.php/akademika/article/view/174>

1. Konstruksi Ideologi Radikal dalam Islam: Perspektif Tokoh, Terminologi dan Karakteristik

a. Perspektif Tokoh

Sayyid Quthb adalah seorang pemikir, penulis, dan cendekiawan Islam Mesir yang mendapat pengaruh besar dalam gerakan Islam politik pada abad ke-20.² Radikalisme dalam pemikiran Sayyid Quthb terkait dengan gagasannya tentang Hakimiyyat Allah (kedaulatan Allah), di mana ia berpendapat bahwa hanya Allah yang memiliki otoritas absolut dan bahwa pemerintahan manusia harus sepenuhnya didasarkan pada ajaran Islam (syariat Allah). Menurut Quthb, setiap sistem yang memberikan kedaulatan kepada manusia—bukan kepada Allah—termasuk masyarakat Muslim yang tidak menerapkan syariat secara penuh, berada dalam kondisi jahiliyah modern, dan harus dilawan melalui jihad untuk mengembalikan hak kedaulatan Allah. Dia mengecam institusi pemerintahan dan sistem nilai yang tidak Islami sebagai *jāhiliyyah*, atau ketidaktahuan.³ Berikut rincian beberapa faktor yang melatarbelakangi pandangan radikal dan ekstrem Sayyid Quthb antara lain

Pandangan radikal Sayyid Quthb tidak lahir secara tiba-tiba, melainkan terbentuk melalui rangkaian pengalaman personal, interaksi ideologis, dan konstruksi penafsiran keagamaan yang saling berkaitan. Pengalaman penahanan dan penyiksaan yang dialaminya pada tahun 1954 di bawah rezim Gamal Abdel Nasser membentuk persepsi yang sangat negatif terhadap negara yang ia anggap sekuler dan otoriter. Pengalaman traumatis ini memperkuat keyakinannya bahwa kekuasaan politik yang tidak berlandaskan syariat Islam cenderung menindas dan menyimpang dari keadilan ilahi.⁴

Di samping itu, kekhawatiran Quthb terhadap penetrasi kebudayaan Barat juga menjadi faktor penting. Pengalamannya tinggal di Amerika Serikat pada dekade 1940-an memperdalam kritiknya terhadap nilai-nilai Barat, terutama kebebasan individual dan sekularisme, yang menurutnya bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam. Ia memandang dominasi budaya Barat sebagai ancaman serius terhadap identitas dan moralitas umat Islam.⁵

Interaksinya dengan Ikhwān al-Muslimīn di Mesir turut membentuk orientasi pemikirannya. Meskipun pada awalnya mendukung gerakan ini,

²Anderson J N, "Sayyid Quthb and the Origins of Radical Islamism." *Middle East Journal* Vol. 53, No. 4 Tahun 1999, hal.512–19.

³M. R & Ibrahim Z. Mohamad, "A Study on the Concept of 'Hakimiyyat Allah' (Allah's Governance) and Its Relation to Sayyid Quthb's Thought," *Islam and Civilisational Renewal* Vol. 10, No. 2 Tahun 2019, hal.191–209.

⁴Abdelwahab El-Affendi, *The Making of an Islamist: Sayyid Quthb and the Ideological Roots of Al-Qaeda*, London: I.B. Tauris, t.t., hal. 62–64.

⁵Michael J. Quinlan, *Understanding Islam and the West*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009, hal.71–73.

Quthb kemudian bersikap kritis terhadap strategi politik mereka dan sampai pada kesimpulan bahwa perubahan masyarakat hanya dapat diwujudkan melalui penerapan syariat Islam secara total dan konsisten. Pandangan ini selaras dengan corak tafsir Al-Qur'an yang ia kembangkan, yaitu pendekatan yang cenderung literal dan normatif, dengan keyakinan bahwa ajaran Islam harus diimplementasikan secara langsung dalam seluruh aspek kehidupan, termasuk dalam ranah politik dan pemerintahan.⁶

Konsep *jâhiliyyah* menjadi kerangka utama Quthb dalam membaca realitas sosial umat Islam kontemporer. Ia menggunakan istilah ini untuk menggambarkan kondisi masyarakat yang dinilainya tidak lagi ber hukum dengan nilai-nilai Islam, sehingga berada dalam keadaan “kebodohan” modern yang harus diakhiri melalui penerapan syariat. Kritik keras juga ia arahkan kepada para pemimpin Muslim yang dianggap tidak mematuhi prinsip-prinsip Islam, bahkan dicap sebagai pengkhianat agama. Pandangan ini pada akhirnya mendorong legitimasi jihad sebagai sarana untuk menggulingkan rezim yang dipersepsikan tidak Islami.⁷

Seluruh gagasan tersebut kemudian dikonsolidasikan dan disebarluaskan melalui karya-karya Quthb, khususnya *Mâ'âlim fî al-Ṭariq (Milestones)*,⁸ yang memainkan peran signifikan dalam membentuk corak pemikiran radikal dan ekstrem di kalangan kelompok Islamis. Karya ini tidak hanya menjadi rujukan ideologis, tetapi juga memberikan justifikasi teologis bagi munculnya gerakan-gerakan jihadis dan kelompok militan di berbagai belahan dunia.⁹ Karya-karya Quthb, seperti “Milestones” (*Mâ'âlim fî al-Thariq*), telah memainkan peran penting dalam membentuk pemikiran radikal dan ekstrem di kalangan kelompok-kelompok Islamis. Karyanya memotivasi gerakan-gerakan jihadis dan kelompok-kelompok militan.¹⁰

Faktor-faktor yang melatarbelakangi pandangan radikal dan ekstrem Sayyid Quthb dapat dikaitkan dengan berbagai aspek kehidupan, pengalaman pribadinya, dan kondisi politik, sosial, dan ekonomi pada masanya. Sayyid Quthb menghabiskan dua tahun (1948-1950) di Amerika Serikat untuk belajar dan mengajar. Selama waktu ini, ia menyaksikan budaya Barat dengan cara yang kritis dan terkejut oleh nilai-nilai materialistis dan konsumerisme yang merasukinya.

⁶U Farida, “Peran Ikhwanul Muslimin dalam Perubahan Sosial Politik di Mesir,” *Jurnal Penelitian* Vol. 8, No. 1 Tahun 2014, hal.45–70.

⁷Kern S, *The Culture of Interpretation: Muslim and Postmodern Perspectives*, University Of Texas Press, 2003, hal. 23.

⁸Rosdiawan R, “Fenomenologi Islamisme Dan Terorisme. Al-Daulah,” *Al-Daulah: Jurnal Hukum Dan Perundangan Islam* Vol. 8, No. 1 Tahun 2018, hal.194–225.

⁹Wick F, *Sayyid Quthb and the Origins of Radical Islamism*, C. Hurst & Co, 2013, hal.89.

¹⁰Sayyid Quthb, *Ma'âlim Fî Al-Thariq*, Cairo: Dar al-shuruq, 1964, hal.90.

Pengalaman ini membekas dalam benaknya dan membentuk pandangannya tentang “*jâhiliyyah*” Barat dan perlunya perjuangan Islam melawan pengaruh ini. Quthb kembali ke Mesir pada awal 1950-an, pada saat negara itu mengalami pergolakan politik. Pemerintahannya, yang didominasi oleh kekuatan kolonial Inggris, dianggap korup dan tidak dapat memenuhi kebutuhan rakyat Mesir. Quthb menilai bahwa sistem yang ada tidak memberikan keadilan sosial, ekonomi, dan politik yang diperlukan dan mencari solusi dalam ajaran Islam. Quthb menjadi anggota aktif dalam Gerakan Ikhwanul Muslimin (Muslim Brotherhood) setelah kembali ke Mesir. Dia sangat terpengaruh oleh pemikiran Hasan al-Banna, pendiri gerakan tersebut, yang menganjurkan solusi Islam dalam mengatasi masalah politik, sosial, dan ekonomi bangsa. Keterlibatannya dalam gerakan ini membentuk pandangan radikal dan ekstremnya tentang peran Islam dalam pemerintahan dan masyarakat. Setelah usaha kudeta yang gagal oleh Ikhwanul Muslimin pada tahun 1954, Quthb ditangkap dan dijebloskan ke penjara. Selama masa tahanan ini, ia mengalami penyiksaan yang kejam dan menyaksikan penderitaan sesama tahanan politik. Pengalaman ini menguatkan keyakinannya akan kebenaran perjuangannya dan mendorongnya untuk mengembangkan pandangan yang lebih radikal dan ekstrem. Quthb juga terpengaruh oleh teologi Islam, filosofi, dan mistisisme Sufi.

Para cendekiawan seperti Ibn Taymiyyah, Abul A’la al-Maududi, dan cendekiawan Sufi seperti Ibn al-‘Arabi memberikan inspirasi penting dalam konsep-konsep yang mendasari pemikiran radikal dan ekstrem Quthb. Pada pertengahan abad ke-20, banyak negara Timur Tengah, termasuk Mesir, mencoba eksperimen politik dengan nasionalisme Arab dan sosialisme. Namun, gagalannya berbagai pengalaman dalam menerapkan ideologi ini, serta konflik dan ketidakstabilan yang terjadi, membuat banyak orang di kawasan tersebut kecewa. Quthb melihat kegagalan ini sebagai konfirmasi atas keyakinannya bahwa hanya sistem politik yang berbasis pada ajaran Islam yang dapat mengatasi masalah masalah yang dihadapi oleh dunia Muslim. Dengan demikian, berbagai faktor saling berinteraksi dalam membentuk pandangan radikal dan ekstrem Sayyid Quthb.¹¹

Kombinasi pengalaman pribadi, latar belakang budaya, kondisi politik dan sosial, serta pengaruh tokoh-tokoh penting dalam dunia Islam menyebabkan Quthb mengembangkan pemikirannya yang kemudian menginspirasi gerakan-gerakan Islam radikal dan ekstrem di seluruh dunia. Gerakan anti-kolonialisme yang meluas di sekitar dunia pada saat itu juga berpengaruh besar terhadap pandangan Quthb. Ia melihat Islam sebagai

¹¹Jasser Auda, *Maqâsid As-Syari’ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, London: International Institute of Islamic Thought, 2008, hal.211.

bentuk perlawanan terhadap imperialisme Barat dan kekuatan-kekuatan yang berusaha mengontrol dunia Muslim melalui pendidikan, budaya, dan ekonomi. Gagasan ini kemudian mengarah ke perjuangan melawan neo kolonialisme yang dianggap membahayakan identitas dan nilai-nilai umat Islam. Quthb juga mengevaluasi konservatisme dan reformisme dalam Islam, yang berkembang dalam berbagai bentuk di dunia Arab. Ia menolak pendekatan yang secara sempit berfokus pada persoalan ritual dan ibadah, serta mengkritik mereka yang mencari solusi dalam pencampuran antara nilai-nilai Barat dan Islam.¹²

Yûsuf al-Qardhâwî, seorang ulama dan pemikir Islam kontemporer asal Mesir, memberikan penjelasan yang cukup mendalam mengenai konsep radikalisme dalam perspektif keagamaan Islam. Ia menggunakan istilah *al-tatharruf* untuk merujuk pada fenomena radikalisme, yaitu sikap berada di posisi pinggir atau ujung, yang secara makna bertentangan dengan prinsip pertengahan (*al-wasathiyyah*) yang menjadi karakter dasar ajaran Islam. Posisi pinggir ini menandakan jauhnya seseorang dari sikap seimbang dan proporsional dalam memahami serta mengamalkan ajaran agama.¹³

Menurut *al-Qardhâwî*, *al-tatharruf* tidak hanya tampak dalam praktik ibadah semata, tetapi juga tercermin dalam cara berpikir dan bersikap terhadap realitas sosial. Sikap berlebihan tersebut dapat muncul dalam bentuk pemahaman agama yang kaku, pandangan yang sempit terhadap perbedaan, serta kecenderungan memaksakan penafsiran tertentu sebagai satu-satunya kebenaran. Dalam konteks ini, radikalisme bukan sekadar persoalan tindakan ekstrem, melainkan bermula dari pola pikir yang tidak memberikan ruang bagi keseimbangan, toleransi, dan kebijaksanaan.¹⁴

Al-Qardhâwî menegaskan bahwa praktik keberagamaan yang dilandasi oleh *al-tatharruf* pada hakikatnya menyimpang dari tujuan utama ajaran Islam. Islam, menurutnya, hadir sebagai agama yang menebarkan kemudahan, keadilan, dan rahmat bagi seluruh manusia. Oleh karena itu, sikap ekstrem dalam beragama justru berpotensi menimbulkan kesulitan, konflik, dan pelanggaran terhadap hak orang lain, serta mereduksi nilai-nilai universal Islam yang bersifat inklusif dan humanis.

Lebih lanjut, *al-Qardhâwî* memandang bahwa kecenderungan radikal sering kali muncul akibat kegagalan dalam memahami keseimbangan antara teks dan konteks, antara idealitas ajaran dan realitas kehidupan. Ketika ajaran agama dipraktikkan secara berlebihan dan tidak proporsional, maka agama kehilangan fungsinya sebagai pedoman moral yang membimbing manusia menuju kemaslahatan. Dengan demikian, kritik *al-Qardhâwî*

¹²Jasser Auda, *Maqâsid As-Syarî'ah as Philosophy of Islamic Law...*, hal.215.

¹³Yûsuf al-Qardhâwî, *al-Shahwah al-Islâmiyyah bayna al-Juhûd wa al-Tatharruf*, Kairo: Dâr al-Syurûq, 2001, hal.132.

¹⁴Yûsuf al-Qardhâwî, *al-Shahwah al-Islâmiyyah...*, hal.134.

terhadap *al-tatharruf* sekaligus menjadi penegasan pentingnya sikap moderat sebagai jalan tengah yang mencerminkan esensi ajaran Islam yang autentik.¹⁵

Kemudian ada Kumar dan Lee ialah dua orang tokoh yang berasal dari India dan Jepang, dalam pandangan radikalisme dapat dilihat sebagai sebuah tahapan dalam proses perubahan sosial di mana individu atau Kelompok menolak status quo dan berusaha mempraktikkan ide-ide baru yang mereka anggap lebih adil atau sejalan dengan visi mereka. Radikalisme dapat muncul dalam berbagai bentuk, termasuk radikalisme politik, latar belakang radikalisme, Karl Marx, dalam teori konfliknya, menjelaskan bagaimana kesenjangan ekonomi dan sosial mendorong kelompok dan individu melakukan tindakan radikal sebagai bentuk protes terhadap struktur yang ada.¹⁶

b. Termonilogi Radikal

Terminologi radikalisme dalam agama menggunakan istilah Bahasa Arab belum ditemukan. Istilah ini adalah murni produk Barat yang sering dihubungkan dengan fundamentalisme dalam Islam. Dalam tradisi Barat istilah fundamentalisme dalam Islam sering ditukar dengan istilah lain, seperti: “ekstrimisme Islam” sebagaimana dilakukan oleh Gilles Kepel atau “*Islam Radikal*” ikatan agama dan moral yang selama ini mereka pegang teguh. Hal ini menyebabkan munculnya gerakan radikal dalam Islam yang menyerukan kembali ke ajaran Islam yang murni sebagai sebuah penyelesaian dalam menghadapi kekalutan hidup. Tidak hanya sampai disitu, gerakan ini melakukan perlawanan terhadap rezim yang dianggap secular dan menyimpang dari ajaran agama yang murni. Menurut Emmanuel Sivan, dan ada juga istilah “*integrisme*”, “*revivalisme*”, atau “*Islamisme*”.¹⁷ Istilah-istilah tersebut digunakan untuk menunjukkan gejala “*kebangkitan Islam*” yang diikuti dengan militansi dan fanatisme yang terkadang sangat ekstrim. Dibandingkan dengan istilah lainnya, “*Islam radikal*”, yang paling sering disamakan dengan “*Islam fundamentalis*”. Sebab istilah fundamentalisme lebih banyak mengekspos liberalisme dalam menafsirkan teks-teks keagamaan, dan berakhir pada tindakan dengan wawasan sempit, yang sering melahirkan aksi destruktif, dan anarkis.

John L. Esposito, seorang pakar kajian Islam kontemporer, melakukan elaborasi kritis terhadap istilah “fundamentalisme” dengan menelusuri akar konseptual dan muatan ideologis yang melekat di dalamnya. Menurutnya,

¹⁵Yûsuf al-Qardhâwî, *al-Shahwah al-Islâmiyyah...*, hal.132.

¹⁶Kumar & Lee, *Radicalism and Social Change: Comparative Perspectives from Asia*, New Delhi: Global Academic Press, 2022, hal.45.

¹⁷Anzar Abdullah, “Gerakan Radikalisme Dalam Islam: Perspektif Historis,” *ADDIN* Vol. 10, No. 1 Tahun 2016, hal.79.

istilah fundamentalisme pada mulanya digunakan untuk menunjuk kelompok keagamaan yang menyerukan kembali kepada ajaran agama yang paling mendasar atau fondasi agama yang dianggap murni. Namun, pemahaman dan persepsi terhadap fundamentalisme tersebut sangat dipengaruhi oleh konteks sejarah Kristen Barat, khususnya gerakan Protestan Amerika pada abad ke-20 yang menekankan penafsiran Injil secara literal dan kaku sebagai dasar utama kehidupan beragama. Esposito menilai bahwa dalam perkembangannya, istilah fundamentalisme tidak lagi netral, melainkan sarat dengan muatan politis Kristen dan stereotipe Barat, serta sering digunakan untuk membangun citra ancaman monolitik yang sebenarnya tidak sepenuhnya eksis dalam realitas umat Islam. Oleh karena itu, ia tidak sependapat dengan penggunaan istilah “*fundamentalisme Islam*” sebagaimana lazim dipakai dalam wacana Barat. Menurutnya, istilah tersebut cenderung menyederhanakan kompleksitas Islam dan lebih banyak mengekspose cara pandang sempit dalam menafsirkan teks-teks keagamaan, yang pada akhirnya dapat berujung pada sikap destruktif dan anarkis. Sebagai alternatif, Esposito lebih memilih menggunakan istilah “*revivalisme Islam*” atau “*aktivisme Islam*”, karena dinilainya lebih proporsional, tidak berat sebelah, dan memiliki akar yang lebih kuat dalam tradisi Islam itu sendiri.¹⁸

Kemudian Al-Asymawi menyatakan pendapat yang cukup sejalan dengan Esposito¹⁹ yakni penggunaan istilah fundamentalisme, tiada lain bertujuan untuk menjelaskan adanya tindakan ekstrimisme religius dalam Islam, bukan Islamnya yang fundamentalis. Oleh karena itu, tidak bisa disamakan atau diidentikkan atau disetarakan dengan ajaran agama Islam. Karena ajaran agama Islam tidak mereferensikan adanya tindakan kejahatan, radikalisme, ekstrimisme dengan cara-cara anarkis, seperti membom dan bunuh diri. Sementara itu, *Yûsuf al-Qardhâwî*, memberikan istilah radikalisme dengan istilah *al-Tatharruf ad-Dîn*. Atau bahasa lugasnya adalah untuk mempraktikkan ajaran agama dengan tidak semestinya, atau mempraktikkan ajaran agama dengan mengambil posisi tarf atau pinggir. Jadi jauh dari substansi ajaran agama Islam, yaitu ajaran moderat di tengah-tengah.²⁰

Cenderung posisi pinggir ini adalah sisi yang berat atau memberatkan dan berlebihan, yang tidak sewajarnya. Lanjut, *al-Qardhâwî*, posisi praktik agama seperti ini setidaknya mengandung tiga kelemahan, yaitu: pertama, tidak disukai oleh tabiat kewajaran manusia; kedua, tidak bisa berumur panjang, dan yang ketiga, ialah sangat rentan mendatangkan pelanggaran

¹⁸John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality*, New York: Oxford University Press, 1992, hal. 65.

¹⁹Yûsuf al-Qardhâwî, *al-Shahwah al-Islâmiyyah...*, hal.139.

²⁰John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality...*, hal.76.

atas hak orang lain. Apa makna dari implikasi cara beragama seperti ini, ialah bahwa dalam praktik pengalaman beragama terdapat orang-orang berperilaku ekstrim, sehingga melebihi kewajaran yang semestinya.

Fenomena mengenai ideologi radikal dalam pemikiran Islam kontemporer ialah salah satu isu paling kompleks dalam kajian keislaman dan wacana global. Radikalisme agama bukan hanya sekadar bentuk penyimpangan teologis, melainkan konstruksi wacana yang lahir dari interaksi multi-dimensi antara teks, pembacaan manusia, pengalaman sejarah, kondisi geopolitik, dan dinamika sosial-budaya umat Islam. Dalam perspektif Analisis Wacana Kritis (AWK) Oleh Fairclough, radikalisme dipahami bukan sebagai bentuk penyimpangan individu semata, tetapi sebagai produk sosial dan praktik wacana yang dibentuk oleh struktur sosial yang lebih luas serta reproduksi bahasa yang sistematis.²¹ Dengan demikian, radikalisme merupakan hasil dari discourse production yang menggunakan teks keagamaan sebagai legitimasi tindakan politik tertentu.

c. Karakteristik Radikal

Ideologi radikal dalam praktik keagamaan umumnya ditandai oleh cara pandang yang kaku dan tekstualis dalam memahami teks-teks suci. Teks agama dipahami secara literal tanpa mempertimbangkan konteks, tujuan syariat, dan keragaman penafsiran, sehingga melahirkan kesimpulan yang simplistis dan melompat. Ayat-ayat yang berbicara tentang *al-kuffâr*, misalnya, kerap dijadikan dasar untuk mengafirkan pihak lain yang berbeda agama, mazhab, atau pandangan. Kekakuan ini melahirkan sikap ekstrem dan fundamentalis, yakni kecenderungan untuk selalu mengambil posisi berseberangan dengan arus umum dan otoritas yang sah, khususnya pemerintah, dengan keyakinan bahwa hanya pandangan mereka yang merepresentasikan kebenaran agama.²²

Sikap tersebut berkembang menjadi eksklusivisme, di mana kelompok radikal memandang paham dan metode yang mereka anut sebagai satu-satunya jalan yang benar, sementara pandangan lain dianggap salah dan menyimpang. Dari sini muncul dorongan kuat untuk terus mengoreksi, menolak, bahkan melawan pihak lain. Dalam praktiknya, koreksi ini tidak jarang dilakukan melalui pembenaran terhadap kekerasan, baik secara simbolik maupun fisik, sebagai sarana menegakkan dan menyebarkan ideologi yang diyakini.²³

²¹Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*, 2nd ed, London: Routledge, 2010, hal.169.

²²Syahrin Harahap, *Upaya Kolektif Mencegah Radikalisme Dan Terorisme*, Jakarta: Prenada Media, 2017, hal.46.

²³Syahrin Harahap, *Upaya Kolektif Mencegah Radikalisme Dan Terorisme....*, hal.48.

Ciri lain yang menonjol adalah kesetiaan lintas negara yang sangat kuat. Ikatan ideologis melampaui batas geografis, sehingga tindakan kelompok radikal dapat dipengaruhi dan dikendalikan dari jarak jauh. Solidaritas semacam ini mendorong sebagian individu untuk rela mengorbankan diri sebagai respons atas konflik yang menimpa kelompok seideologi di wilayah lain, seperti tuntutan balas dendam atas kekerasan yang dialami Muslim di Rohingya. Dalam kerangka ini, identitas “musuh” menjadi kabur, karena setiap orang atau kelompok yang tidak sepaham diposisikan sebagai lawan. Perbedaan keyakinan, prinsip, dan latar belakang sosial dengan mudah dikonstruksi sebagai ancaman.²⁴

Ketidajelasan identitas musuh tersebut melahirkan pola *all out war*, yakni perang total yang dipahami sebagai kewajiban agama terhadap siapa pun yang dianggap musuh Islam atau pelaku kemungkaran. Membunuh dan mengusir musuh dipandang sebagai bagian dari syarat perjuangan keagamaan.²⁵ Pada saat yang sama, kelompok radikal menunjukkan perhatian besar terhadap isu penegakan negara agama. Mereka meyakini bahwa negara yang secara eksplisit menjadikan agama sebagai dasar konstitusi dan hukum—seperti konsep khilāfah dalam Islam—akan mampu mewujudkan tatanan dunia yang adil dan sejahtera.²⁶

Dalam kerangka teologis, ideologi ini diperkuat oleh praktik *takfir*, yaitu mengafirkan pihak lain yang tidak menjadikan agama sebagai dasar hukum bernegara dan bermasyarakat. Penekanan pada *tauḥīdiyyah ḥākimiyyah* menjadikan ketaatan pada hukum Allah sebagai ukuran utama keimanan, sehingga penolakan terhadap sistem hukum agama dipandang sebagai kekufuran. Ayat-ayat seperti Surat al-Mâ'idah/5:44-45 dan 47 sering dijadikan legitimasi normatif atas sikap dan tindakan tersebut. Dengan demikian, ideologi radikal membentuk pola keberagamaan yang absolut, konfrontatif, dan berorientasi pada konflik, baik dalam ranah pemikiran maupun praktik sosial-politik.²⁷

2. Faktor Politik, Sosial, Wacana Ideologi dalam Kemunculan Radikalisme dan Metamorfosisnya

Kemunculan dan metamorfosis radikalisme keagamaan tidak dapat dilepaskan dari relasi kompleks antara faktor politik, sosial, dan konstruksi wacana ideologis yang saling menguatkan. Secara politik, radikalisme sering tumbuh dalam konteks ketegangan kekuasaan, kebijakan negara yang

²⁴Syahrin Harahap, *Upaya Kolektif Mencegah Radikalisme Dan Terorisme....*, hal.50.

²⁵ Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis....*,hal.173.

²⁶Syahrin Harahap, *Upaya Kolektif Mencegah Radikalisme Dan Terorisme....*, hal.48.

²⁷Syahrin Harahap, *Upaya Kolektif Mencegah Radikalisme Dan Terorisme....*, hal.50.

diskriminatif, serta dinamika global—seperti konflik internasional dan politik identitas—yang membentuk narasi “kita versus mereka” dan mempersempit cara pandang keagamaan. Pada level sosial, radikalisme diproduksi dan direproduksi melalui ketidakmatangan sikap keberagamaan, eksklusivisme sosial, serta fragmentasi pengetahuan keislaman yang diperparah oleh peran media yang masif, provokatif, dan bias. Dalam kerangka wacana ideologi, teks-teks keagamaan kerap dibaca secara parsial dan dilepaskan dari nilai-nilai universal Al-Qur’an, sehingga melahirkan justifikasi teologis bagi sikap intoleran, kekerasan simbolik, bahkan aksi radikal. Metamorfosis radikalisme kemudian terjadi ketika narasi ideologis tersebut beradaptasi dengan konteks zaman—dari mimbar dakwah ke ruang digital—tanpa diimbangi pemahaman Islam sebagai *rahmatan lil ‘alamîn* yang menekankan keadilan, kasih sayang, dan kemaslahatan universal. Dengan demikian, radikalisme bukan semata penyimpangan teologis, melainkan produk konstruksi sosial-politik dan wacana ideologis yang gagal menempatkan ajaran Islam dalam kerangka etika kemanusiaan yang inklusif dan moderat.²⁸

Memacu dari akar permasalahannya, radikalisme cenderung berhubungan dengan faktor politik dan sosial dalam kerangka historisitas manusia di masyarakat. Kelompok radikal memakai kekerasan untuk menentang dan membenturkan dirinya dengan kelompok lain dalam masalah politik sehingga menimbulkan banyak konflik. Mereka juga kerap membawa bahasa, simbol, dan slogan agama untuk menyentuh sisi keagamaan seseorang ketika menggalang kekuatan untuk mencapai tujuan politiknya. yang mempengaruhinya ialah.²⁹

Kemunculan radikalisme tidak dapat dilepaskan dari interaksi berbagai faktor yang saling berkaitan, terutama faktor emosi keagamaan, kultural, ideologis, dan kebijakan politik. Salah satu pemicu utamanya adalah emosi keagamaan yang berkembang dari rasa solidaritas terhadap kelompok yang dipersepsikan mengalami penindasan oleh kekuatan tertentu. Solidaritas semacam ini lebih banyak dibangun atas dasar sentimen emosional keagamaan daripada pemahaman normatif terhadap ajaran agama itu sendiri. Emosi keagamaan dalam konteks ini merupakan hasil penafsiran subjektif atas realitas sosial, sehingga mudah dimobilisasi untuk membenarkan sikap dan tindakan radikal.³⁰

²⁸M. Agus Yusron dan Nur Arfiyah Febriani, “The Qur’anic Strategy in Overcoming Islamophobia Using Rahmatan lil ‘Alamîn Approach,” *ZAD Al-Mufasssirin* Vol. 7, No. 1 Tahun 2025, hal.75–99.

²⁹R. Scott Appleby, *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2000, hal.58–61.

³⁰R. Scott Appleby, *The Ambivalence of the Sacred...*, hal.69.

Selain itu, faktor kultural juga memainkan peran signifikan dalam mendorong radikalisme. Radikalisme sering muncul sebagai bentuk antitesis terhadap budaya sekularisme yang dipersepsikan sebagai produk dan dominasi Barat.³¹ Dalam konteks ini, budaya Barat dipandang tidak hanya mendominasi ranah negara dan politik, tetapi juga memengaruhi sistem nilai, gaya hidup, dan orientasi budaya masyarakat Muslim, sehingga memicu resistensi yang diekspresikan dalam bentuk ideologi radikal.³²

Faktor ideologis anti-Westernisme turut memperkuat kecenderungan tersebut. Gerakan penolakan terhadap Barat pada dasarnya tidak dapat serta-merta dianggap keliru dari sudut pandang keagamaan. Namun, persoalan muncul ketika sikap anti-Westernisme itu diwujudkan melalui jalan kekerasan. Kaum radikal menunjukkan ketidakmampuan untuk memosisikan diri sebagai pesaing budaya dan peradaban secara konstruktif, sehingga memilih pendekatan konfrontatif yang justru memperuncing konflik dan memperkuat siklus kekerasan.³³

Di sisi lain, faktor kebijakan pemerintah juga berkontribusi besar terhadap lahirnya radikalisme. Ketidakmampuan pemerintah di berbagai negara Muslim dalam merespons dominasi ideologi, ekonomi, dan militer negara-negara besar melahirkan rasa marah dan frustrasi di kalangan umat Islam. Ketika elit penguasa gagal mengidentifikasi dan menyelesaikan akar persoalan struktural yang dihadapi masyarakat, radikalisme kemudian tampil sebagai saluran alternatif untuk mengekspresikan kekecewaan dan perlawanan terhadap ketidakadilan sosial yang dirasakan.³⁴

Adapun Ideologi radikal dalam konteks Islam merujuk pada cara berpikir yang memandang realitas secara biner, absolut, dan konfrontatif. Radikalisme mengandaikan bahwa dunia terbagi dalam dua kelompok: kami (umat Islam yang dianggap benar) dan mereka (musuh Islam), sebuah pola polarisasi identitas sebagaimana dijelaskan oleh van Dijk³⁵ sebagai ciri khas produksi ideologi ekstrem. Dalam ideologi radikal, teks keagamaan tidak dibaca sebagai petunjuk moral yang fleksibel, melainkan sebagai “*doktrin politik*” yang mengatur relasi kekuasaan dan legitimasi tindakan kekerasan. Di sinilah radikalisme menjelma bukan sebagai pemahaman keagamaan, tetapi sebagai proyek politik yang dikemas dalam simbolisme religius.

Salah satu ciri ideologi radikal adalah ketergantungannya pada interpretasi literal terhadap ayat-ayat perang dalam Al-Qur’an.

³¹Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis...*, hal.174.

³²R. Scott Appleby, *The Ambivalence of the Sacred...*, hal.58–61.

³³R. Scott Appleby, *The Ambivalence of the Sacred...*, hal.65.

³⁴Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis...*, hal.177.

³⁵Teun A. van Dijk, *Discourse and Manipulation: Discourse and Manipulation in Society*, London: Routledge, 2006, hal.25.

Pendekatan ini menghilangkan konteks historis (*asbâbun an-nuzûl*), mengabaikan *maqâsid as-syarî'ah*, dan menolak keragaman penafsiran yang menjadi warisan ulama klasik. Dalam pandangan Esposito³⁶, radikalisme modern adalah fenomena baru yang muncul sebagai respon terhadap kolonialisme, modernisasi yang gagal, ketidakadilan global, dan krisis identitas umat Islam. Dengan kata lain, radikalisme tidak dapat dipisahkan dari pengalaman sejarah umat Muslim dan ruang sosial kontemporer.

Pembahasan serta pembicaraan mengenai radikalisme dalam perspektif agama kiranya lebih kompleks jika dibandingkan dengan pembicaraan radikalisme dalam perspektif lainnya. Hal ini dikarenakan, hampir semua orang sependapat bahwa tidak ada satu ajaran agamapun yang kiranya memuat suatu perintah agar penganutnya untuk melakukan tindakan terorisme. Jika ada yang mengajarkan hal yang demikian, maka keberadaan agama dinilai telah mengingkari dirinya yang menghendaki kedamaian baik dunia maupun akhirat. Berbeda dengan bidang kehidupan lainnya, dalam agama terdapat berbagai ajaran, simbolisme, cerita atau amtsal, konsep, dogma, pencitraan, ritualitas serta idealitas sistem, dan struktur pribadi maupun sosial yang dikehendakinya, yang menjadikan agama menyentuh seluruh dimensi kehidupan manusia. Mulai dari dimensi alam atas dan alam bawah sadar manusia, dimensi imanensi dan transendental, dimensi psikis dan fisik manusia.

Dalam keseluruhan substansinya, agama bersifat universal, karena ajaran inti dan nilai-nilainya ditujukan untuk seluruh umat manusia tanpa terbatas oleh waktu, tempat, atau kelompok tertentu. Namun, ketika menyangkut pemahaman terhadap simbol, konsep, ritual, dan idealitas agama oleh para pemeluknya, maka agama tersebut menjadi bersifat partikular. Hal ini terjadi karena interpretasi dan praktik keagamaan sering kali dipengaruhi oleh konteks budaya lokal suatu masyarakat.

Sifat universal agama tercermin dalam dimensi ilahiyah atau transenden, yaitu aspek ketuhanan yang murni dan bersumber dari wahyu ilahi. Sebaliknya, sisi partikularnya merupakan refleksi budaya lokal dari kelompok masyarakat tertentu, di mana agama berakulturasi dengan tradisi setempat tanpa kehilangan esensi pokoknya. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika agama memiliki fungsi sakral yang menjadikannya sebagai elemen penting—bahkan sering kali sebagai suprastruktur—dalam tatanan kehidupan masyarakat, sekaligus menyentuh dimensi eksistensial manusia, seperti pencarian makna hidup, moralitas, dan solidaritas sosial..³⁷

³⁶ John L. Esposito, *Islam: The Straight Path*, Oxford: Oxford University Press, 1998, hal.25.

³⁷ Harun Nasution, *Islam Ditinjau Di Berbagai Aspeknya*, Jilid I , Jakarta: UI Press, 1985, hal.121.

Radikalisme bukan fenomena baru dalam sejarah Islam. Kelompok Khawarij pada abad pertama Hijriah adalah contoh klasik kelompok yang menggunakan teks keagamaan untuk membenarkan kekerasan. Mereka memahami ayat-ayat Al-Qur'an secara literal, mengkafirkan Muslim lain, dan melegitimasi pembunuhan atas dasar "kemurnian akidah". Ibn Taymiyyah (w.728H) dalam karya *Majmû' al-Fatâwâ* menegaskan bahwa penyimpangan Khawarij terletak pada metode membaca teks tanpa memperhatikan konteks, sebuah praktik yang sama dengan kelompok radikal modern. Dengan demikian, radikalisme adalah pola hermeneutika bermasalah yang terus muncul dalam sejarah Islam.

Radikalisme modern mengadopsi pola Khawarij tetapi dalam bentuk baru yang lebih politis. Gerakan jihadisme global seperti Al-Qaeda dan ISIS, atau gerakan politik ideologis seperti Hizbut Tahrir, menggunakan narasi "kembalinya kejayaan Islam" sebagai proyek politik. Mereka membangun retorika bahwa dunia Islam sedang dikepung oleh kekuatan global, sehingga umat Islam wajib berjuang melalui jihad bersenjata. Pola retorika ini merupakan produksi wacana yang sangat efektif karena bekerja melalui bahasa simbolik, emosi kolektif, dan penguatan identitas.³⁸

3. Konsep dan Pandangan Tokoh Islam tentang Jihad dalam Al-Qur'an

Jihad merupakan salah satu konsep yang paling sering disalahpahami dalam Islam. Dalam Al-Qur'an, jihad memiliki spektrum makna yang luas, mulai dari jihad melawan hawa nafsu (jihad al-nafs), perjuangan intelektual (jihad al-qalam), dakwah (jihad al-da'wah), hingga perjuangan militer dalam kondisi tertentu. Akar kata jahada berarti "bersungguh-sungguh", sehingga jihad tidak identik dengan perang. Yusuf al-Qaradawi³⁹ menegaskan bahwa "jihad adalah usaha komprehensif untuk membela kebenaran, bukan semata-mata perang".

Jihad dipahami sebagai konsep komprehensif yang mencakup berbagai dimensi perjuangan manusia dalam merealisasikan nilai-nilai Islam. Jihad tidak direduksi semata-mata pada aspek kekerasan atau peperangan, melainkan dimaknai secara integral sebagai upaya berkelanjutan untuk menegakkan kebaikan dan mencegah kemungkaran sesuai dengan tuntunan syariat. Pada level personal, jihad dipahami sebagai *jihad al-nafs*, yaitu perjuangan spiritual melawan hawa nafsu dan kecenderungan destruktif dalam diri manusia, yang merupakan fondasi utama bagi pembentukan

³⁸ Fawaz A. Gerges, *A History of ISIS: Al-Qaeda, the Islamic State, and the Jihadist Movement of the 21st Century*, Princeton: Princeton University Press, 2021, hal.123.

³⁹Yusuf al-Qardhawi, *Ijtihad Kontemporer Dalam Pengembangan Hukum Islam*, terj. Abdul Hayyie al-Kattani, dkk., Jakarta: Pustaka Al Kautsar, 2009, hal.99.

akhlak dan kesalehan individu. Pada level sosial, jihad diwujudkan dalam bentuk upaya meningkatkan kualitas kehidupan masyarakat melalui penguatan pendidikan, penegakan keadilan sosial dan ekonomi, serta pembelaan terhadap kelompok yang tertindas. Adapun pada level politik dan keamanan, jihad dalam bentuk *qitâl* dipahami secara ketat sebagai tindakan militer yang bersifat defensif, dilakukan hanya dalam kondisi tertentu untuk mempertahankan diri dari agresi dan ketidakadilan, bukan sebagai sarana ekspansi atau kekerasan ofensif. Dengan pendekatan ini, hermeneutika modern menempatkan jihad sebagai konsep etis dan praksis yang kontekstual, proporsional, dan selaras dengan prinsip moderasi Islam.⁴⁰

Sebagian besar ayat jihad dalam Al-Qur'an bersifat defensif, bukan agresif. Seperti dalam Surat al-Baqarah/2]:190:

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

...Perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu dan jangan melampaui batas. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas... (Al-Baqarah/2:190)

Ayat di atas merupakan bukti bahwa perang dalam Islam hanya diizinkan dalam rangka pembelaan diri. Ibn Katsir⁴¹ menafsirkan ayat tersebut sebagai bentuk etika perang yang ketat: tidak boleh melampaui batas, tidak boleh membunuh sipil, dan harus dilakukan oleh otoritas sah. Guru Besar Sosiologi Universitas Islam Negeri (UIN) Alauddin Makassar, Prof Hamdan Juhannis MA PhD dalam kegiatan Seminar Bela Negara Himpunan Mahasiswa Jurusan (HMJ) Pendidikan Biologi Fakultas Tarbiyah dan Keguruan (FTK) di Auditorium Kampus II Samata Gowa juga memberikan pendapatnya Dalam Al-Qur'an setidaknya ada tiga jenis jihad yang terkandung di dalamnya. Ketiga hal tersebut adalah jihad terhadap musuh yang nyata, jihad terhadap iblis dan jihan terhadap hawa nafsu.

Menurut *ar-Raghîb al-Isfahâni* dalam *Mufâradât Al-Fâzhil Al-Qur'an*, jihad terdiri atas: jihad melawan musuh yang nyata, jihad melawan syetan, dan jihad melawan hawa nafsu. Tiga bentuk jihad ini terdapat dalam Al-Qur'an⁴²

Surat al-Hajj/22:39:

⁴⁰Harun Nasution, *Islam Ditinjau di Berbagai Aspeknya...*, hal.123.

⁴¹Abû al-Fidâ' Isma'il ibn 'Umar ibn Kaşîr al-Qurasyî al-Dimasyqî, *Tafsîr al-Qur'an al-'Azîm al-Musammâ Tafsîr Ibn Kaşîr*, Riyâd: Dâr al-Salâm li al-Nasyr wa al-Tauzî', 2000, jilid 1, hal.256.

⁴² *Ar-Raghîb Al-Isfahâni, Mufâradât Al-Fâzhil Al-Qur'an. Dikutip Oleh Yazid Bin Abdul Qadir Jawas dalam Kedudukan Jihad Dalam Syari'at Islam*, Bogor: Pustaka at-Taqwa, 2007, hal.77.

أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا 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... (Al-Hajj/22:39)

Surat at-Taubah/9:41:

انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٤١﴾

Berangkatlah kamu (untuk berperang), baik dengan rasa ringan maupun dengan rasa berat, dan berjihadlah dengan harta dan jiwamu di jalan Allah. Yang demikian itu adalah lebih baik bagimu jika kamu mengetahui (at-Taubah/9:41)

dan Surat al-Anfal/8:72:

...وَالَّذِينَ آوَا وَنَصَرُوا أُولَٰئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِّنْ وَلَا يَتِيهِمْ مِّنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِّيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٧٢﴾

...Serta orang-orang yang memberikan tempat kediaman dan memberi pertolongan (kepada Muhajirin), mereka itu sebagiannya merupakan pelindung bagi sebagian yang lain. Orang-orang yang beriman tetapi belum berhijrah, maka tidak ada kewajiban sedikit pun atas kamu untuk melindungi mereka sehingga mereka berhijrah. (Akan tetapi,) jika mereka meminta pertolongan kepadamu dalam (urusan pembelaan) agama (Islam), wajib atas kamu memberikan pertolongan, kecuali dalam menghadapi kaum yang telah terikat perjanjian antara kamu dengan mereka. Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan (al-Anfal/8:72)

Menurut Ibnu Qayyim al-Jauziyah salah seorang ulama klasik membagi jihad yang secara menjadi empat tingkatan yaitu: jihad terhadap diri sendiri, jihad melawan syetan, jihad memerang orang kafir, dan jihad terhadap orang munafik. Berdasarkan dari uraian di atas, para tokoh ulama memiliki sudut pandang yang berbeda terkait dengan pembagian jihad. Jihad dalam ruang lingkup Islam memang tidak memiliki makna sempit yakni perang dengan mengangkat senjata. Akan tetapi jihad sendiri mempunyai makna yang luas, seperti yang diutarakan oleh *Wahbah al-Zuhayli*, bahwa

jihad memiliki makna yang tidak sempit yang tidak terpaku pada makna peperangan semata.⁴³

Dalam dunia pengetahuan telah diketahui begitu banyak tokoh yang mahir dalam segala bentuk bidang pendidikan atau pengetahuan baik dari kelasik hingga kontemorer, berbagai macam usaha yang telah dilakukan oleh para tokoh maupun ilmuwan untuk memahami suatu permasalahan terutamaterkait dengan jihad. Tetapi hal itu tidak terlepas dari kondisi lingkungan hidup yang tentu mempunyai pengaruh dalam memahami kandungan Al-Qur'an, sehingga lahirlah bentuk-bentuk penafsiran seperti: penafsiran *bi al-Ma'tsûr dan bi al-Ra'yî*, begitu juga dengan metodenya seperti: metode *tahlîlî, ijmâlî, maudhû'î dan muqâran*. Ditemukan juga corak sebagai pewarna dalam sebuah tafsiran seperti: corak fiqh, falsafi, ilmi, sufi, dan ijmali. Jihad merupakan kata yang cukup familiar dikalangan umat Islam, tidak sedikit dari ulama yang memberikan pandangan terhadap masalah ini, dalam pandangan sejarah, era klasik, pandangan jihad terfokus sebagai melawan musuh. Kemudian pada era pertengahan pandangan ini mengalami perkembangan sebagaimana yang diungkapkan oleh Ibnu Taimiyyah jihad lebih cenderung bermakna universal dan tidak terpaku bahwa pada musuh-musuh tersebut. Menurut Ibnu Taimiyyah jihad memiliki arti mencurahkan segenap kemampuan guna mencapai sesuatu yang dicintai Allah Swt dan menolak sesuatu yang dibenci-Nya.⁴⁴

Rasyid Ridha memberikan keteranganterkait jihad, menurutnya jihad ialah usaha yang sungguh-sungguh dengan mencurahkan segala daaya upaya untuk menegakka kebijakan demi mengharapakan rahmat Allah serta kebaikan-Nya. Jihad merupakan hal yang khas dari seorang mukmin serta sebagai tanda kecintaan kepada Allah danrasul-Nya yang paling menonjol. Makna jihad tidak sekedar perang untuk mempertahankan agama serta membelanya. Jihad terbagi dalam dua kategori yakni: jihadun nafs, berjuang menghadapi diri sendiri dan jihādul-aduw, yaitu berjuang menghadapi musuh-musuh Islam yang menentang dakwah dan petunjuknya. Ridha tidak memilah perintah jihad dalam Al-Qur'an antara periode Makkah dan Madinah.⁴⁵

Menurut ulama revolusioner seperti Sayyid Quṭhb (w. 1386 H), jihad adalah kelanjutan dari politik Indonesia. Jihad adalah perjuangan politik revolusioner yang dirancang untuk melucuti musuh-musuh Islam, sehingga sangat memungkinkan untuk menentukan ketentuan-ketentuan syari'at yang

⁴³Wahbah Az-Zuhailî, *Fiqh Islam wa Adillatuhu*, terj. Abdul Hayyie al-Kattani dkk., Jakarta: Gema Insani, 2011, hlm. 111–118..

⁴⁴Ibnu Taimiyyah, *Majmû' al-Fatâwâ*, Riyadh: Majma' al-Mâlik Fahd li at-Ṭibâ'at al-Muṣṣhaf al-Syarîf, 1995, hal. 192.

⁴⁵Muhammad Chirzin, "Jihad Dalam Al-Qur'an Perspektif Modernis Dan Fundamentalis," *Jurnal Kajian Islam Interdisipliner* Vol II, No. 1 Tahun 2003, hal. 88.

telah lama diabaikan dan dihilangkan oleh pihak Barat, serta razim-razim yang memiliki keterikatan dengan sekutu Barat di dunia Muslim sendiri. Dalam Tafsir Muhammad Abduh disebutkan bahwa maqashid dari jihad berperang yang paling utama adalah melindungi diri dari serangan kaum musyrik, menjaga bumi dari kerusakan serta menegakkan kebenaran.

Hamka dalam tafsirnya Tafsir al-Azhar memberikan pandangan dalam memaknai jihad dengan kerja keras serta bersungguh-sungguh. Adapun jika tidak memiliki sikap kerja keras serta sungguh-sungguh tersebut, maka agama tidak akan tegak seperti saat ini. Kemudian orang yang berjihad dengan harta jiwa mereka memiliki keutamaan dengan ditambahkan satu derajat terhadap orang yang berada dirumah tanpa memiliki udzur. Adapun derajat yang satu dengan yang lainnya, ibaratnya seperti jarak antar langit dan bumi. Selain itu, Musthofa Bisyri berkomentar dalam kitabnya Tafsir al-Ibriz mengungkapkan bahwa orang yang berjuang di jalan Allah dengan jiwa dan hartanya lebih utama dibandingkan dengan yang diam dirumah dan tidak mengikuti medan perang dengan alasan ada halangan atau *udzur*.⁴⁶

Orang yang mengikuti jihad atau berjuang di jalan Allah atau orang yang tidak mengikutinya masih sama-sama berada di jalan Allah. Akan tetapi, orang yang mengikuti jauh lebih besar derajatnya dibandingkan dengan orang diam dan tidak mengikuti. Adapun hal yang telah dijanjikan baginya adalah pahala yang besar. Dari uraian di atas terlihat bahwa makna yang terkandung dalam term jihad beragam, sehingga tidak bisa diterapkan satu makna yakni perang. Akan tetapi, pada era sekarang ini pemaknaan jihad dengan makna perang sudah tertanam erat dalam benak umat Muslim maupun non-Muslim sebagaimana ungkapan Muhammad Sa'Indonesia *Ramadhân al-Bûthî*. Baginya tatkala makna jihad disamakan dengan makna al-harb dan al-ghazwah yang mana kata-kata tersebut memiliki makna peperangan dan pertempuran tentu membuat ajaran jihad dalam Islam yang sebenarnya banyak mengandung point positif dengan segala variasi yang dimilikinya kehilangan substansi dan sangat membahayakan bagi Islam dan Umat Islam itu sendiri.⁴⁷

Ada beberapa Jenis Jihad yang sudah sepatutnya juga diketahui berada didalam Al-Quran, yaitu:

a. Jihad dengan Al-Qur'an

Jihad dengan Al-Qur'an ialah sebagaimana yang diungkapkan dalam Surat al-Furqan/25: 52, yakni:

⁴⁶Haminatim, *Jihad dalam Perspektif Al-Qur'an*, Surabaya: Surabaya Press, 1999, hal. 78.

⁴⁷ Muhammad Sa'id Ramadhân Al-Bûthî, *Al-Jihâd Fî Al-Islâm*, Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'âshir, 1993, hal. 101.

﴿٥٢﴾ ...فَلَا تُطِيعِ الْكُفْرَيْنَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا... ﴿٥٢﴾

...Maka, janganlah engkau taati orang-orang kafir dan berjihadlah menghadapi mereka dengannya (Al-Qur'an) dengan (semangat) jihad yang besar...(al-Furqan/25: 52)

Jihad sudah dilakukan sejak masa awal Islam, yakni semenjak wahyu Al-Qur'an turun pada periode Mekkah. Jihad dalam bentuk ini merupakan bentuk perjuangan yang pertama kali dilakukan. Meskipun demikian, jihad dalam bentuk ini tidak pernah berhenti, bahkan sudah menjadi tanggung jawab bagi orang Islam yang mempertahankannya. Menurut *ar-Râzi* tidaklah tepat jihad dalam ayat tersebut dipahami sebagai peperangan, karena perang itu sendiri baru diizinkan pada periode Madinah setelah Nabi Muhammad saw, melakukan hijrah.⁴⁸

Wahbah dalam memberikan komentar terhadap ayat tersebut bahwa, bentuk kata (*bihi*) yang terdalam dalam ayat tersebut, kembali kepada Al-Qur'an.⁴⁹

b. Jihad Amwal (Harta).

Jihad Amwal ini merupakan pengorbanan harta demi kepentingan agama dan masyarakat. Jihad ini bisa berupa infak, sedekah, wakaf, dan sebagainya. Perintah jihad perlu dilakukan dengan harta serta totalitas dari diri manusia anفس, hal ini mengandung bahwa dalam melaksanakan jihad diperlukan pengerahan segala bentuk kemampuan serta berkorban dengan tenaga, pikiran, emosi dan apa saja yang berkaitan dengan manusia.⁵⁰ Jika seorang Muslim dilebihkan dalam hartanya, dianjurkan untuk mengeluarkan hartanya demi kepentingan perjuangan yang dilakukan di jalan Allah sebagaimana firman-Nya:

...وَأَنْفَقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ
الْمُحْسِنِينَ ﴿١٩٥﴾

...Berinfaklah di jalan Allah, janganlah jerumuskan dirimu ke dalam kebinasaan, dan berbuatbaiklah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berbuat baik...(al-Baqarah/2:195).

Lebih lanjut dijelaskan dalam Surat at-Taubah/9:111:

⁴⁸Fakhr Al-Dîn Al-Râzî, *Mafâtîh al-Ghayb (Tafsîr al-Kabîr)*, Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâts al-'Arabî, 1420 H, hal. 467.

⁴⁹Wahbah Al-Zuhaylî, *Âsâr al-Harb fî al-Fiqh al-Islâmî: Dirâsah Muqâranah*, Beirut: Dâr al-Fikr, cet. ke-3, 1998, hal. 45.

⁵⁰Hasan Saleh, *Kajian Fiqih Nabawi Dan Fiqih Kontemporer*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2008, hal.278.

إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ... ﴿١١١﴾

Sesungguhnya Allah membeli dari orang-orang mukmin diri dan harta mereka dengan surga yang Allah peruntukkan bagi mereka... (at-Taubah/9:111)

Sa'îd Hawâ dalam bukunya “Jundullah” mengatakan bahwa jihad menggunakan harta merupakan hal yang vital dibandingkan dengan jihad yang lainnya, karena jihad yang tidak didukung oleh kekuatan dana yang memadai akan mengalami kegagalan. Oleh karena itu, sangat dianjurkan bagi Muslim berjihad dengan harta untuk diinfakan, disedekahkan, atau disalurkan dalam bentuk zakat untuk membiayai perjuangan Islam atau lainnya.⁵¹

c. Jihad Jiwa

Jihad jiwa ialah tidak hanya identik dengan angkat senjata kemudian berperang, namun mengandung makna lain yang meliputi aktivitas manusia dengan kemampuan fisiknya. Oleh karenanya, dalam hal ini jihad dengan jiwa, meliputi bentuk-bentuk seperti jihad dengan tangan, lisan dan juga dengan hati. Kontektualisasi bentuk jihad ini bisa berupa tenaga atau lainnya. Dalam kondisi damai, bisa didekatkan dengan beberapa predikat seperti: jihad dengan dakwah, amar ma'ruf nahi munkar. Jihad pendidikan dan juga jihad intelektual. Menurut *Abdul Halîm Mahmûd* sebagaimana yang dikutip oleh Amri Rahman mengatakan, jihad dalam dewasa ini memiliki ruang lingkup yang sangat luas, tidak hanya sekedar amar ma'ruf nahi munkar, terkadang kemungkaran yang ingin dirubah posisinya sangat kuat dan tidak mempan bila digunakan dengan ceramah, ajakan atau ceramah-ceramah dan nasihat yang bersifat persuasif.⁵² Jihad yang dilakukan dengan tangan biasanya ditunjukan melalui perang seperti yang telah dicontohkan oleh para sahabat di zaman dahulu.

4. Sejarah Jihad dalam Islam

Masa Nabi Muhammad, jihad diartikan sebagai yang lebih konkret. Peperangan seperti Perang Badar dan Perang Uhud terjadi dalam rangka mempertahankan umat Islam dari serangan musuh. Jihad pada masa ini lebih bersifat defensif, di mana umat Muslim harus melawan penindasan dan agresi. Meskipun ada aspek peperangan, Nabi Muhammad juga menekankan pentingnya perdamaian dan penghindaran konflik jika memungkinkan. Ini

⁵¹Sa'îd Hawâ, *Jundullah*, Beirut: Dâr al-Salâm, t.t., hal. 88.

⁵²Amri Rahman, “Memahami Jihad dalam Perspektif Islam; Upaya Menangkal Tuduhan Terorisme dalam Islam,” *Jurnal Pendidikan Islam* Vol.4, No. 2 Tahun 2018, hal.47.

menunjukkan bahwa jihad dalam sejarah tidak selalu berarti perang, tetapi juga mencakup usaha untuk menciptakan kedamaian. Jihad pada Masa *Khulafâ ar-Râsyidîn* setelah wafatnya Nabi Muhammad, masa Khulafaur Rasyidin menjadi periode penting dalam sejarah jihad. Di sini, jihad tidak hanya berkaitan dengan mempertahankan diri, tetapi juga meliputi perluasan wilayah Islam ke daerah-daerah baru. Ini dilakukan dengan mempertimbangkan prinsip-prinsip keadilan dan toleransi.

Pada periode ini, banyak wilayah baru yang masuk ke dalam kekuasaan Islam, dan di saat yang sama, masyarakat lokal diberi kebebasan beragama. Hal ini menunjukkan bahwa jihad juga bisa diartikan sebagai penyebaran nilai-nilai Islam yang mengedepankan keadilan dan kemanusiaan.⁵³

Seiring berjalannya waktu, pemahaman tentang jihad juga turut mengalami perubahan. Pada abad pertengahan, jihad sering kali diasosiasikan dengan perang suci, dan banyak pemimpin Muslim menggunakan konsep ini untuk membenarkan ekspansi wilayah mereka. Dalam konteks ini, jihad sering kali digunakan sebagai alat politik untuk mencapai kekuasaan.⁵⁴

Di era modern, pemahaman jihad kembali mengalami transformasi. Beberapa kelompok radikal menafsirkan jihad sebagai kewajiban untuk menggunakan kekerasan dalam mencapai tujuan politik dan ideologis. Ini telah menyebabkan banyak kebingungan dan penyalahgunaan konsep jihad, yang seharusnya memiliki makna yang lebih luas dan damai. Namun, banyak tokoh Muslim dan ulama menekankan kembali pentingnya jihad akbar dan usaha untuk menciptakan keadilan sosial, pendidikan, dan pembangunan masyarakat. Ini menunjukkan bahwa pemahaman jihad bisa kembali pada inti asalnya sebagai perjuangan untuk kebaikan.⁵⁵

Jihad sebagai upaya kemanusiaan, di dunia saat ini banyak kalangan yang berusaha untuk mengembalikan makna jihad ke dalam konteks yang lebih konstruktif. Jihad dapat diartikan sebagai usaha untuk membantu sesama, memerangi kemiskinan, dan meningkatkan kualitas pendidikan. Dalam hal ini, jihad menjadi simbol dari usaha kolektif untuk menciptakan masyarakat yang lebih baik dan berkeadilan.⁵⁶

a. Jihad dan Perjuangan Melawan Ketidakadilan

⁵³ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I, Jakarta: UI Press, 2012, hal.91–95.

⁵⁴Karen Armstrong, *Muhammad: A Prophet for Our Time*, New York: HarperCollins, 2006, hal.64–69.

⁵⁵Abû Al-A'la Al-Maudûdî, *Jihad dalam Islam*, terj. Anas Mahyuddin, Bandung: Mizan, 1996, hal.45–52.

⁵⁶Abû Al-A'la Al-Maudûdî, *Jihad dalam Islam...*, hal.54.

Banyak aktivis Muslim saat ini menggunakan konsep jihad untuk menekankan pentingnya melawan ketidakadilan dan penindasan. Dalam konteks ini, jihad berarti berdiri melawan tirani, diskriminasi, dan ketidakadilan sosial. Jihad di sini bukanlah tentang kekerasan, tetapi lebih pada usaha untuk membawa perubahan melalui cara damai.⁵⁷

b. Pengaruh Jihad Pada Politik dan Sosial

Pelaksanaan jihad oleh negara ini memiliki berbagai dampak sehingga karya-karya mengenai siyar maupun *al-Ahkâm as-Sulthâniyyah* menyediakan landasan norma untuk menyikapi upaya jihad dan dampaknya. Dalam karya siyar, jihad berkonsekuensi kepada interkasi dengan kekuatan nonmuslim di dar al-harb, termasuk dalam konteks perjanjian damai di antara mereka. Tema siyar juga mengkaji tentang bagaimana memperlakukan warga negara asing dalam peperangan dan bagaimana memperlakukan nonmuslim sebagai warga negara permanen (*ahlu al-Zhimmah*), orang yang murtad dan pemberontak. Oleh karena itu, jihad sebagai kebijakan negara menuntut adanya pengaturan-pengaturan.

Dalam pemerintahan sekarang, pengaturan itu ada dalam Undang-Undang Dasar (UUD) atau konstitusi. Pasal 11 ayat (1) UUD 1945 juga mengatur bahwa Presiden dengan persetujuan Dewa Perwakilan Rakyat menyatakan perang, membuat perdamaian, dan perjanjian dengan negara lain. Ayat (2) dan (3) pasal tersebut mengatur pula mengenai perjanjian internasional yang harus mendapatkan persetujuan Dewan Perwakilan Rakyat dan diatur secara lebih detail dalam Undang-Undang. Jadi, tidak berlebihan apabila tema jihaddan siyar dalam politik Islam klasik dimasukkan dalam kategori kebijakan internasional, sebagaimana pendapat Khadduri di muka.

Dalam *Al-Ahkâm, As-Sulthâniyyah*, pengaturan mengenai jihad atau peperangan diatul cukup detail mengingat karya tersebut merupakan manual yang diperuntukkan bagi penguasa. Menurut *al-Mâwardî*⁵⁸ pengaturan dan penyelenggaraan peperangan (jihad) dilakukan oleh imarat (otoritas wilayah). Pengaturan tersebut bisa bersifat khusus maupun umum, tergantung kepada bentuk pemerintahannya. Apabila pemerintahannya bersifat khusus, maka wewenangnya terbatas pada pengaturan tentara dan pengaturan perang. Apabila pemerintahan ini bersifat umum, maka wewenangnya lebih luas, mencakup: gelaran pasukan, pengaturan peperangan, kewajiban pemimpin pasukan, hak dan kewajiban tentara,

⁵⁷Yusuf al-Qaradhawi, *Fiqih Jihad: Sebuah Karya Monumental tentang Jihad menurut Al-Qur'an dan Sunnah*, terj. Irfan Salim, Jakarta: Mizan, 2010, jil. 1, hal30–32.

⁵⁸Abû Al-Hasan Al-Mâwardî, *Al-Ahkâm, As-Sulthâniyyah*, Beirut: Dâr Al-Hadîts, 2006, hal.96.

kekuatan moral pemimpin perang dalam menghadapi peperangan panjang, dan aturan peperangan.⁵⁹

Adanya peran pemuda dalam Jihad untuk sosial, pemuda sebagai pengguna media terbanyak seharusnya dapat menjadi garda terdepan untuk melawan propaganda radikalisme. Propaganda adalah suatu bentuk komunikasi yang digunakan untuk mempromosikan agenda atau sudut pandang tertentu. Ini dirancang untuk memanipulasi keyakinan, sikap, dan perilaku masyarakat melalui penggunaan teknik persuasif yang strategis. Propaganda dalam media sosial dapat mengakibatkan tertariknya pengguna terhadap ideologi propaganda yang digencarkan. Hal tersebut dapat berkaitan dengan propaganda radikalisme di media sosial yang bersebaran dengan nilai-nilai nasionalisme. Bahayanya, pengguna media sosial yang awam terhadap topik keagamaan akan mudah percaya terhadap informasi yang disebarkan, karena propaganda radikalisme seringkali disertai dengan kutipan ayat-ayat al-Quran dan Hadits.⁶⁰

Pemuda sebagai pengguna terbanyak media sosial seharusnya dapat menjadi garda terdepan dalam melawan propaganda radikalisme. Konten-konten yang condong pada paham radikalisme harus dilawan secara langsung. Misal dalam Instagram, kita dapat menemukan fitur komentar untuk sebuah postingan, fitur tersebut kita dapat memanfaatkan untuk membantah gagasan yang dipropagandakan, melalui argumentasi yang disertai landasan dalil. Kemampuan ini secara khusus dikaitkan dengan pemuda muslim yang memahami agama secara moderat. Maka upaya-upaya yang dapat mengarah pada potensi itu dapat dikatakan sebagai gerakan jihad.⁶¹

Selain itu, peran pemuda dalam jihad media sosial sangatlah penting untuk memberikan pemahaman nasionalisme secara aktif, dengan cara menyebarkan konten-konten yang mengandung unsur nasionalisme. Konten nasionalisme tentu akan dapat menggeser dominasi konten radikalisme yang meresahkan masyarakat. Ketika konten nasionalisme telah menggeser potensi tersebarinya radikalisme, maka akan berdampak pada stabilitas sosial dan politik, serta dapat meminimalisir fanatisme agama, sebab nasionalisme mengakomodasi nilai-nilai persatuan warga negara, meskipun memiliki perbedaan agama. Secara komprehensif, konten nasionalisme memiliki tujuan sebagai upaya untuk menumbuhkan rasa cinta terhadap NKRI dan rasa nasionalisme, memperluas perspektif keagamaan yang moderat, toleran, dan terbuka, melindungi diri dari konten yang

⁵⁹Abû Al-Hasan Al-Mâwardî, *Al-Ahkâm, As-Sulthâniyyah...*, hal.101.

⁶⁰Ahmad Najib Burhani, "Radikalisme Keagamaan dan Media Sosial," dalam *Jurnal Maarif*, Vol. 13, No. 2 Tahun 2018, hal.15–16.

⁶¹Ahmad Najib Burhani, "Radikalisme Keagamaan dan Media Sosial"..., hal.79.

mengandung provokasi dan hasutan radikalisme, menyebarkan informasi positif mengenai persatuan dan kesatuan NKRI.

5. Penyalahgunaan Ayat Jihad oleh Kelompok Radikal: Dari Krisis Sosial hingga Pembacaan Ekstrem

Kelompok radikal sering mengutip ayat seperti Surat at-Taubah/9:5

فَاَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ ... ﴿٩﴾

...Bunuhlah (dalam peperangan) orang-orang musyrik (yang selama ini menganiaya kamu) di mana saja kamu temui! ... (At-Taubah/9:5)

Teknologi digital telah memudahkan proses radikalisasi menjadi lebih cepat dan luas. Kelompok radikal sering menggunakan ayat-ayat jihad tertentu, seperti Surat At-Taubah/9:5, sebagai dasar untuk membenarkan jihad ofensif atau serangan agresif terhadap non-Muslim. Padahal, para ulama secara luas sepakat bahwa ayat tersebut turun dalam konteks khusus, yaitu sebagai respons terhadap pengkhianatan perjanjian damai oleh beberapa suku Arab, konflik politik pada masa Nabi Muhammad SAW, dan bukan merupakan perintah universal untuk membunuh semua non-Muslim secara sembarangan.⁶²

Al-Qurthubi menyebut ayat ini sebagai ayat *muqayyad* (bersyarat), bukan mutlak. Dengan demikian, penafsiran radikal yang bersifat universal adalah bentuk distorsi teks yang disengaja. Dalam perspektif AWK, strategi ini disebut ideological reframing, yaitu memaksa teks untuk mendukung agenda tertentu. Radikalisme bekerja melalui pemilihan ayat yang selektif, penghilangan konteks, dan penggunaan metafora heroik untuk memperkuat narasi “*jihad suci*”.⁶³

Dalam kajian sosiologi agama, jihad adalah simbol identitas. Ketika umat Islam menghadapi krisis politik atau tekanan eksternal, konsep jihad sering dikembalikan sebagai simbol resistensi. Esposito⁶⁴ menjelaskan bahwa kelompok radikal mengeksploitasi simbol ini untuk membangun narasi bahwa mereka adalah pewaris sah perjuangan Nabi. Dengan demikian, jihad tidak sekadar konsep teologis dalam agama, melainkan juga alat pembentuk identitas kelompok secara kolektif. Melalui lensa Analisis Wacana Kritis (AWK), jihad diproduksi dan disebarkan sebagai wacana yang memiliki empat fungsi utama: memberikan legitimasi atas kekuasaan, memperkuat rasa solidaritas di antara anggota kelompok,

⁶²M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jilid 5, Jakarta: Penerbit Lentera Hati, 2002, hal.120-135.

⁶³M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, vol. 5, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal.533–536.

⁶⁴John L. Esposito, *Islam: The Straight Path...*, hal.221.

menentukan siapa “*musuh*” dari luar, serta membentuk struktur kepatuhan melalui penggunaan bahasa agama yang otoritatif. Dalam proses ini, wacana jihad tidak netral; ia secara aktif membentuk cara pandang, perilaku, dan loyalitas umat terhadap otoritas tertentu, baik itu pemimpin kelompok maupun interpretasi tertentu atas teks suci.⁶⁵

Dengan demikian, jihad menjadi lebih dari sekadar konsep, ia menjadi alat ideologis untuk membentuk kesadaran sosial.

Radikalisme tidak dapat dipahami hanya sebagai fenomena teologis, karena penelitian modern menunjukkan bahwa radikalisme merupakan reaksi terhadap krisis sosial, politik, dan ekonomi yang dialami kelompok masyarakat tertentu. Olivier Roy⁶⁶ menegaskan bahwa radikalisme Islam modern adalah “Islamisasi radikalisme, bukan radikalisasi Islam”, yakni proses di mana individu yang mengalami keterasingan sosial, frustrasi politik, dan pencarian identitas menemukan legitimasi simbolik melalui teks agama. Dengan kata lain, teks agama dijadikan “bahasa perlawanan” terhadap struktur sosial yang dianggap menindas. Hal ini sejalan dengan perspektif AWK Fairclough⁶⁷ yang memandang wacana sebagai respons terhadap tekanan sosial. Dalam kondisi marjinalisasi, dislokasi politik, atau krisis identitas, individu mencari narasi yang memberikan rasa kepemilikan dan tujuan. Jihad menjadi simbol yang kuat, karena di dalamnya terkandung unsur keberanian, pengorbanan, dan janji kemenangan moral. Oleh karena itu, kelompok radikal tidak sekadar membaca teks, tetapi memproduksi kembali teks melalui lensa kemarahan dan ketertindasan.

Penelitian Mandaville⁶⁸ menunjukkan bahwa komunitas Muslim yang tinggal dalam konteks konflik politik cenderung membentuk pemahaman keagamaan yang lebih ideologis. Mereka tidak membaca jihad sebagai konsep spiritual melainkan sebagai narasi pembebasan. Fenomena ini terlihat pada berbagai kelompok perlawanan di Afghanistan, Palestina, Irak, atau Chechnya pada masa tertentu. Namun pergeseran makna jihad dari spiritual menuju militeristik bukanlah hasil pembacaan Al-Qur’an semata, melainkan hasil konstruksi sosial-politik yang kemudian dilegitimasi dengan teks agama.

Bahasa memegang peranan penting dalam proses radikalisasi. Dalam bingkai AWK, bahasa bukan hanya alat komunikasi, tetapi alat produksi realitas sosial. Kelompok radikal menggunakan bahasa dengan

⁶⁵Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis...*, hal. 226.

⁶⁶Oliver Roy, *Globalized Islam: The Search For a New Ummah*, ed, Columbia: Columbia University Press, 2004, hal. 99.

⁶⁷Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis...*, hal. 229.

⁶⁸Peter Mandaville, *Global Political Islam*, London & New York: Routledge, 2007, hal.245.

sangat strategis: mereka memilih istilah yang menimbulkan emosi, membangun citra musuh, dan menciptakan rasa urgensi. Istilah seperti thaghut, jundullah, dawlah, al-wala' wa al-bara', dan khilafah diproduksi secara terus-menerus hingga menjadi bagian dari kesadaran kolektif pengikutnya. Fenomena ini disebut oleh Fairclough sebagai *naturalization of ideology*, yakni proses ketika ideologi tertentu dianggap sebagai "kebenaran alamiah" karena sering diulang. Misalnya, ketika istilah "kafir harbi" terus disebar dalam literatur radikal, istilah itu kehilangan makna historisnya yang sempit dan berubah menjadi label universal bagi semua non-Muslim. Padahal fuqaha klasik seperti *al-Syâfi 'î* dan *al-Mâwardî* menggunakan istilah tersebut secara teknis untuk wilayah yang sedang berperang secara aktif melawan negara Islam bukan untuk seluruh dunia luar.

Van Dijk⁶⁹ menjelaskan bahwa strategi linguistik yang digunakan dalam penafsiran radikal terhadap ayat-ayat jihad ternyata cukup licik dan terarah. Mereka sering membelah dunia menjadi dua kubu yang berlawanan: "*kami*" sebagai pihak benar melawan "*mereka*" yang digambarkan sebagai musuh. Cara ini menciptakan polarisasi tajam yang memudahkan membenaran konflik. Selain itu, penafsir radikal cenderung menonjolkan ayat-ayat yang berbicara tentang perang atau perjuangan keras, sambil sengaja mengabaikan atau meredam ayat-ayat yang menekankan perdamaian dan toleransi. Mereka juga gemar memanipulasi kosakata, mengubah istilah-istilah fikih klasik yang netral menjadi slogan-slogan politik yang membangkitkan semangat perlawanan.⁷⁰

Yang paling berbahaya adalah praktik recontextualization, di mana teks Al-Qur'an dari abad ke-7 dipindahkan begitu saja ke konteks konflik modern abad ke-21, tanpa melalui penyaringan metodologis yang teliti seperti mempertimbangkan asbabun nuzul atau prinsip-prinsip tafsir yang mapan. Akibatnya, makna asli ayat menjadi terdistorsi untuk mendukung agenda ideologis saat ini.⁷¹

Dengan demikian, radikalisme berkembang bukan karena teks agama itu radikal, tetapi karena teks dibacakan secara radikal melalui strategi wacana tertentu.

Dalam literatur radikal, jihad hampir selalu direduksi menjadi *qitâl* (perang). Reduksi ini merupakan bentuk ekstrem dari apa yang disebut Arkoun⁷² sebagai *closed corpus*, yaitu ketika teks agama dikunci dalam satu makna tunggal dan tidak diperbolehkan mengalami reinterpretasi.

⁶⁹Teun Adrianus Van Dijk, *Discourse and Manipulation...*, hal.109.

⁷⁰Teun Adrianus Van Dijk, *Discourse and Manipulation...*, hal.111.

⁷¹Teun Adrianus Van Dijk, *Discourse and Manipulation...*, hal.114.

⁷²Mohammed Arkoun & Robert D. Lee, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, 1st Editio, New York: Routledge, 1994, hal.137.

Padahal, ulama klasik selalu menempatkan jihad sebagai konsep multidimensi. Bahkan *Ibn Qayyim al-Jawziyyah* (w.751 H), seorang tokoh yang sering diklaim sebagai inspirator jihadisme, dalam karyanya *Zâd al-Ma'âd* menyebutkan bahwa jihad memiliki 13 bentuk, dan jihad fisik hanyalah salah satunya.⁷³

Gerakan radikal menghapus pluralitas makna ini dan menggantinya dengan monoliteralisme makna: jihad sama dengan perang. Penyempitan makna ini berfungsi ideologis: ia memberi legitimasi terhadap agenda politik mereka. Dalam AWK, ini disebut *ideological flattening*, yaitu proses meratakan kompleksitas makna demi kepentingan kekuasaan. *Al-Bûthî* menjelaskan bahwa kelompok radikal memisahkan jihad dari *maqâshid as-syarî'ah*. Dalam Islam, tujuan jihad adalah menciptakan keadilan dan menjaga kehidupan, bukan sebaliknya. Oleh karena itu, pemahaman radikal yang menempatkan kekerasan sebagai tujuan, bukan sarana, bertentangan dengan asas syariat. Syariat berorientasi pada perlindungan lima prinsip dasar (*al-Dharûriyyât al-Khams*): agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Penafsiran radikal justru merusak kelima prinsip ini.⁷⁴

Penafsiran ayat-ayat jihad tidak dapat dilepaskan dari tantangan hermeneutika modern, terutama karena ayat-ayat tersebut kerap dipahami secara terlepas dari konteks oleh kelompok radikal. Kondisi ini menuntut hadirnya pendekatan penafsiran yang lebih komprehensif dengan memperhatikan latar historis turunnya ayat, dinamika sosial masyarakat kontemporer, tujuan-tujuan pokok syariat (*maqâshid as-syarî'ah*), nilai-nilai etika universal Islam, serta dampak sosial yang ditimbulkan dari suatu penafsiran. Dalam tradisi keilmuan Islam, metodologi *ushûl al-fiqh* sesungguhnya telah menyediakan seperangkat instrumen penting untuk membaca ayat-ayat jihad secara proporsional, antara lain melalui kajian *asbâbun an-nuzûl*, pembedaan antara ayat yang bersifat umum dan khusus, pembatasan makna mutlak dan terikat, konsep *nâsikh–mansûkh*, serta prinsip keselarasan antarayat (*tanâsuq al-âyyât*), sehingga makna jihad tidak direduksi secara sempit dan konfrontatif.⁷⁵

Dan prinsip *dar'u al-mafâsid wa jalbu al-maṣhâlih* (mencegah kerusakan). Namun kelompok radikal menolak metodologi ini dan memilih membaca ayat secara sempit dan fragmentaris. Karena itu, hermeneutika Islam modern, seperti yang dikembangkan oleh Fazlur

⁷³Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Zâd al-Ma'âd fî Hadyi Khayri al-'Ibâd*, jilid 3, Beirut : Mu'assasah al-Risalah, hal.9-24.

⁷⁴ Muhammad Sa'îd Ramaḍhân al-Bûthî, *al-Jihâd fî al-Islâm: Kayfa Nafhamuhu wa Kayfa Numârisuhu*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1993, hal.55–60.

⁷⁵Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: University Of Chicago Press, 1982, hal.245.

Rahman⁷⁶ dan Abdullah Saeed,⁷⁷ berupaya mengembalikan pembacaan ayat jihad kepada tujuan etis Al-Qur'an dan relevansinya dalam masyarakat modern.

Jihad global adalah konstruksi modern yang tidak dikenal dalam tradisi jihad klasik. Konsep ini muncul dalam literatur jihadisme pada era 1980-an, terutama setelah perang Afghanistan melawan Uni Soviet. Abu Mus'ab al-Suri dan Ayman al-Zawahiri adalah dua tokoh penting yang membentuk narasi jihad global dalam karya-karyanya. Mereka menafsirkan ayat jihad sebagai mandat perang universal tanpa batas wilayah dan tanpa otoritas negara, berbeda dari tradisi fiqh klasik yang mensyaratkan adanya pemimpin sah (imam) untuk melakukan jihad ofensif. Jihad global diartikan sebagai perang melawan pemerintahan muslim yang dianggap "murtad", negara-negara Barat dan lembaga-lembaga internasional.⁷⁸

Narasi ini kemudian disebarakan melalui media digital dan direproduksi dalam berbagai bahasa. Dengan demikian, jihad global adalah contoh paling jelas dari fenomena wacana global dalam era digital, di mana teks keagamaan direkontekstualisasi untuk mendukung agenda transnasional.

Dalam konteks negara-bangsa modern, jihad sering menjadi simbol politik identitas. Banyak gerakan menempatkan jihad sebagai representasi keautentikan Islam, seolah-olah tanpa jihad, identitas Islam tidak sempurna. Padahal, kebanyakan ulama sepakat bahwa jihad yang paling utama adalah jihad moral dan sosial yang memperbaiki kehidupan umat.

Politik identitas yang memanfaatkan jihad ini menjadi sarana mobilisasi massa. Kelompok radikal menggunakan narasi bahwa umat Islam sedang dilemahkan secara global, sehingga jihad wajib ditegakkan untuk mengembalikan kejayaan Islam. Narasi ini sangat efektif karena menyentuh emosi kolektif dan trauma sejarah, khususnya kolonialisme dan intervensi asing. Dalam analisis AWK, fenomena ini merupakan bentuk *discursive mobilization*, yaitu penggunaan wacana untuk menggerakkan massa dan menciptakan identitas kolektif yang homogen. Kelompok radikal mengandalkan simbol-simbol agama untuk menguatkan solidaritas dan membenarkan aksi kekerasan sebagai bagian dari "kewajiban suci."⁷⁹

⁷⁶Fazlur Rahman, *Islam and Modernity...*, hal.247.

⁷⁷Abdullah Saeed, *Pengantar Studi Al-Quran...*, hal.108.

⁷⁸Teun Adrianus Van Dijk, *Discourse and Manipulation...*, hal.119.

⁷⁹Francis Fukuyama, *Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*, New York: Farrar, Straus and Giroux, 2018, hal.99–103.

Radikalisme tidak hanya merupakan fenomena sosial atau politik, tetapi juga merupakan ekstremisme epistemologis—yakni kondisi ketika seseorang memperlakukan teks sebagai entitas yang tertutup, absolut, dan tidak bisa ditafsirkan ulang. Dalam epistemologi Islam, kebenaran teks (*qath'ī al-wurūd*) harus dibedakan dari kebenaran tafsir (*ẓhannī ad-dalālah*). Kelompok radikal menghapus perbedaan ini dan memperlakukan tafsir sebagai teks suci itu sendiri. Inilah inti epistemologis radikalisme: kekeliruan memosisikan hasil pemikiran manusia sebagai kebenaran absolut. Fenomena ini digambarkan dengan sangat baik oleh Nashr Hamid Abu Zayd⁸⁰ yang menyebut radikalisme sebagai bentuk petrifikasi makna pembekuan makna sehingga teks tidak dapat lagi berinteraksi dengan realitas sosial. Pembekuan makna ini tampak dari cara kelompok radikal menolak pendekatan linguistik, historis, dan maqāṣidī dalam membaca ayat jihad. Mereka berpegang pada satu tafsir lalu menolak semua interpretasi alternatif sebagai “*penyimpangan*”.

Dalam pandangan AWK Fairclough,⁸¹ ekstremisme epistemologis ini merupakan bentuk dominasi wacana. Ia menutup ruang dialog, menghilangkan pluralitas penafsiran, dan memaksa pembacaan tunggal melalui bahasa otoritatif dan repetisi ideologis. Radikalisme menjadi struktur wacana yang hegemonik, bukan sekadar kesalahan penafsiran.

Konsep jihad tidak akan menjadi alat kekerasan jika tidak ada relasi kekuasaan yang mengelilingi produksinya. Dalam AWK, makna tidak pernah diproduksi secara netral; ia dipengaruhi oleh pihak-pihak yang memiliki kepentingan sosial tertentu. Karena itu, radikalisme bukan hanya fenomena teologis, melainkan juga fenomena politik makna. Kepemimpinan kelompok radikal menggunakan bahasa agama untuk membangun struktur otoritas. Mereka menciptakan:

Dalam penafsiran ideologi radikal terhadap ayat-ayat jihad, terdapat beberapa elemen utama yang saling terkait. Pertama, ada peran penafsir resmi seperti pemimpin atau komando yang dianggap berwenang dalam menjelaskan ajaran. Kemudian, dibangun citra musuh yang digambarkan sebagai orang kafir, penguasa zalim, atau orang munafik yang harus dilawan. Untuk memperkuat keyakinan, digunakan legitimasi moral melalui konsep perjuangan suci dan pengorbanan diri yang mulia. Selain itu, ada ancaman besar berupa siksa neraka bagi mereka yang menolak ikut serta dalam perjuangan ini. Di sisi lain, disertai janji akhirat berupa surga sebagai ganjaran bagi para pejuang yang setia.⁸²

⁸⁰Nashr Hamid Abū Zayd, *Rethinking the Qur'ān: Towards a Humanistic Hermeneutics*, Utrecht: Humanistics University Press, 2004, hal.101-110.

⁸¹Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis...*, hal.267.

⁸²Khaled Abou El Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*, New

Kelima unsur ini membentuk *regime of truth*⁸³, yaitu sistem kebenaran yang tidak boleh dipertanyakan. Di bawah sistem ini, jihad menjadi alat reproduksi kekuasaan. Pengikut dipaksa tunduk bukan hanya oleh struktur komando, tetapi oleh wacana teologis yang memaksa kepatuhan. Dalam konteks HTI, misalnya, jihad diposisikan sebagai kewajiban ideologis untuk menegakkan *khilâfah*. Dalam ISIS, jihad menjadi alat rekrutmen untuk membangun negara Islam global. Dalam Al-Qaeda, jihad adalah instrumen perlawanan transnasional. Dengan demikian, jihad bukan hanya konsep keagamaan, tetapi juga modal simbolik⁸⁴ yang memberi kekuasaan bagi pemegang otoritas penafsiran.

6. Radikalisme Digital: Analisis Konsep Jihad, Bahasa, dan Psikologi dalam Gerakan Kontemporer

Salah satu strategi utama kelompok radikal adalah pembacaan selektif terhadap Al-Qur'an dan hadis. Mereka hanya memilih ayat yang mendukung agenda kekerasan dan mengabaikan ayat yang menekankan rahmah, keadilan, toleransi, atau dialog. Strategi ini dalam AWK disebut *selective intertextuality*, di mana penafsir mengutip teks tertentu secara berulang untuk memperkuat ideologi dan menghilangkan kompleksitas makna.

Sebagai contoh:

Mereka mengutip Surat at-Taubah/9:5:

...فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ...



...Bunuhlah (dalam peperangan) orang-orang musyrik (yang selama ini menganiaya kamu) di mana saja kamu temui! Tangkaplah dan kepunglah mereka serta awasilah di setiap tempat pengintaian... (at-Taubah/9:5)

Tetapi mereka mengabaikan Surat al-Mumtahanah/60:8–9:

لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾ إِنَّمَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ

York: Harper San Francisco, 2005, hal.49–53.

⁸³Michael Foucault, *The Archaeology of Knowledge and The Discourse on Language*, diterjemahkan oleh A.M. Sheridan Smith, New York: Pantheon Books, 1972, hal.45.

⁸⁴Michael Foucault, *The Archaeology of Knowledge and The Discourse...*, hal.90.

وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوهُمْ ۖ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ
الظَّالِمُونَ ﴿٩﴾

Allah tidak melarang kamu berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tidak memerangimu dalam urusan agama dan tidak mengusir kamu dari kampung halamanmu. Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berlaku adil. (al-Mumtahanah/60:8) Sesungguhnya Allah hanya melarangmu (berteman akrab) dengan orang-orang yang memerangimu dalam urusan agama, mengusirmu dari kampung halamanmu, dan membantu (orang lain) dalam mengusirmu. Siapa yang menjadikan mereka sebagai teman akrab, mereka itulah orang-orang yang zalim. (al-Mumtahanah/60:9)

Mereka menekankan hadis-hadis perang tetapi mengabaikan hadis tentang kasih sayang dan perdamaian. Ulama klasik seperti *al-Syâthibi* dalam *al-Muwâfaqât* menegaskan bahwa *al-nushûsh tahtamilu al-ahwâl*, teks-teks agama harus dibaca dalam lingkungan sebab-musabab dan tujuan.⁸⁵ Kelompok radikal justru menghapus seluruh lingkungan ini dan memproduksi makna tunggal. Dengan demikian, radikalisme merupakan produk dari strategi hermeneutika yang cacat secara metodologis.

Istilah “*kâfir al-harbî*” mungkin merupakan istilah paling sering disalahgunakan kelompok radikal. Dalam fiqh klasik, istilah ini hanya merujuk pada kelompok non-Muslim yang sedang memerangi umat Islam dalam konteks perang negara. Namun radikalisme modern memperluas makna istilah ini menjadi: semua non-Muslim, pemerintah muslim yang tidak menerapkan syariat, kelompok muslim moderat, bahkan umat Islam yang tidak bergabung dalam kelompok radikal.

Perluasan makna ini merupakan bentuk *semantic overstretching*, yaitu pembentukan makna yang jauh melampaui batas linguistik dan historisnya. Dalam AWK, hal ini merupakan strategi umum ideologi ekstrem untuk memperluas wilayah konflik dan memperbanyak “*musuh*” sehingga legitimasi jihad semakin kuat. Studi oleh Asad menunjukkan bahwa konsep-konsep yang awalnya bersifat teknis dalam fiqh klasik berubah menjadi slogan politik dalam wacana radikal. Transformasi semantik inilah yang membuat jihadisme modern jauh lebih destruktif daripada radikalisme klasik.⁸⁶

Radikalisme tidak hanya berkembang melalui kajian kitab klasik,

⁸⁵Abû Ishâq Al-Syâthibî, *Al-Muwâfaqât fî Ushûl Al-Syarî‘ah*, Taḥqîq ‘Abdu Allâh Darrâz, Jilid II, Beirut: Dâr al-Ma‘rifah, t.t., hal.302.

⁸⁶Talal Asad, *On Suicide Bombing*, New York: Columbia University Press, 2007, hal.24–29.

tetapi juga melalui medium digital. Era media sosial menciptakan apa yang oleh Halverson.⁸⁷ Disebut sebagai digital jihad yaitu penyebaran wacana radikal melalui video, poster, kutipan ayat, dan narasi emosional yang dikemas secara visual. Dalam konteks AWK, fenomena ini menunjukkan bahwa teks tidak lagi dibatasi oleh medium buku, tetapi menjadi *hypertext* yang dapat diakses, disebar, dan ditafsirkan tanpa otoritas.

Kelompok seperti ISIS memproduksi ribuan video propaganda yang menggabungkan ayat jihad dengan narasi sinematik, musik heroik, dan visual perang. Akibatnya, jihad tidak lagi dipahami sebagai konsep etis, tetapi sebagai performance identity—identitas performatif yang dilegalisasi oleh visual. Inilah yang disebut mediated religion, yaitu agama yang dikonstruksi oleh media, bukan hanya oleh teks suci. Fairclough⁸⁸ menyebut fenomena ini sebagai multimodal discourse, yakni wacana yang dibangun tidak hanya oleh kata-kata tetapi oleh gambar, suara, simbol, dan ritme. Dalam konteks ini, jihad menjadi simbol estetis yang sangat kuat.

Menurut Bandura,⁸⁹ kekerasan ekstrem biasanya hanya bisa terjadi ketika seseorang berhasil mematkan suara hati nuraninya melalui proses yang disebut moral disengagement, yaitu saat ia memisahkan perbuatan kekerasan dari standar moral yang biasa ia pegang. Dalam kelompok atau pemikiran radikal, proses ini sering dilakukan dengan beberapa cara sederhana namun berbahaya. Pertama, mereka menganggap musuh sebagai bukan manusia lagi, sehingga menyakiti mereka terasa wajar. Kedua, kekerasan justru digambarkan sebagai bentuk ibadah atau kewajiban agama yang mulia. Ketiga, mereka memakai istilah-istilah halus seperti “*amar makruf*” atau “*menegakkan hukum Allah*” untuk menyamarkan kekerasan yang sebenarnya. Keempat, pelaku merasa tanggung jawabnya hilang karena menganggap tindakan itu hanya menjalankan perintah syariat atau atas kehendak pihak lain. Terakhir, mereka sering mendukung semua ini dengan ayat-ayat tentang jihad yang ditafsirkan secara sempit untuk membenarkan kekerasan. Dengan cara-cara seperti ini, seseorang bisa melakukan tindakan kejam tanpa merasa bersalah sama sekali.

Dengan kata lain, wacana radikal membentuk subjektivitas baru identitas diri yang melihat kekerasan sebagai tindakan mulia.

⁸⁷Jeffrey Halverson, *et.al.*, *Master Narratives of Islamist Extremism*, New York: Palgrave-MacMillan, 2011, hal.99.

⁸⁸Norman Fairclough, *Language and Power...*, hal.91.

⁸⁹Albert Bandura, *Social Cognitive Theory of Personality*. In L. A. Pervin & O. P. John (Eds.) in *Handbook of Personality: Theory and Research*, 2nd ed, New York: Guildford Press, 1999, hal.154-196.

Fairclough⁹⁰ menegaskan bahwa pembentukan subjektivitas adalah salah satu fungsi utama wacana. Melalui mekanisme bahasa, seseorang dapat diarahkan untuk bertindak melampaui batas moral.

Untuk melawan paham radikalisme, para ulama masa kini banyak yang menjelaskan makna jihad dengan menggunakan pendekatan *maqâshid as-syarî'ah*, yaitu tujuan utama syariat Islam. Menurut pendekatan ini, jihad sejatinya bertujuan untuk melindungi dan menjaga hal-hal yang paling penting dalam kehidupan manusia, yaitu nyawa atau kehidupan manusia itu sendiri, akal dan kemampuan berpikir yang sehat, agama serta kebebasan beribadah, harta benda yang dimiliki secara halal, serta keturunan dan keluarga agar tetap terjaga dengan baik. Dengan cara ini, jihad dipahami sebagai upaya menyeluruh untuk menciptakan kehidupan yang aman, damai, dan bermartabat, bukan sebagai tindakan kekerasan semata.⁹¹

Jika jihad dilakukan dengan cara yang menghancurkan lima prinsip ini, maka jihad tersebut bertentangan dengan tujuan syariat. Perspektif *maqâsid* menolak reduksi jihad menjadi kekerasan semata dan menegaskan kembali jihad sebagai upaya perbaikan moral, sosial, dan kemanusiaan. Jihad dalam *maqâsid* bukanlah proyek kekerasan, tetapi proyek peradaban

B. Ayat-ayat Jihad dalam Al-Qur'an: Tinjauan Tekstual dan Konteks Historis

Konsep jihad dalam Al-Qur'an merupakan salah satu konsep yang paling kaya, multidimensional, dan sekaligus paling rentan disalahgunakan dalam wacana keagamaan kontemporer. Di satu sisi, jihad merupakan simbol spiritual yang merepresentasikan kesungguhan dalam menegakkan nilai-nilai ketakwaan dan kemanusiaan, tetapi di sisi lain, jihad juga menjadi istilah yang sering dimanipulasi oleh kelompok ekstrem untuk membenarkan kekerasan dan tindakan politis radikal. Penelitian modern baik dalam studi tafsir, sejarah, maupun analisis wacana mengkonfirmasi bahwa reduksi makna jihad menjadi "*perang suci*" adalah fenomena modern yang lebih bersifat politis daripada teologis.⁹² Pengkajian mendalam terhadap ayat-ayat jihad menunjukkan bahwa Al-Qur'an justru menempatkan jihad dalam spektrum makna yang luas, mulai dari perjuangan moral-spiritual, dakwah, argumentasi intelektual, solidaritas sosial, pembelaan diri, hingga etika perang dalam situasi yang sangat terbatas.

⁹⁰Norman Fairclough, *Analyzing Discourse...*, hal.301.

⁹¹Mohammad Hashim Kamali, *Maqasid al-Shari'ah Made Simple*, Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2008, hal.118 .

⁹²John L. Esposito, *What Everyone Needs to Know About Islam?*, Oxford: Oxford University Press, 2002, hal.89.

Untuk memahami jihad secara komprehensif, seorang peneliti harus menempatkannya dalam jaringan hermeneutika Qur'an, yaitu hubungan antara teks (*nash*), konteks turunnya ayat, struktur sejarah masyarakat Arab, serta evolusi wacana jihad dalam tradisi tafsir sepanjang berabad-abad. Inilah mengapa jihad tidak boleh dipahami hanya sebagai konsep normatif yang ahistoris, melainkan sebagai respon psikososial, politik, dan teologis dalam periode kenabian yang berbeda-beda. Aspek historis jihad sangat penting, karena fase Makkah dan Madinah memuat perbedaan fundamental dalam dinamika wahyu, sehingga makna jihad pada kedua fase itu juga berbeda secara signifikan.⁹³

Dalam pembahasan kali ini, penulis akan coba untuk menungkap ayat Jihad di dalam al-Qur'an dan juga konsep jihad di dalam Al-Qur'an. Dalam Al-Qur'an setidaknya ada tiga jenis jihad yang terkandung di dalamnya. Ketiga hal tersebut adalah jihad terhadap musuh yang nyata, jihad terhadap iblis, serta jihad terhadap hawa nafsu.

Jihad Dalam al-Qur'an sendiri terdapat 36 ayat yang berkaitan dengan jihad, atau yang di dalamnya mengandung unsur kata jihad. Dari sejumlah ayat tersebut bila dikerucutkan, maka ada tiga bentuk jihad dalam Al Quran yaitu:⁹⁴

1. Jihad perang

Yakni memerangi orang kafir yang memusuhi Islam dalam Surat at-Tahrîm/66: 9 :

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَهُمْ جَهَنَّمُ وَيَسَّ الْمَصِيرُ ﴿٩﴾

Wahai Nabi, berjihadlah (melawan) orang-orang kafir dan orang-orang munafik dan bersikap keraslah terhadap mereka. Tempat mereka (neraka) Jahanam dan itulah seburuk-buruk tempat (at-Tahrîm/66: 9)

2. Jihad moral yakni melawan hawa nafsu yang berasal dari setan dalam Surat al-'Ankabut/ 29: 69:

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ ﴿٦٩﴾

Orang-orang yang berusaha dengan sungguh-sungguh untuk (mencari keridaan) Kami benar-benar akan Kami tunjukkan kepada mereka jalan-

⁹³Watt, W. Montgomery, *Muhammad at Medina*. Oxford: Clarendon Press, 1956, hal. 199.

⁹⁴M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 2013, hal. 502–505.

jalan Kami. Sesungguhnya Allah benar-benar bersama orang-orang yang berbuat kebaikan (al-'Ankabut/ 29 : 69)

3. Jihad dakwah

Yakni menanggung penderitaan dan kepayahan diri maupun orang lain dalam Surat al- Nahl/16: 110:

ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا فُتِنُوا ثُمَّ جَاهَدُوا وَصَبَرُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ
رَحِيمٌ ﴿١١٠﴾

Kemudian, sesungguhnya Tuhanmu (adalah pelindung) bagi orang-orang yang berhijrah setelah menderita cobaan. Lalu, mereka berjihad dan bersabar. Sesungguhnya Tuhanmu setelah itu benar-benar Maha Pengampun lagi Maha Penyayang (al- Nahl/16: 110)

Di dalam Al-Qur'an terma jihad dan derivasinya telah disebutkan sebanyak 41 kali dalam berbagai surat. Kata jihad dalam Al-Qur'an yang tertera dengan bentuk isim dan fi'il, 14 kali dalam bentuk *isim* (kata benda) dan 27 kali dalam bentuk *fi'il* (kata kerja).⁹⁵ Hal ini diketahui, karena menurut Hasan Hanafi sebagaimana yang dikemukakan M. Quraish Shihab, bahwa bentuk kata yang digunakan dalam Al-Qur'an memiliki makna tersendiri. Bentuk kata yang menggunakan isi mmemberikan redaksi kesan kemantapan, sedang dalam bentuk *fi'il*, mengandung makna pergerakan, bentuk rafa' menunjukkan subyek ataupun bentuk nasab menjadi objek yang mengandung arti ketiadaan upaya atau usaha, sedangkan yang dalam bentuk jaarmenunjukkan kesan keterkaitan dan keikutsertaan.⁹⁶

Jihad ditemukan dalam berbagai surat maupun ayat di antaranya:

Surat atau Ayat Jihad Pada Al-Qur'an	
(1) Surat al-Baqarah [2]: 218,	(10) Surat an-Nahl [16]: 38, 110,
(2) Surat al-Imran [3] 142,	(11) Surat al-Hajj [22]: 78,
(3) Surat an-Nisa [4]: 95,	(12) Surat an-Nur [24]: 53,
(4) Surat al-Maidah [5]: 35,53,54,	(13) Surat al-Furqan [25]:52,
(5) Surat al-An'am [6]: 109,	(14) Surat Fathir [35]: 42,
(6) Surat al-Anfal [8]: 72,74, 75, S	(15) Surat Muhammad [47]: 31,
(7) Surat Hujurat [49]: 15	(16) Surat at-Taubah [9]: 16 19,20,24,41,44,73,79,81,86,88,
(8) Surat al-Mumtahanah [60]:1	(17) Surat at-Tahrim [66]: 9.3.
(9) Surat as-Shaff [61]: 11	

⁹⁵Muhammad Fu'ad 'Abdu al-Bâqî, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâzh al-Qur'an al-Karîm*, Kairo: Dar al-Ĥadîts, 2007, hal. 232–233.

⁹⁶M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an...*, hal. 521.

1. Spektrum dan Perkembangan Makna Jihad dalam Al-Qur'an: Tinjauan Berdasarkan Fase dan Tema Ayat

Secara bahasa, jihad berasal dari akar kata jahada yang berarti “bersungguh-sungguh, berjuang, mengerahkan kemampuan tertinggi”.⁹⁷ Al-Qur'an menggunakan kata jihad dalam berbagai konteks, antara lain:

a. Jihad moral-spiritual

Contoh ayat:

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ ﴿٦٩﴾

Dan orang-orang yang berjihad untuk (mencari keridaan) Kami, benar-benar akan Kami tunjukkan jalan-jalan Kami (al-Ankabût /29:69)

Ayat ini tidak menunjuk kepada perang, tetapi kepada perjuangan jiwa melawan kelemahan, keserakahan, ketidakadilan, dan hawa nafsu. Sebagian ulama menyebutnya sebagai jihad al-nafs, yang menurut al-Ghazali merupakan fondasi seluruh kesalehan manusia.⁹⁸

b. Jihad melalui dakwah dan argumentasi

Contoh ayat:

وَلَوْ شِئْنَا لَبَعَثْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ نَذِيرًا ﴿٥١﴾

Berjihadlah melawan mereka dengan Al-Qur'an dengan jihad yang besar (al-Furqan/25:52)

Menggunakan Al-Qur'an sebagai argumen, bukan senjata, menunjukkan bahwa konteks ayat ini sangat jauh dari konsep perang. Dalam terminologi modern, jihad model ini lebih dekat kepada perjuangan intelektual dan advokasi moral.

c. Jihad melalui harta dan solidaritas sosial

Contoh ayat:

انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٤١﴾

Berangkatlah kamu (untuk berperang), baik dengan rasa ringan maupun dengan rasa berat, dan berjihadlah dengan harta dan jiwamu di jalan Allah. Yang demikian itu adalah lebih baik bagimu jika kamu mengetahui (al-Taubah/9:41)

⁹⁷M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an...*, hal. 525.

⁹⁸Abû Hâmid al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005, hal.7–10. Juz 3.

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ ﴿١٥﴾

Sesungguhnya orang-orang mukmin (yang sebenarnya) hanyalah mereka yang beriman kepada Allah dan Rasul-Nya, kemudian mereka tidak ragu-ragu dan mereka berjihad dengan harta dan jiwanya di jalan Allah. Mereka itulah orang-orang benar (al-Hujarat/49:15)

Menggambarkan jihad dengan pengorbanan sosial dan ekonomi. Konsep ini bertolak belakang dengan propaganda kelompok ekstrem yang hanya menekankan aspek militer jihad.

d. Jihad militer (*qitâl*) dalam konteks pertahanan diri

Inilah aspek yang paling sering dimanipulasi. Ayat-ayat perang turun ketika umat Islam menghadapi agresi fisik dari Quraisy dan koalisi Arab lainnya. Jihad dalam konteks ini merupakan usaha terakhir (*last resort*) untuk menyelamatkan komunitas dari pemusnahan.

Dalam analisis historis, ayat-ayat jihad terbagi menjadi dua era:

a. Fase Makkiyyah: Jihad non-kekerasan⁹⁹

Pada masa ini, umat Islam mengalami penindasan struktural yaitu penyiksaan, boikot ekonomi, ancaman pembunuhan, namun, al-Qur'an memerintahkan strategi non-kekerasan: kesabaran (*shabr*), dakwah intelektual, penguatan iman.

Contoh ayat:

...ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ ﴿١٣٠﴾

Tolaklah (kejahatan) dengan perilaku yang lebih baik sehingga orang yang ada permusuhan denganmu serta-merta menjadi seperti teman yang sangat setia (Fushilat/41:34)

فَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ... ﴿١٣٠﴾

Maka, bersabarlah engkau (Nabi Muhammad) atas apa yang mereka katakan ... (Thaha/20:130)

Tidak ada izin perang pada fase ini. Hal ini menunjukkan bahwa jihad bukan kegiatan militer, tetapi latihan spiritual dan moral jangka panjang.

⁹⁹Abû al-A'la al-Mawdûdî, *Tafhîm al-Qur'an*, Juz 1, Lahore: Islamic Publications, 1997, hal. 152–154.

b. Fase Madaniyyah: Regulasi perang defensif

Ketika Nabi membangun tatanan masyarakat politik di Madinah, situasi sosial dan politik mengalami perubahan yang signifikan. Umat Islam tidak lagi berada dalam posisi defensif semata, melainkan menghadapi tekanan nyata berupa serangan militer dari kaum Quraisy, ancaman pengusiran terhadap komunitas Muslim, serta pelanggaran perjanjian yang dilakukan oleh pihak-pihak tertentu di Madinah. Kondisi inilah yang kemudian membentuk dinamika baru dalam relasi sosial, politik, dan keamanan umat Islam pada periode Madaniyah.¹⁰⁰

Barulah wahyu mengizinkan perang:

أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴿١٢٦﴾

Diizinkan (berperang) kepada orang-orang yang diperangi karena sesungguhnya mereka dizalimi. Sesungguhnya Allah benar-benar Maha Kuasa membela mereka (al-Hajj/22:39)

Izin ini merupakan respons terhadap agresi, bukan inisiasi perang ofensif. Bahkan ayat pertama tentang perang menetapkan batasan moral Surat al-Baqarah/2:190:

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴿١٩٠﴾

Perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu dan jangan melampaui batas. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas (al-Baqarah/2:190)

Ini menolak seluruh bentuk kekerasan ekstrem yang dilepaskan dari etika proporsionalitas.

Para ulama seperti al-Qurthubi, al-Razi, dan Ibn Taymiyyah memetakan ayat jihad ke dalam kategori berikut:

a. Ayat jihad spiritual (*al-mujâhadah al-nafsiyyah*)

Menekankan perjuangan moral, intelektual, dan akhlak Surat al-‘Ankabût/29:69:

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ ﴿٦٩﴾

Orang-orang yang berusaha dengan sungguh-sungguh untuk (mencari keridaan) Kami benar-benar akan Kami tunjukkan kepada mereka jalan-jalan Kami. Sesungguhnya Allah benar-benar bersama orang-orang yang berbuat kebaikan (al-‘Ankabût/29:69)

¹⁰⁰W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*, terj. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1998, hal.1–25.

b. Ayat jihad dakwah

Menegaskan bahwa argumen dan hujjah adalah bentuk jihad utama pada Surat al-Furqan/25:52:

فَلَا تُطِيعِ الْكُفْرَيْنَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا ﴿٥٢﴾

Maka, janganlah engkau taati orang-orang kafir dan berjihadlah menghadapi mereka dengannya (Al-Qur'an) dengan (semangat) jihad yang besar (al-Furqan/25:52)

c. Ayat jihad sosial (*bil-mâl*)

Menekankan solidaritas sosial dan ekonomi sebagai bentuk jihad yang ada pada Surat at-Taubah/9:41 :

انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٤١﴾

Berangkatlah kamu (untuk berperang), baik dengan rasa ringan maupun dengan rasa berat, dan berjihadlah dengan harta dan jiwamu di jalan Allah. Yang demikian itu adalah lebih baik bagimu jika kamu mengetahui (at-Taubah/9:41)

d. Ayat perang (*qitâl*)

Termasuk:

1) Al-Baqarah/2:190–193:

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴿١٩٠﴾
وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ وَآخِرُ جُوهِهِمْ مَنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ
وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ
جَزَاءُ الْكُفْرِينَ ﴿١٩١﴾ فَإِنْ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٩٢﴾ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ
وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ ﴿١٩٣﴾

Perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu dan jangan melampaui batas. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas. Bunuhlah mereka (yang memerangimu) di mana pun kamu jumpai dan usirlah mereka dari tempat mereka mengusirmu. Lalu janganlah kamu perangi mereka di Masjidil haram, kecuali jika mereka memerangimu di tempat itu. Jika mereka

memerangimu, maka perangilah mereka. Demikianlah balasan bagi orang-orang kafir. Namun, jika mereka berhenti (memusuhimu), sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. Perangilah mereka itu sampai tidak ada lagi fitnah dan agama (ketaatan) hanya bagi Allah semata. Jika mereka berhenti (melakukan fitnah), tidak ada (lagi) permusuhan, kecuali terhadap orang-orang zalim (al-Baqarah/2:190-193)

2) An-Nisa/4:75:

وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَلْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا ﴿٧٥﴾

Mengapa kamu tidak berperang di jalan Allah dan (membela) orang-orang yang lemah dari (kalangan) laki-laki, perempuan, dan anak-anak yang berdoa, “Wahai Tuhan kami, keluarkanlah kami dari negeri ini (Makkah) yang penduduknya zalim. Berilah kami pelindung dari sisi-Mu dan berilah kami penolong dari sisi-Mu.” (an-Nisâ/4:75)

3) At-Taubah/9:13:

أَلَا تَقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَءُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۗ أَتُحْشَوْنَهُمُ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿١٣﴾

Mengapa kamu tidak (bersegera) memerangi kaum yang melanggar sumpah-sumpah (perjanjian-perjanjian) mereka, padahal mereka (dahulu) berkemauan keras mengusir Rasul dan mereka yang mulai memerangi kamu pertama kali? Apakah kamu takut kepada mereka? Allahlah yang lebih berhak kamu takuti jika kamu benar-benar orang-orang mukmin (at-Taubah/9:13)

4) Al-Hajj/22:39:

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

Diizinkan (berperang) kepada orang-orang yang diperangi karena sesungguhnya mereka dizalimi. Sesungguhnya Allah benar-benar Maha Kuasa membela mereka (al-Hajj/22:39)

Keempat kategori ini membuktikan bahwa jihad lebih banyak

bersifat non-militer.¹⁰¹

2. Analisis Mendalam: Jihad dan Qitâl dalam Perspektif Ulama Klasik dan Kontemporer

a. Surat al-Baqarah/2:190 :

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

Perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu dan jangan melampaui batas. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas (al-Baqarah/2:190)

Menjelaskan bahwa perang di sini digunakan sebagai prinsip perang defensif

Ayat ini sering dipelintir menjadi legitimasi perang universal, padahal memiliki tiga batasan yaitu diperangi terlebih dahulu, tidak melampaui batas, etika perang harus dijaga.

Kelompok radikal menghapus syarat pertama, sehingga perang tampil sebagai kewajiban agresif.

b. Surat at-Taubah/9:5:

فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ
وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ إِنَّا تَابْنَا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ
غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٥﴾

Apabila bulan-bulan haram telah berlalu, bunuhlah (dalam peperangan) orang-orang musyrik (yang selama ini menganiaya kamu) di mana saja kamu temui! Tangkaplah dan kepunglah mereka serta awasilah di setiap tempat pengintaian! Jika mereka bertobat dan melaksanakan salat serta menunaikan zakat, berilah mereka kebebasan. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang (at-Taubah/9:5)

Ayat ini sering disebut juga dengan ayat pedang merupakan salah satu ayat yang paling sering dipakai kelompok radikal sebagai justifikasi kekerasan padahal turun setelah pengkhianatan Bani Khuza'ah, bersifat khusus, bukan universal, dibatasi oleh ayat berikutnya (9:6) yang mewajibkan perlindungan terhadap non-Muslim yang meminta suaka.

Menurut al-Qurth ubi, ayat 9:5 tidak bisa menjadi dasar perang abadi terhadap kaum musyrik.

¹⁰¹ Abû al-A'îlâ al-Mawdûdî, *Tafhîm al-Qur'an...*, hal.155.

c. Surat at-Taubah/9:29:

قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا
يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴿٢٩﴾

Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan hari akhir, tidak mengharamkan (menjauhi) apa yang telah diharamkan (oleh) Allah dan Rasul-Nya, dan tidak mengikuti agama yang hak (Islam), yaitu orang-orang yang telah diberikan Kitab (Yahudi dan Nasrani) hingga mereka membayar jizyah dengan patuh dan mereka tunduk (At-Taubah/9:29)

Ayat ini turun setelah agresi Romawi, bukan karena perbedaan iman. Konsep jizyah juga merupakan pajak administratif, bukan penghinaan teologis. Radikal modern mengelupas ayat ini dari konteks warisan hukum klasik.¹⁰² Penelitian filologis menunjukkan: *Jihād*=usaha, *Qitâl*= pertempuran, *Harb* = perang, *Jahd* = kesungguhan. Jihad adalah payung besar; *qitâl* hanya salah satu cabangnya. Kelompok ekstrem menyamakan keduanya untuk memuluskan agenda militerisme.¹⁰³

Ibn Taymiyyah sering diklaim oleh radikal padahal ia menegaskan:

“Perang itu diarahkan kepada agresor, bukan karena kekafirannya”.¹⁰⁴ Al-Syâfi‘î menganggap jihad militer sebagai *fardu al-kifâyah*, bukan kewajiban individu, kecuali dalam keadaan darurat, al-Qurthubi membantah gagasan naskh bahwa ayat pedang menghapus seluruh ayat damai.¹⁰⁵

Yûsuf al-Qardhâwî memandang jihad sebagai konsep yang luas dan tidak terbatas pada peperangan. Menurutnya, jihad dapat diwujudkan melalui pengembangan ilmu pengetahuan, keterlibatan sosial, serta perjuangan politik yang bertujuan menegakkan keadilan dan kemaslahatan. Adapun jihad dalam bentuk fisik hanya dibenarkan sebagai upaya pembelaan diri ketika umat Islam mengalami serangan. Dalam konteks negara modern, al-Qardhâwî secara tegas menolak konsep jihad ofensif yang bersifat agresif dan konfrontatif.¹⁰⁶ Wahbah al-Zuhayli menegaskan bahwa perang dalam Islam diatur oleh etika internasional

¹⁰²Abû al-A‘lâ al-Mawdûdî, *Tafhîm al-Qur‘an...*, hal.155.

¹⁰³Abû al-A‘lâ al-Mawdûdî, *Tafhîm al-Qur‘an...*, hal.157.

¹⁰⁴Ibn Taymiyyah, *Majmû‘ al-Fatâwâ*, jil. 28, Riyadh: Majma‘ al-Malik Fahd li Tibâ‘at al-Muṣṣhaf al-Syarîf, 1995, hal.354.

¹⁰⁵Abû al-A‘lâ al-Mawdûdî, *Tafhîm al-Qur‘an...*, hal.157.

¹⁰⁶Yûsuf al-Qardhâwî, *Fiqh al-Jihâd: Dirâsah Muqâranah li Ahkâmih wa Falsafatih fi Dhau‘ al-Qur‘ân wa al-Sunnah*, Jilid I, Kairo: Maktabah Wahbah, 2009, hal.55–60.

dan prinsip kemanusiaan universal (Atsar al-Harb).¹⁰⁷

3. Jihad dalam Perspektif Analisis Wacana Kritis: Membandingkan Ayat Damai dan Perang Melalui Konteks Asbâbu An-Nuzûl dalam Perspektif Analisis Wacana Kritis

AWK memandang ayat-ayat jihad sebagai wacana yang harus dibaca secara menyeluruh melalui tiga lapisan utama. *Pertama*, pada level teks, perhatian diarahkan pada diksi, struktur kalimat, serta penegasan normatif seperti larangan melampaui batas dalam pelaksanaan jihad. *Kedua*, pada level praktik wacana, ayat-ayat tersebut dipahami dengan menelusuri bagaimana umat Islam generasi awal memaknai dan mengamalkan jihad sesuai dengan kondisi konflik yang mereka hadapi. *Ketiga*, pada level praktik sosial, penafsiran jihad tidak dapat dilepaskan dari dinamika politik, migrasi, ekonomi, dan relasi kekuasaan yang berlangsung pada masa Nabi. Oleh karena itu, pemaknaan jihad tidak berdiri secara ahistoris, melainkan selalu berkelindan dengan konteks sosial yang melingkupinya. Dalam perkembangan selanjutnya, muncul narasi tentang “kembalinya kejayaan Islam” yang dikonstruksikan sebagai sebuah proyek politik. Narasi ini dibangun melalui retorika bahwa dunia Islam sedang berada dalam kepungan kekuatan global, sehingga umat Islam diposisikan memiliki kewajiban untuk berjuang melalui jihad bersenjata. Pola retorika semacam ini merupakan bentuk produksi wacana yang efektif karena bekerja melalui bahasa simbolik, penggerakan emosi kolektif, serta penguatan identitas keagamaan secara konfrontatif.¹⁰⁸

Salah satu kesalahan paling mendasar dalam wacana radikal adalah penyimpangan metodologis dalam membaca ayat-ayat jihad. Kelompok ekstrem sering mengutip ayat-ayat perang dengan mengabaikan keberadaan ayat-ayat damai yang jumlahnya jauh lebih banyak dan lebih awal turun. Padahal, tradisi ulama klasik menegaskan bahwa metode yang paling mendasar dalam tafsir adalah *jam‘u wa al-tawfīq* (mengharmonisasikan ayat-ayat yang tampak kontradiktif) sebelum mengambil kesimpulan hukum (al-Suyuti, al-Itqan). Jika ditelusuri secara tematik, ayat damai dalam Al-Qur’an menempati proporsi lebih besar dibanding ayat perang. Misalnya:

a. Surat al-Baqarah/2:256:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ... ﴿٢٥٦﴾

Tidak ada paksaan dalam (menganut) agama (Islam)... (al-Baqarah/2:256)

¹⁰⁷ Abû al-A‘lâ al-Mawdûdî, *Tafhîm al-Qur’an...*, hal.158.

¹⁰⁸ Norman Fairclough, *Language and Power...*, hal.98.

b. Surat al-Mumtahānah/60: 8:

﴿٨﴾ لَا يَنْهَىٰكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ... ﴿٨﴾

Allah tidak melarang kamu berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tidak memerangimu dalam urusan agama... (al-Mumtahānah/60: 8)

c. Surat al-Anfal/8: 61:

﴿٦١﴾ وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا... ﴿٦١﴾

(Akan tetapi,) jika mereka condong pada perdamaian, condonglah engkau (Nabi Muhammad) padanya... (al-Anfal/8: 61)

Ayat-ayat tersebut menunjukkan orientasi teologis Al-Qur'an terhadap perdamaian, koeksistensi, dan keadilan sosial. Jika jihad dibaca secara tekstual tanpa mempertimbangkan ayat-ayat ini, maka pesan Qur'ani akan berubah secara drastis menjadi ideologi militeristik. Inilah yang terjadi dalam narasi radikal modern yang menyederhanakan kompleksitas wahyu menjadi slogan "perang melawan orang kafir", padahal teks suci sendiri memberikan batasan yang sangat ketat terhadap perang.¹⁰⁹

Dari perspektif Analisis Wacana Kritis (AWK), seleksi ayat seperti ini merupakan tindakan intertekstualitas manipulatif,¹¹⁰ yaitu ketika teks dipilih secara parsial untuk mendukung ideologi tertentu, sementara teks-teks yang mengimbanginya dihilangkan. Dengan kata lain, radikalisme terjadi bukan karena ayat-ayat jihad itu sendiri, tetapi karena cara ayat-ayat tersebut dikutip dalam wacana tertentu.

Para mufassir sepakat bahwa memahami konteks turunnya ayat merupakan syarat penting dalam menentukan makna syar'i. Ibn Taymiyyah menyatakan:

*Mengetahui sebab turun ayat sangat membantu dalam memahami ayat tersebut.*¹¹¹

Kelompok radikal sering menolak pendekatan konteks dengan alasan bahwa ayat-ayat Al-Qur'an bersifat universal. Padahal, ulama klasik menekankan bahwa universalisme tidak berarti mengabaikan konteks historis, melainkan memahami prinsip umum melalui kasus

¹⁰⁹Nashr Hamīd Abū Zayd, *Naqd al-Khitāb al-Dīnī*, Kairo: Sina li al-Nasyr, 2000, hal.123–125.

¹¹⁰Norman Fairclough, *Discourse and Social Change...*, hal.227.

¹¹¹Ibn Taymiyyah, *Majmū' al-Fatāwā...*, hal.365.

khusus.¹¹² Sebagai contoh:

Ayat-ayat jihad yang turun pada masa Nabi Muhammad saw. tidak dapat dilepaskan dari konteks sejarah peperangan yang bersifat defensif. Pada Perang Badar, ayat-ayat dalam Surat Ali ‘Imran/3:123–127 ayat tersebut diturunkan untuk memberikan penguatan psikologis kepada kaum Muslim yang secara jumlah jauh lebih sedikit, sehingga tidak mengandung dorongan agresi, melainkan semangat mempertahankan diri. Sementara itu, ayat-ayat Surat Ali ‘Imran/3:152–165 yang berkaitan dengan Perang Uhud lebih menekankan aspek evaluasi moral akibat pelanggaran disiplin pasukan pemanah, bukan ajakan pada militansi perang. Adapun ayat-ayat dalam Surat al-Ahzâb/33:9–27 yang turun pada peristiwa Perang Khandaq menggambarkan kondisi Madinah yang berada dalam kepungan total. Jika dipahami secara terlepas dari konteks sejarah, ayat-ayat tersebut dapat menimbulkan kesan bahwa Islam identik dengan peperangan. Padahal, secara historis, masa konflik bersenjata pada zaman Nabi berlangsung relatif singkat dibandingkan dengan periode damai yang jauh lebih panjang.¹¹³

Dengan demikian, narasi bahwa Islam merupakan agama kekerasan tidak memiliki landasan historis maupun teologis.

4. Analisis Konsep Jihad: Dari Tafsir Al-Qur'an dan Sejarah hingga Dekonstruksi Paham Radikal

Surat at-Taubah/9:5 sering disebut sebagai “*ayat pedang*” yang menghapus lebih dari 100 ayat damai. Klaim ini berasal dari sebagian kecil mufassir klasik, tetapi tidak pernah menjadi konsensus. Banyak ulama besar, termasuk al-Qurthubi, Ibn Katsir, dan al-Thabari, menjelaskan bahwa ayat tersebut turun dalam konteks adanya pengkhianatan politik yang dilakukan oleh kelompok tertentu, sehingga ketentuannya tidak bersifat umum, melainkan terbatas pada suku atau kelompok yang secara nyata melanggar perjanjian. Oleh karena itu, ayat tersebut tidak dapat dipahami sebagai penghapusan terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang menekankan perdamaian dan hidup berdampingan secara universal. Penafsirannya juga harus dibaca secara utuh dengan ayat setelahnya, yaitu QS. at-Taubah/9:6, yang secara tegas memerintahkan pemberian perlindungan kepada non-Muslim yang meminta keamanan, sehingga menunjukkan bahwa prinsip dasar Islam tetap mengedepankan keadilan dan perlindungan kemanusiaan.¹¹⁴

¹¹²Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1982, hal.5–7.

¹¹³Wahbah al-Zuhaylî, *al-Tafsir al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syarî'ah wa al-Manhaj*, Jil. IV, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1998, hal.45–47.

¹¹⁴M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, vol. 5, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal.519–522.

Menurut Muhammad Abu Zahrah,¹¹⁵ membaca Surat at-Taubah/9:5 tanpa ayat 6 adalah tindakan manipulatif dan tidak memenuhi prinsip kejujuran ilmiah. Bahkan, dalam pandangan ulama kontemporer, penggunaan ayat ini sebagai legitimasi perang ofensif adalah bentuk penyimpangan makna. Dalam AWK, fenomena ini disebut sebagai teknik de-kontekstualisasi, yaitu melepas teks dari sejarah dan tujuan komunikatifnya untuk agenda ideologis tertentu. Dengan kata lain, radikalisme bukan lahir dari teks, tetapi dari “cara membaca” teks.¹¹⁶

Pedoman perang dalam Islam bukanlah ekspresi barbarisme, tetapi peraturan etik yang jauh lebih maju daripada hukum perang bangsa-bangsa kuno. Nabi Muhammad saw berulang kali melarang:

Dalam hadis riwayat *Abû Dâwud* dijelaskan bahwa dalam konteks peperangan terdapat larangan keras melakukan tindakan destruktif dan tidak berperikemanusiaan, seperti membunuh perempuan, anak-anak, orang lanjut usia, serta tokoh agama. Selain itu, dilarang pula melakukan perusakan terhadap lingkungan dan sarana kehidupan masyarakat, termasuk membakar rumah, merusak tanaman, dan menghancurkan fasilitas umum. Larangan-larangan ini menegaskan bahwa Islam membatasi kekerasan dan menekankan prinsip kemanusiaan serta perlindungan terhadap pihak yang tidak terlibat langsung dalam konflik.¹¹⁷ Etika ini menunjukkan bahwa perang adalah pengecualian, bukan norma. Karen Armstrong¹¹⁸ menegaskan bahwa jihad dalam konteks perang Nabi adalah “*tindakan bertahan hidup dari komunitas kecil yang terancam pemusnahan.*”

Dengan demikian, klaim kelompok ekstrem bahwa jihad adalah kewajiban agresif yang tidak mengenal batas, bertolak belakang dengan ajaran Nabi.

Para mufassir kontemporer memahami ayat-ayat jihad dengan menggunakan pendekatan *maqâshid as-syarî'ah*, yakni menempatkan jihad dalam kerangka tujuan utama syariat Islam. Dalam perspektif ini, jihad tidak dimaknai semata sebagai konflik fisik, melainkan sebagai upaya menjaga keberlangsungan hidup manusia, melindungi kebebasan beragama, memelihara akal dari kerusakan, menjaga harta dari perampasan, serta melindungi kehormatan dan martabat manusia. Pendekatan ini menegaskan

¹¹⁵Muhammad Abu Zarah, *Ushul Al-Fiqh*, Kairo: Dar al-fikr al a'Raby, 1958, hal.201.

¹¹⁶Norman Fairclough, *Discourse and Social Change...*, hal.227.

¹¹⁷Abû Dâwud Sulaimân ibn al-Asy'ats al-Sijistânî, *Sunan Abû Dâwud*, Juz III, Beirut: Dâr al-Fikr, t.t., hal.112–113.

¹¹⁸Karen Armstrong, *A History Of God: 4000 Year Quest Of Judaism, Cristiany and Islam Atau Sejarah Tuhan: Kisah Pencarian Tuhan Oleh Orang-Orang Yahudi, Kristen Dan Islam Selama 4000 Tahun*, Terj. Zaimul AM, Bandung: Mizan, 2007, hal.199.

bahwa jihad bertujuan menghadirkan kemaslahatan dan mencegah kerusakan dalam kehidupan sosial secara menyeluruh.¹¹⁹

Dalam kerangka ini, jihad tidak boleh menghilangkan jiwa, tidak boleh merusak akal dan masyarakat, tidak boleh membawa fitnah atau kerusakan, tidak boleh bertentangan dengan prinsip keadilan ilahi. Pendekatan ini digunakan oleh Jasser Auda¹²⁰ untuk menjelaskan bahwa jihad harus dibaca dalam kerangka sistem nilai, bukan melalui potongan ayat.

Dengan demikian, jihad bukan proyek kekerasan, tetapi proyek kemanusiaan.

Melalui kerangka Analisis Wacana Kritis Norman Fairclough, ayat-ayat jihad dapat dipahami sebagai konstruksi wacana yang bekerja pada tiga level. Pada level teks, kelompok radikal cenderung menggunakan pilihan kata seperti “*perang*”, “*wajib*”, “*musuh*”, “*kafir*”, dan “*khilafah*” untuk membangun gambaran konflik yang bersifat permanen dan konfrontatif. Pada level praktik wacana, ayat-ayat tersebut direproduksi dan disebarluaskan melalui berbagai media, seperti ceramah, pamflet, serta platform digital seperti Telegram dan YouTube, sehingga maknanya terus diperkuat dan dinormalisasi. Sementara itu, pada level praktik sosial, penafsiran radikal ini tidak terlepas dari kondisi sosial yang melingkupinya, seperti frustrasi sosial, polarisasi politik, krisis identitas, dan konflik global. Oleh karena itu, makna jihad dalam wacana radikalisme dapat dipahami sebagai produk konstruksi diskursif, bukan representasi makna autentik Al-Qur’an.¹²¹

Dalam banyak wacana radikal, jihad digambarkan sebagai aktivitas perang permanen yang harus dilaksanakan oleh seluruh Muslim terhadap pihak yang dianggap “*kafir*”. Cara pandang seperti ini tidak hanya menyimpang dari tradisi tafsir klasik, tetapi juga mengabaikan fakta sejarah yang justru menunjukkan bahwa peperangan pada masa Nabi sangat terbatas, bersifat defensif, dan tidak pernah diarahkan untuk memaksakan agama. Fakta sejarah menunjukkan:

Sepanjang masa kenabian, keterlibatan Nabi dalam peperangan jumlahnya relatif terbatas. Tercatat sekitar dua puluh tujuh ekspedisi militer besar, dan sebagian di antaranya tidak sampai terjadi pertempuran fisik. Bahkan jika dilihat dari keseluruhan periode kenabian yang berlangsung selama dua puluh tiga tahun, masa terjadinya konflik bersenjata secara aktif hanya mencakup waktu yang sangat singkat, yakni kurang lebih delapan bulan saja. Fakta ini menunjukkan bahwa peperangan bukanlah corak utama

¹¹⁹Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, London: The International Institute of Islamic Thought, 2008, hal.23–25.

¹²⁰Jasser Auda, *Maqashid al-Syari’ah: A Beginners Guide*, The International Institute of Islamic Thought, 2008, hal.104.

¹²¹Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis...*, hal.44.

dakwah Islam pada masa Nabi.¹²²

Perang tidak pernah diprakarsai oleh Nabi; hampir semuanya merupakan respons terhadap agresi.

Narasi radikal yang menggambarkan Islam sebagai agama perang permanen adalah konstruksi modern yang dipengaruhi dinamika politik global, konflik Timur Tengah, dan ideologi perlawanan pascakolonial. Karen Armstrong menjelaskan bahwa banyak wacana jihad modern muncul dari trauma sejarah, bukan dari doktrin agama. Dengan demikian, jihad dalam Al-Qur'an tidak dapat dipahami melalui pengalaman politik kontemporer semata, tetapi harus dikembalikan ke dinamika wahyu dan budaya Arab abad ke-7.¹²³

5. Memperdalam Pemahaman Jihad: Melacak Perkembangan Makna, Kontekstualisasi, dan Penafsirannya dari Masa ke Masa

Salah satu persoalan metodologis utama dalam memahami konsep jihad terletak pada upaya menyeimbangkan pesan universal Al-Qur'an dengan konteks historis turunnya ayat. Kelompok radikal kerap mengabaikan kaidah-kaidah dasar ushul fikih yang berfungsi membatasi dan mengarahkan pemaknaan teks, sehingga ayat-ayat jihad dipahami secara kaku dan ahistoris. Padahal, dalam tradisi keilmuan Islam, pemaknaan hukum sangat bergantung pada syarat-syarat tertentu, penjelasan Sunnah terhadap ayat-ayat yang bersifat umum, serta keterkaitan hukum dengan sebab atau tujuan yang melatarbelakanginya. Pengabaian prinsip-prinsip ini berakibat pada lahirnya penafsiran jihad yang reduktif dan cenderung konfrontatif.¹²⁴

Padahal, ulama sepakat bahwa ayat-ayat perang memiliki 'illat yang jelas: adanya agresi nyata dan pengkhianatan politik. Al-Thabari menegaskan bahwa jihad militer tidak bersifat absolut; ia terikat konteks politik Madinah ketika kaum Muslim menghadapi ancaman eksistensial.

Dalam pendekatan hermeneutika, pemaknaan ayat Al-Qur'an tidak dipahami secara tekstual semata, melainkan lahir dari dialog dinamis antara teks ayat itu sendiri, konteks sosial-historis saat ayat diturunkan, serta tujuan-tujuan umum syariat (*maqâshid as-syarî'ah*). Ketiga unsur ini saling berinteraksi untuk menghasilkan pemahaman yang utuh, kontekstual, dan relevan dengan realitas kehidupan.

George Hourani dan Fazlur Rahman¹²⁵ menyebut metode ini sebagai "double movement" bergerak dari konteks sejarah menuju prinsip

¹²² Wahbah al-Zuhaylî, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Sharî'ah wa al-Manhaj*, Juz 10, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1991, hal.15–18.

¹²³ Karen Armstrong, *A History Of God...*, hal.210.

¹²⁴ Muhammad Abu Zarah, *Ushul Al-Fiqh...*, hal.217.

¹²⁵ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity...*, hal.221.

moral universal, kemudian kembali menerapkannya pada konteks modern. Dengan kerangka ini, jihad dapat dipahami sebagai prinsip moral yang luas, bukan sebagai ajaran kekerasan.

Dalam khazanah tafsir klasik, para ulama tidak pernah memaknai jihad sebagai perang agresif atau upaya penaklukan agama secara mutlak. *Al-Thabari* memahami jihad sebagai bentuk kesungguhan maksimal dalam menegakkan agama, sementara konteks peperangan ditempatkan secara spesifik dalam situasi politik dan sosial Madinah. *Al-Qurthubi* secara tegas menolak anggapan bahwa ayat-ayat perang menghapus ayat-ayat perdamaian, karena masing-masing ayat memiliki konteks dan kondisi penerapan yang berbeda. Pandangan ini diperkuat oleh *Ibn Katsir* yang menegaskan bahwa jihad bersifat defensif, yakni sebagai respons terhadap agresi, serta menolak generalisasi Surat at-Taubah/9:5 kepada seluruh non-Muslim. Sementara itu, Ibn Taymiyyah menekankan bahwa jihad disyariatkan untuk menjaga kemaslahatan dan menolak kezaliman, bukan untuk melakukan kekerasan tanpa dasar yang sah, sehingga pelaksanaannya harus terikat pada prinsip keadilan dan tujuan syariat sering disalahgunakan kelompok radikal¹²⁶ meski Ibnu Taymiyyah pernah berkata:

*Tujuan perang dalam Islam adalah menolak agresi, bukan karena kekafiran.*¹²⁷

Interpretasi radikal yang melepas Ibnu Taymiyyah dari konteks historisnya adalah kekeliruan metodologis yang fatal.

Pada era modern, ulama dan pemikir Muslim memahami jihad tidak lagi secara sempit sebagai konflik fisik, melainkan dalam kerangka yang lebih luas dan kontekstual. Penafsiran jihad dikaitkan dengan realitas negara bangsa modern, prinsip-prinsip hukum internasional, tujuan-tujuan utama syariat Islam (*maqâshid as-syari'ah*), serta kondisi masyarakat yang plural dan majemuk, sehingga jihad dipahami sebagai upaya etis dan konstruktif dalam menjaga kemaslahatan dan perdamaian sosial.¹²⁸

Sejumlah pemikir Muslim kontemporer menafsirkan jihad secara moderat dan kontekstual. Yusuf al-Qardhawi menegaskan bahwa konsep jihad ofensif tidak lagi relevan dalam konteks negara modern karena bertentangan dengan prinsip keadilan dan tatanan hukum internasional. Wahbah al-Zuhayli melalui karyanya *Âtsâr al-Ḥarb fî al-Fiqh al-Islâmî* menjelaskan bahwa peperangan dalam Islam dibatasi oleh etika kemanusiaan yang ketat, sehingga tidak dapat dijadikan legitimasi bagi kekerasan tanpa batas. Sementara itu, Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha memaknai jihad

¹²⁶ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity...*, hal.226.

¹²⁷ Ibn Taymiyyah, *Majmû' al-Fatâwâ...*, hal.355.

¹²⁸ Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan*, Bandung: Mizan, 2015, hal.112–118.

sebagai perjuangan moral dan sosial yang berorientasi pada pembaruan dan perbaikan masyarakat Muslim. Pendekatan serupa juga dikembangkan oleh Abdullah Saeed yang menekankan pembacaan jihad secara kontekstual-historis, yakni sebagai respons terhadap kondisi sosial tertentu, bukan sebagai perintah universal untuk melakukan peperangan.¹²⁹

Dalam keseluruhan wacana kontemporer, titik temunya adalah: jihad adalah konsep moral yang tidak dapat direduksi menjadi kekerasan.

Radikalisme dapat dipahami sebagai hasil dari konstruksi wacana yang dibentuk melalui praktik kebahasaan tertentu, sebagaimana dapat dianalisis dengan kerangka Analisis Wacana Kritis Norman Fairclough. Pada level teks, ideologi radikal dimanifestasikan melalui pemilihan diksi yang bersifat konfrontatif dan ideologis, seperti penggunaan istilah “*perang total*”, “*musuh Islam*”, “*kafir harbi*”, “*kewajiban syar’i*”, dan “*penegakan khilafah*”. Pilihan kosakata tersebut tidak hanya berfungsi sebagai alat komunikasi, tetapi juga sebagai sarana pembingkai makna yang menyederhanakan realitas sosial ke dalam oposisi biner antara “*kita*” dan “*mereka*”, sekaligus melegitimasi tindakan kekerasan dan sikap eksklusif atas nama agama.¹³⁰

Pada tingkat teks, penafsiran radikal ditandai oleh penggunaan diksi-diksi konfrontatif seperti “*perang total*”, “*musuh Islam*”, “*kafir harbi*”, “*kewajiban syar’i*”, dan “*penegakan khilafah*”. Pilihan bahasa tersebut membentuk cara pandang dunia yang bersifat dikotomis antara “*kami*” dan “*mereka*”, sehingga realitas sosial dipersempit ke dalam oposisi biner yang pada akhirnya menormalisasi kekerasan sebagai sesuatu yang sah dan ideologis.¹³¹

Pada tingkat praktik wacana, teks-teks radikal diproduksi dan disebarluaskan melalui berbagai media, seperti ceramah keagamaan, artikel digital dalam format PDF, video di platform YouTube, serta pesan dan propaganda melalui Telegram. Pola distribusi berbasis media digital ini berperan penting dalam mempercepat penyebaran dan internalisasi ideologi radikal di kalangan audiens, terutama melalui proses pengulangan dan konsumsi wacana yang masif.¹³²

Sementara itu, pada tingkat praktik sosial, proses radikalisasi tidak semata-mata bersumber dari teks keagamaan, melainkan berakar pada kondisi sosial yang lebih luas, seperti frustrasi akibat ketimpangan sosial, ketidakadilan politik, trauma geopolitik yang berkepanjangan, serta

¹²⁹Abdullah Saeed, *Reading the Qur’an in the Twenty-First Century: A Contextualist Approach*, London: Routledge, 2016, hal.145–148.

¹³⁰Norman Fairclough, *Discourse and Social Change...*, hal.230.

¹³¹Norman Fairclough, *Discourse and Social Change...*, hal.234.

¹³²Olivier Roy, *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*, New York: Columbia University Press, 2004, hal.38–41.

penemuan identitas kolektif di tengah krisis makna. Faktor-faktor inilah yang menyediakan lahan subur bagi berkembangnya penafsiran keagamaan yang ekstrem dan konfrontatif.¹³³

Dengan demikian, radikalisme adalah hasil produksi wacana, bukan ajaran Islam.

C. Sejarah Penafsiran Ayat Jihad oleh Ulama Klasik dan Kontemporer

Pembahasan tentang jihad dalam tradisi Islam tidak dapat dilepaskan dari perkembangan penafsiran ulama sepanjang sejarah. Jihad bukan sekadar konsep normatif dalam Al-Qur'an, tetapi juga pengalaman historis, politik, dan sosial umat Islam dari masa Nabi hingga era modern. Oleh karena itu, sejarah penafsiran jihad merupakan perjalanan panjang yang menggambarkan interaksi antara teks suci, realitas sosial, dan dinamika politik setiap zaman. Para mufassir klasik dan kontemporer menafsirkan ayat jihad dengan cara yang beragam, sesuai dengan konteks sosial-politik, metodologi tafsir, dan orientasi teologis masing-masing.¹³⁴

Secara umum, perkembangan penafsiran jihad dalam Islam dapat dipahami melalui beberapa tahapan historis yang saling berkaitan. Penafsiran pada masa Nabi dan para sahabat bersifat langsung dan kontekstual sesuai dengan realitas dakwah awal Islam. Periode berikutnya ditandai oleh lahirnya tafsir klasik yang berkembang seiring kodifikasi ilmu-ilmu keislaman. Selanjutnya, pada masa pertengahan, penafsiran jihad banyak dipengaruhi oleh dinamika pemikiran politik Islam dan kepentingan kekuasaan. Memasuki era modern dan kontemporer, penafsiran jihad mengalami pergeseran dengan munculnya pendekatan kritis, historis, dan kontekstual yang merespons tantangan zaman modern.¹³⁵

Setiap fase memiliki karakteristik metodologis dan penekanan makna jihad yang berbeda. Membaca sejarah ini penting karena kelompok radikal modern sering mengklaim bahwa tafsir mereka identik dengan "*ajaran ulama salaf*", padahal sejarah pemikiran Islam menunjukkan keragaman yang sangat luas.

¹³³Teun A. van Dijk, *Discourse and Power*, New York: Palgrave Macmillan, 2008, hal. 67–70.

¹³⁴Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, London: Routledge, 2006, hal.52–55.

¹³⁵Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Muhammad, Bandung: Pustaka, 1985, hal.35–40.

1. Fase Kenabian dan Sahabat: Jihad sebagai Perjuangan Moral dan Pembelaan Komunitas

Pada masa Nabi saw, jihad tidak dipahami sebagai perang ideologis global, melainkan sebagai perjuangan spiritual menghadapi penindasan, kesungguhan dalam dakwah, pembelaan diri terhadap agresi militer, usaha membangun masyarakat adil.

Pemahaman jihad pada masa sahabat besar menunjukkan bahwa konsep ini bersifat kontekstual dan tidak tunggal. Ibn ‘Abbas memaknai jihad sebagai kesungguhan dalam menaati Allah melalui ketaatan dan pengabdian spiritual, bukan semata-mata peperangan. Ali bin Abi Thalib memandang jihad sebagai puncak ajaran agama yang mencakup dakwah, pembinaan moral, dan perbaikan diri. Sementara itu, Umar bin Khattab menempatkan jihad bersenjata sebagai pilihan terakhir yang hanya digunakan untuk menjaga keamanan dan kemaslahatan umat. Pada fase awal Islam, tidak ditemukan upaya sistematis untuk membangun doktrin jihad ofensif, karena peperangan yang terjadi pada masa Nabi Muhammad saw. bersifat defensif. Perang Badar berlangsung setelah kaum Muslimin mengalami perampasan harta oleh Quraisy, Perang Uhud dipicu oleh serangan langsung Quraisy ke Madinah, dan Perang Khandaq terjadi akibat pengepungan koalisi suku-suku Arab terhadap kaum Muslimin di Madinah.¹³⁶

Oleh karena itu, jihad pada masa Nabi adalah perjuangan mempertahankan eksistensi umat, bukan proyek ekspansi ideologis. Kelompok radikal modern yang mengklaim jihad sebagai kewajiban agresif jelas mengabaikan konsensus sahabat bahwa perang adalah upaya terakhir.

2. Fase Tafsir Klasik (Abad 2–8 H): Dominasi Tafsir Linguistik-Historis

Pada fase klasik perkembangan tafsir, mulai lahir karya-karya monumental yang menjadi rujukan utama dalam penafsiran Al-Qur’an. Di antaranya adalah *Jâmi‘ al-Bayân* karya al-Thabari (w. 310 H) yang menekankan pendekatan riwayat, *Ta‘wilât Ahl al-Sunnah* karya al-Mâtûridî (w. 333 H) yang menggabungkan rasionalitas dan teologi Sunni, serta *Ma‘âlim al-Tanzîl* karya al-Baghâwî (w. 516 H) yang bersifat ringkas namun otoritatif. Selain itu, *al-Jâmi‘ li Ahkâm al-Qur’an* karya al-Qurthubî (w. 671 H) menonjol dalam kajian hukum ayat-ayat Al-Qur’an, sementara *Tafsîr al-Qur’an al-‘Adzîm* karya Ibn Katsîr (w. 774 H) dikenal luas karena sintesis antara tafsir bil-ma’tsur dan pendekatan historis. Keseluruhan karya pada fase ini memiliki peran penting dalam membentuk fondasi penafsiran jihad

¹³⁶Ibn Hisyâm, *Al-Sîrah al-Nabawiyah*, juz II, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2009, hal.12–45.

yang kemudian memengaruhi konstruksi fikih dalam empat mazhab Sunni.¹³⁷

a. *Al-Thabarî* (w. 310 H)

Al-Thabarî (w. 310 H) menempati posisi sentral dalam tradisi tafsir karena menjadi mufassir awal yang secara sistematis menghimpun riwayat sahabat dan *tâbi'in*. Dalam penafsirannya terhadap ayat-ayat jihad, ia menegaskan bahwa jihad pada dasarnya merupakan kesungguhan total dalam menegakkan ajaran Islam, sementara perang dipahami sebagai salah satu bentuk jihad yang bersifat khusus dan hanya diberlakukan dalam kondisi tertentu. Oleh karena itu, pemahaman terhadap sebab-sebab turunnya ayat (*asbâbun an-nuzûl*) menjadi kunci utama dalam menentukan makna dan implikasi hukumnya. Hal ini tampak dalam penafsiran *al-Thabarî* terhadap Surat al-Baqarah/2:190, di mana ia menjelaskan bahwa perintah berperang ditujukan kepada kaum Muslim dalam konteks menghadapi pihak yang terlebih dahulu melakukan agresi, sehingga penafsiran yang bersifat ofensif dan terlepas dari konteks turunnya ayat tidak dapat dibenarkan.¹³⁸

b. al-Qurthubi (w. 671 H)

Al-Qurthubi menegaskan bahwa ayat pedang tidak menghapus seluruh ayat damai. Ia menyebut:

Tidak benar bahwa ayat pedang menasakh lebih dari 100 ayat damai. Banyak ayat damai yang berlaku secara universal dalam hubungan antar-manusia.

al-Qurthubî (w. 671 H) menegaskan bahwa tidak benar anggapan yang menyatakan ayat pedang telah menasakh lebih dari seratus ayat yang bernuansa damai. Menurutnya, banyak ayat tentang perdamaian tetap berlaku secara universal dalam relasi antar-manusia dan tidak dapat dihapus begitu saja oleh satu ayat perang. Pandangan ini menjadi sangat penting karena secara langsung membantah narasi kelompok radikal yang kerap mempromosikan konsep *nasakh* secara ekstrem untuk melegitimasi kekerasan.¹³⁹

Posisi ini sangat penting karena membantah propaganda radikal yang sering menggunakan doktrin "*nasakh ekstrem*".

c. *Ibnu Katsîr* (w. 774 H)

Ibnu Katsîr sering diklaim oleh kelompok Salafi-Jihadi sebagai

¹³⁷Herbert Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*, Richmond: Curzon Press, 2000, hal.63–70.

¹³⁸*Al-Thabarî, Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl al-Qur'an*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999, hal.135–140. juz 3

¹³⁹Abû 'Abd Allâh Muḥammad ibn Aḥmad al-Qurthubî, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an*, Juz 8, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.),hal.334.

pembenaran perang agresif, *Ibnu Katsîr* (w. 774 H) juga sering dijadikan rujukan oleh kelompok Salafi-Jihadi untuk membenarkan perang agresif, padahal pembacaan menyeluruh terhadap tafsirnya justru menunjukkan sikap yang lebih kontekstual dan moderat. Ia menekankan bahwa jihad pada dasarnya bersifat defensif, sementara perang ofensif hanya dibenarkan dalam kondisi adanya ancaman politik yang serius. Selain itu, seluruh perintah perang yang terjadi pada masa Nabi harus dipahami dalam konteks sejarah tertentu. Dalam penafsiran Surat at-Taubah/9:5, *Ibnu Katsîr* secara tegas menyatakan bahwa ayat tersebut ditujukan khusus kepada kaum musyrik Arab yang melanggar perjanjian, bukan kepada seluruh non-Muslim. Oleh karena itu, praktik kelompok radikal masa kini yang mengutip *Ibnu Katsîr* secara selektif dengan mengabaikan dimensi historis dan fikih merupakan bentuk penyimpangan terhadap kerangka berpikir aslinya.¹⁴⁰

3. Fase Pemikiran Politik Islam Abad Pertengahan: Jihad sebagai Perlawanan Politik Kolektif

Pada abad pertengahan, konsep jihad berkembang seiring dengan munculnya struktur negara besar seperti Bani Umayyah, Abbasiyah, dan kemudian Usmani. Para pemikir politik seperti:¹⁴¹

a. al-Mâwardî (w. 450 H)

Dalam *al-Ahkâm al-Sulthâniyyah*, al-Mâwardî memetakan jihad sebagai kewajiban negara, aktivitas diplomatik sekaligus militer, alat mempertahankan keamanan komunal. Ia tidak pernah menyebut jihad sebagai perang tanpa batas.

b. Ibn Taymiyyah (w. 728 H)

Tokoh yang paling sering “dipakai” kelompok radikal modern ini sebenarnya memiliki pandangan yang sangat kontekstual “*Sesungguhnya perang dalam Islam bukan karena kekafiran mereka, tetapi karena agresi mereka.*”¹⁴² Ia menekankan pentingnya keadilan, larangan memulai agresi, perang hanya dilakukan terhadap pihak yang melanggar perjanjian. Pandangan Ibn Taymiyyah sering disalahpahami. Ia hidup pada masa invasi Mongol sehingga gagasan jihadnya bersifat defensif total, bukan ideologi agresif.

¹⁴⁰Ismâ‘îl ibn ‘Umar ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur‘an al-‘Adzîm*, Juz 4, Beirut: Dâr al-Fikr, 1999, hal.367.

¹⁴¹Rudolph Peters, *Jihad in Classical and Modern Islam*, Princeton: Markus Wiener Publishers, 2005, hal.1–7.

¹⁴²Ibn Taymiyyah, *Majmû‘ al-Fatâwâ...*, hal.365.

c. Ibn al-Qayyim (w. 751 H)

Dalam *Zâd al-Ma'âd*, Ibnu al-Qayyim menjelaskan bahwa jihad yang dipraktikkan Nabi mencakup beberapa dimensi. Jihad tidak hanya dipahami sebagai perlawanan fisik, tetapi juga mencakup perjuangan melawan dorongan negatif dalam diri, upaya menentang godaan setan, perlawanan terhadap kezaliman dan ketidakadilan, serta pembelaan diri dari agresi yang mengancam keselamatan umat. Pemaknaan ini menunjukkan bahwa konsep jihad bersifat komprehensif dan bertahap sesuai dengan konteks dan tujuan syariat.¹⁴³

Ia tidak memaknai jihad sebagai penaklukan global.

4. Evolusi Makna Jihad: Dari Pembaruan dan Perlawanan Kolonial hingga Tantangan Kontemporer

Memasuki abad ke-19, dunia Islam menghadapi gelombang kolonialisme Barat yang mengubah struktur sosial, politik, dan epistemologi umat Islam secara drastis. Pada masa ini, penafsiran jihad mengalami transformasi penting. Jihad tidak lagi dibaca terutama dalam konteks perang klasik antarkerajaan, tetapi sebagai simbol perlawanan politik, rekonstruksi moral, dan kebangkitan umat.

Tokoh-tokoh besar seperti Muhammad Abduh, Rasyid Ridha, Jamaluddin al-Afghani, dan Muhammad Iqbal membangun tafsir jihad yang bersifat revitalis. Mereka memadukan tafsir filologis tradisional dengan kritik sosial modern. Meskipun berbeda metodologi, semuanya sepakat bahwa jihad bukanlah perang tanpa batas, melainkan perjuangan intelektual dan sosial untuk membebaskan umat dari keterbelakangan.¹⁴⁴

a. Muhammad Abduh

Dalam *Tafsîr al-Manâr* yang disusun bersama Rasyid Ridha, Abduh mengartikulasikan jihad sebagai perjuangan moral, pembelaan diri, resistensi terhadap tirani kolonial. Ia menentang penafsiran literal terhadap ayat perang dan menegaskan bahwa kekerasan dalam Islam hanya bersifat fungsional—untuk menghentikan agresi. Dalam menafsirkan Surat al-Baqarah/2:190, Abduh menyatakan bahwa perang dalam Islam “*tidak memiliki tujuan ekspansi*, tetapi mempertahankan kemuliaan umat dan hak hidup.” Pendekatan rasional Abduh inilah yang menjadi basis bagi pemikiran Islam modernis.¹⁴⁵

¹⁴³Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *Zâd al-Ma'âd fî Hadyi Khair al-'Ibâd*, juz III, Beirut: Mu'assasah al-Risâlah, 1994, hal.9–11.

¹⁴⁴Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, hal.130–135.

¹⁴⁵Muhammad 'Abduh dan Muhammad Rasyid Ridhâ, *Tafsîr al-Manâr*, juz 2, Kairo: Dâr al-Manâr, 1367 H, hal.203–204.

b. Rasyid Ridha

Ridha memperluas tafsir Abduh dengan memberikan dimensi politik yang lebih eksplisit. Dalam komentarnya pada Surat at-Taubah/9:5 dan Surat at-Taubah/9:29,

Ia menegaskan bahwa hubungan antarnegara harus dibangun di atas penghormatan terhadap perjanjian internasional, penguatan jalur diplomasi, penerapan prinsip non-agresi, serta keberadaan sistem hukum yang mengatur relasi antarbangsa secara adil dan tertib. Pandangan ini menunjukkan bahwa interaksi internasional dalam Islam tidak didasarkan pada konflik semata, melainkan pada komitmen hukum dan etika politik global sebagaimana dirumuskan oleh *Muhammad Ibnu al-Hasan al-Syaybânî* (w. 189 H).¹⁴⁶

Ridha menolak klaim bahwa ayat pedang menghapus seluruh ayat damai. Menurutnya, penyalahgunaan ayat perang terjadi ketika pembaca mengabaikan konteks sejarah dan tujuan syariat. Ia juga mengkritik kaum literalistik yang memahami jihad hanya sebagai kekuatan angkat senjata.¹⁴⁷

c. Jamaluddin al-Afghani

Afghani menafsirkan jihad sebagai upaya membangkitkan kesadaran politik umat Islam dalam menghadapi kolonialisme. Baginya, jihad bukan semata tindakan militer, tetapi agitasi moral dan politik melawan dominasi Barat.

Afghani memberi dimensi baru pada jihad:

Jihad adalah perjuangan menolak dominasi asing dan memulihkan martabat umat.

Tetapi ia tidak pernah menyerukan kekerasan indiscriminatif; jihad harus diarahkan untuk keadilan dan kemerdekaan politik.¹⁴⁸

d. Muhammad Iqbal

Iqbal menafsirkan jihad secara filosofis sebagai energi kreatif untuk membangun peradaban Islam. Jihad baginya adalah proses rekonstruksi diri, bukan pemusnahan pihak lain. Ia menolak tafsir agresif dan menyebut jihad sebagai “*dinamisme moral umat*”.¹⁴⁹

Era kontemporer adalah fase paling dinamis dalam wacana

¹⁴⁶Muhammad Ibnu al-Hasan al-Syaybânî, *al-Siyar al-Kabîr*, ed. Shalâh al-Dîn al-Munajjid, Beirut: Dâr al-Ma‘rifah, t.t., hal.3–5.

¹⁴⁷Muhammad ‘Abduh dan Muhammad Rasyid Ridhâ, *Tafsîr al-Manâr...*, hal.208.

¹⁴⁸Nikki R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamâl ad-Dîn “al-Afghânî”*, Berkeley: University of California Press, 1968, hal.67-68.

¹⁴⁹Muhammad Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore: Sang-e-Meel Publications, 2004, hal.134-137.

jihad. Globalisasi, media digital, politik identitas, dan konflik internasional membuat konsep jihad mengalami tarik-menarik antara ulama moderat dan kelompok ekstrem. Dua aliran besar muncul¹⁵⁰ aliran moderat dan aliran radikal-militan. Keduanya mengklaim legitimasi Qur'an, tetapi menggunakan metodologi yang berbeda.

Beberapa ciri pemikiran moderat dalam tafsir Al-Qur'an melibatkan pemahaman konteks, toleransi, penekanan pada nilai-nilai kemanusiaan, dan penafsiran yang tidak memaksakan pandangan tertentu. Berikut adalah beberapa alternatif pemikiran moderat dalam tafsir Al-Qur'an:

a. Konteks Sejarah dan Budaya

Pemikiran moderat cenderung mempertimbangkan konteks sejarah dan budaya saat menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an. Ini membantu untuk memahami maksud asli ayat-ayat dan menghindari penafsiran yang keliru karena kurang memahami latar belakangnya.

b. Keterbukaan terhadap Pluralisme:

Tafsir moderat mengakui keberagaman masyarakat dan mempromosikan toleransi antar kelompok. Ini mencakup penghormatan terhadap perbedaan keyakinan dan pandangan, serta pengakuan hak asasi manusia untuk semua. 3. Akuntabilitas Pemimpin dan Otoritas Agama: Pemikiran moderat menciptakan ruang untuk kritisisme terhadap pemimpin agama dan otoritas keagamaan. Ini mencegah penyalahgunaan agama untuk kepentingan politik atau pribadi.

c. Pentingnya Keadilan dan Keseimbangan: Pemikiran moderat menekankan pentingnya keadilan dan keseimbangan dalam pelaksanaan hukum dan norma-norma Islam. Ini termasuk perlakuan adil terhadap semua individu tanpa memandang latar belakang atau keyakinan mereka.

d. Mendorong Pendidikan dan Pengetahuan: Pemikiran moderat mendorong umat Islam untuk mencari pengetahuan secara aktif dan terus belajar.¹⁵¹

5. Tafsir Kontemporer tentang Jihad: Dari Etika Universal hingga Distorsi Makna

Ulama moderat kontemporer seperti Yusuf al-Qaradawi, Wahbah al-Zuhayli, Abdullah Saeed, Tariq Ramadan, dan Fazlur Rahman memandang jihad sebagai bagian dari sistem nilai Islam yang berorientasi pada *maqâshid as-syari'ah*.¹⁵²

¹⁵⁰Olivier Roy, *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*, New York: Columbia University Press, 2004, hal.47-71.

¹⁵¹ Ebrahim Moosa, *Ghazali and the Poetics of Imagination*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2005, hal.18-20.

¹⁵² Tariq Ramadan, *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*, Oxford: Oxford University Press, 2009, hal.87-92.

a. Yusuf al-Qaradawi

Yûsuf *al-Qardhaâwî* mengemukakan klasifikasi jihad yang bersifat menyeluruh dan komprehensif. Jihad tidak semata-mata dipahami sebagai perang, melainkan mencakup jihad damai (*jihâd al-silm*) yang diwujudkan melalui dakwah, dialog argumentatif, dan pendidikan. Selain itu, jihad juga bermakna perjuangan moral (*jihâd al-nafs*), yakni upaya melawan hawa nafsu, kebodohan, dan berbagai bentuk kezaliman. Dalam dimensi sosial, jihad diwujudkan melalui pengorbanan harta (*jihâd bil-mâl*) sebagai bentuk solidaritas dan pemberdayaan ekonomi umat. Adapun jihad dalam bentuk perang bersenjata (*al-difâ' al-musallah*) hanya dibenarkan dalam situasi defensif ketika umat Islam diserang, serta harus dijalankan dengan mematuhi etika dan prinsip kemanusiaan. *Al-Qardhaâwî* menegaskan bahwa perang ofensif bertentangan dengan prinsip rahmat dan keadilan universal dalam Islam, sekaligus secara tegas menolak konsep “*jihad global*” yang dipropagandakan oleh kelompok-kelompok ekstrem.¹⁵³

b. Wahbah al-Zuhayli

Dalam karya *Atsâr al-Harb*, *Wahbah al-Zuhaylî* menegaskan bahwa perang hanya dibenarkan untuk menghilangkan agresi, etika perang Islam sejalan dengan hukum internasional modern, tidak ada legitimasi perang agama terhadap non-Muslim damai. Penekanannya pada etika kemanusiaan membuat tafsir jihad versi al-Zuhayli menjadi salah satu rujukan internasional.¹⁵⁴

c. Fazlur Rahman

Rahman menempatkan jihad sebagai produk sejarah moral Al-Qur'an. Menurutnya ayat jihad harus dibaca dengan pendekatan double movement, Nilai dasarnya adalah keadilan sosial dan penegakan hak asasi manusia, Perang hanyalah pengecualian, bukan norma. Rahman menyebut jihad sebagai “perjuangan etis, bukan militeristik”.

d. Abdullah Saeed

Dalam *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century*, Saeed mengembangkan pendekatan historis-kontekstual. Ia menempatkan jihad sebagai konsep moral yang harus diaplikasikan sesuai kondisi masyarakat modern yang pluralistik.¹⁵⁵

Berbeda dari ulama moderat, kelompok radikal seperti Al-Qaeda, ISIS, dan sebagian jaringan Salafi-Jihadi membaca jihad secara literal,

¹⁵³Asma Afsaruddin, *Jihad: What Everyone Needs to Know*, Oxford: Oxford University Press, 2022, hal. 221.

¹⁵⁴James Cockayne, *Islam and International Humanitarian Law: From a Clash to a Conversation between Civilizations*, International Review of the Red Cross, 2002, hal.199.

¹⁵⁵Fazlur Rahman, *Islam and Modernity...*, hal.221.

ahistoris, dan de-kontekstual. Mereka memperlakukan setiap ayat perang sebagai perintah abadi, tanpa syarat konteks, tanpa etika perang, tanpa otoritas negara. Karakteristik metodologis tafsir radikal adalah mereka tidak menggunakan *asbâbun an-nuzûl*.

Penafsiran radikal terhadap ayat-ayat jihad umumnya dilakukan dengan melepaskan Surat at-Taubah/9:5, Surat at-Taubah/9:29, dan Surat al-Anfâl/8:39 dari konteks sejarah turunnya ayat, sekaligus menyingkirkan pandangan ulama klasik yang menekankan pendekatan kontekstual. Tafsir semacam ini hanya memilih kutipan-kutipan yang mendukung legitimasi kekerasan dan memanfaatkan retorika ketakutan sebagai strategi persuasif. Dunia kemudian dipahami sebagai arena konflik abadi antara Islam dan kafir, dengan klaim bahwa teks-teks ekstrem merupakan representasi autentik ajaran Islam. Akibatnya, seluruh ayat yang bernuansa damai dianggap telah “*dibatalkan*” oleh ayat pedang, sementara peran negara sebagai pemegang otoritas jihad diabaikan. Padahal, khazanah fikih klasik justru memuat syarat-syarat yang sangat ketat dalam penerapan jihad. Dengan demikian, radikalisme tidak dapat dipahami sebagai hasil penafsiran ilmiah, melainkan sebagai bentuk produksi wacana ideologis yang sarat kepentingan.¹⁵⁶

Tabel 3.1
Perbandingan Hermeneutika Klasik vs. Hermeneutika Radikal

Aspek	Tafsir Klasik	Tafsir Radikal Modern
Metode	Bahasa, sejarah, riwayat	Literal, potong-kutip
Etika perang	Sangat ketat	Tidak dihiraukan
Autoritas	Negara & ulama	Individu & kelompok
Konteks	Penting	Diabaikan
Orientasi	Keadilan	Konflik permanen

Perbandingan ini menunjukkan bahwa tafsir radikal bertentangan dengan tradisi Islam itu sendiri. Perbandingan ini menunjukkan bahwa tafsir radikal bertentangan dengan tradisi Islam itu sendiri.

6. Kesalahan Metodologis dan Evolusi Penafsiran Jihad: Perbandingan Tafsir Moderat, Radikal, dan Pergeserannya ke Ranah Digital

Perjalanan sejarah menunjukkan bahwa makna jihad mengalami perubahan seiring perubahan struktur sosial-politik umat Islam. Pada masa Nabi, jihad lebih dekat dengan perjuangan moral dan pembelaan

¹⁵⁶Norman Fairclough, *Language and Power...*, hal.115.

komunitas kecil. Pada masa kekhalifahan awal, jihad berfungsi sebagai legitimasi politik ekspansi negara, walaupun ekspansi ini lebih bersifat geopolitik daripada agamis. Pada masa pertengahan, jihad menjadi simbol ketahanan politik terhadap serangan luar seperti Perang Salib dan invasi Mongol.¹⁵⁷

Namun, dalam fase modern dan kontemporer, jihad mengalami dua bentuk ekstrem Reinterpretasi moral oleh ulama moderat, dan Radikalisasi oleh kelompok militan. Memasuki era internet (2000–sekarang), muncul fenomena “*jihadi digital discourse*”, yakni produksi teks, video, grafik, dan propaganda yang memanfaatkan ayat-ayat jihad untuk menarik simpati generasi muda. Penelitian oleh Conway dan Winter menunjukkan bahwa ISIS menggunakan teknik linguistic framing untuk mengkonstruksi identitas global “*umat yang terancam*”, sehingga jihad dipersepsikan sebagai kewajiban membela diri secara universal, meskipun mereka sendiri yang memulai agresi.¹⁵⁸

Dengan demikian, radikalisme modern bukan kelanjutan tafsir klasik, tetapi rekonstruksi ideologis baru yang memanfaatkan simbol-simbol keagamaan untuk tujuan politik.

Untuk memahami akar penyimpangan penafsiran jihad, perlu dilakukan kritik metodologis terhadap aliran-aliran ekstrem kontemporer. Ada beberapa bentuk kesalahan metodologis Penafsiran ideologi radikal terhadap ayat-ayat jihad ditandai oleh kecenderungan memahami teks secara literal tanpa pendekatan hermeneutis yang memadai. Ayat jihad dibaca secara tekstual semata tanpa mempertimbangkan *asbâbun an-nuzûl*, konteks historis peperangan Nabi, struktur sastra surah, maupun tujuan moral ayat. Pola pembacaan seperti ini bertentangan dengan kaidah *ushûl al-fiqh* dan tradisi tafsir klasik yang menempatkan konteks sebagai unsur fundamental dalam memahami makna al-Qur’an.¹⁵⁹ Selain itu, kelompok radikal mengabaikan kerangka *maqâshid as-syarî’ah* yang seharusnya menjadi dasar dalam membaca ayat-ayat jihad, seperti perlindungan jiwa, keadilan, kemaslahatan, dan perdamaian sosial. Ayat-ayat tersebut justru dipersempit maknanya dengan menitikberatkan pada frasa-frasa perintah perang, sementara nilai-nilai moral yang mengatur etika dan tujuan perang dalam Islam dikesampingkan.¹⁶⁰ Kesalahan metodologis lainnya tampak pada penyamaan antara jihad dan *qitâl*. Seluruh dimensi jihad selain peperangan

¹⁵⁷Asma Afsaruddin, *Jihad: What Everyone Needs to Know...*, hal.222.

¹⁵⁸M Conway, “Determining the Role of the Internet in Violent Extremism and Terrorism: Six Suggestions for Progressing Research. *Studies in Conflict & Terrorism*” Vol. 40, No. 1 Tahun 2017, hal.77-98.

¹⁵⁹Jasser Auda, *Maqâsid al-Shari’ah as Philosophy of Islamic Law*, London: IIIT, 2008, hal. 67–70.

¹⁶⁰Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis...*, hal.77–79.

dihapus, sehingga jihad direduksi menjadi satu bentuk tunggal yang bersifat militeristik dan konfrontatif. Reduksi ini melahirkan ideologi jihad yang sempit dan bertentangan dengan pemahaman komprehensif para ulama.¹⁶¹

Kelompok ekstrem juga kerap mengajukan klaim *nasakh* secara berlebihan dengan menyatakan bahwa “*ayat pedang telah menghapus seluruh ayat damai.*” Klaim ini tidak sejalan dengan pandangan mayoritas ulama, seperti *al-Qurthubi* dan Ibnu al-Jawzî, yang menolak generalisasi penghapusan ayat-ayat perdamaian oleh ayat perang. Selain itu, ayat-ayat jihad sering dipisahkan dari struktur surah secara keseluruhan. Contohnya adalah pemotongan Surat at-Taubah/9:5 tanpa memperhatikan ayat berikutnya, Surat at-Taubah/9:6, yang memerintahkan pemberian perlindungan kepada non-Muslim. Dalam Analisis Wacana Kritis, praktik semacam ini dikenal sebagai strategi intertekstual manipulatif, yaitu pemilihan teks secara selektif untuk melegitimasi ideologi tertentu.¹⁶² yang kerap dilakukan:¹⁶³

Untuk memperjelas perbedaan metodologis, tabel berikut memberi gambaran ringkas:

Tabel 3.2
Tafsir Moderat vs Tafsir Radikal

Aspek	Tafsir Moderat	Tafsir Radikal
Basis Metode	Maqāṣid, sejarah, bahasa, etika	Literal, potong-kutip, monolitik
Tujuan	Keadilan, perdamaian, etika	Konflik permanen, polarisasi
Konteks	Sangat diperhatikan	Ditolak
Relasi Muslim–Non-Muslim	Koeksistensi	Permusuhan abadi
Etika perang	Wajib, ketat	Diabaikan
Otoritas jihad	Negara dan ulama	Individu/kelompok

Tabel ini menunjukkan bahwa radikalisme merupakan bentuk penyimpangan epistemologis, bukan bentuk otentik dari ajaran Islam.

7. Analisis Kritis terhadap Tafsir Radikal: Kekeliruan Metodologi dan Penyimpangan Kontekstual

Penafsiran radikal terhadap konsep jihad bertentangan dengan konsensus ulama klasik, karena dalam sejarah Islam tidak ditemukan ulama

¹⁶¹Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis...*, hal.87.

¹⁶²Jasser Auda, *Maqāṣid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law...*, hal.78.

¹⁶³Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: University of Chicago Press, 1982, hal.51–67.

otoritatif yang menyerukan jihad ofensif sebagai kewajiban individu (*fardhu 'ayn*), menghapus etika peperangan, atau membenarkan pembunuhan secara indiscriminatif. Selain itu, corak penafsiran tersebut juga tidak memenuhi kaidah *ushûl al-fiqh* yang mapan, karena gagal menerapkan prinsip *al-'âm wa al-khâs*, *al-muthlaq wa al-muqayyad*, *saddu al-dzarâ'i*, serta *al-mashlahah al-mursalah* dalam memahami ayat-ayat jihad.¹⁶⁴ Penafsiran radikal juga mengabaikan fakta sejarah kehidupan Nabi, yang menunjukkan bahwa sebagian besar masa kenabiannya berlangsung dalam situasi damai, sementara peperangan dilakukan secara defensif sebagai respons atas agresi, dengan diplomasi sebagai metode utama sebagaimana tercermin dalam Perjanjian Hudaibiyah. Lebih jauh, pendekatan tersebut tidak sejalan dengan *maqâshid as-syarî'ah* yang bersifat universal, karena Islam pada hakikatnya bertujuan menjaga jiwa, agama, akal, harta, dan kehormatan manusia.¹⁶⁵ Radikalisme justru merusak kelimanya. Dengan demikian, radikalisme adalah anomali dalam sejarah pemikiran Islam.

D. Fenomena Penafsiran Radikal: Studi Kasus Kelompok Ekstremis

Fenomena ideologisasi jihad dalam sejarah pemikiran Islam merupakan proses panjang dan kompleks yang melibatkan dinamika sosial, politik, epistemologis, serta pergulatan hermeneutis dalam tradisi tafsir. Ketika jihad direduksi menjadi kekerasan politik, hal itu bukan disebabkan oleh “watak keras Islam” sebagaimana dituduhkan sebagian orientalis, melainkan karena jihad sebagai konsep teologis mengalami transformasi makna yang berulang, tergantung pada struktur kekuasaan, kondisi geopolitik, serta konstruksi wacana yang diproduksi oleh para elite keagamaan maupun elite politik. Untuk memahami bagaimana kelompok radikal modern seperti HTI dan Salafi-Jihadi dapat mengklaim legitimasi ayat-ayat jihad bagi proyek ideologis mereka, diperlukan kajian genealogis yakni penelusuran asal-usul dan evolusi historis makna jihad dari zaman Nabi hingga era globalisasi. Genealogi ini memperlihatkan bahwa tafsir jihad yang bersifat politis, eksklusif, atau ofensif tidak pernah berdiri sendiri, tetapi selalu muncul dalam konteks tertentu dan sering kali merupakan bentuk reaksi terhadap krisis sosial.¹⁶⁶

¹⁶⁴John Kelsay, *Arguing the Just War in Islam*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007, hal.98–104.

¹⁶⁵Rudolph Peters, *Jihad in Classical and Modern Islam*, Princeton: Markus Wiener Publishers, 1996, hal.3–7.

¹⁶⁶Roxanne L. Euben dan Muhammad Qasim Zaman (ed.), *Princeton Readings in Islamist Thought: Texts and Contexts from al-Banna to Bin Laden*, Princeton: Princeton University Press, 2009, hal.39–44.

1. Perkembangan Makna Jihad: Dari Spiritual, Pertahanan Diri, Hingga Politisasi

Dalam fase awal Islam, jihad tidak dapat dilepaskan dari konteks formasi umat dan negara kota Madinah. Ayat-ayat jihad pada periode Madinah muncul setelah umat Islam mengalami penindasan berat di Makkah dan terus diancam oleh aliansi suku-suku Arab. Dalam periode ini, jihad defensif menjadi instrumen untuk menjaga kelangsungan hidup komunitas baru. Kewajiban berperang, sebagaimana dipahami oleh ulama klasik, bukanlah doktrin universal tanpa syarat, melainkan tindakan situasional yang berakar pada darurat eksistensial.¹⁶⁷ Itulah sebabnya Al-Qur'an membatasi penggunaan kekuatan pada konteks agresi, melarang melampaui batas, dan bahkan mengajarkan etika perang yang meliputi perlindungan non-kombatan, larangan merusak tanaman, dan larangan menyerang terlebih dahulu kecuali.¹⁶⁸ Dengan demikian, jihad pada masa Nabi adalah konsep yang multidimensi: spiritual, moral, sosial, dan militer; dan tidak dapat direduksi menjadi satu bentuk tindakan. Namun, akar interpretasi ofensif dapat ditemukan dalam ekspansi politik pasca-Nabi ketika komunitas Islam berubah menjadi kekuatan imperium. Pada fase ini, makna jihad bergeser dari "pertahanan diri" menjadi "pembukaan wilayah" (*fūtuḥât*). Walaupun penaklukan pada masa *Khulafâ' al-Râsyidîn* banyak dipengaruhi dinamika politik regional, wacana keagamaan yang menyertainya memperluas cakupan jihad sehingga mencakup legitimasi ekspansi.¹⁶⁹

Pada era Umayyah, otoritas politik membingkai jihad sebagai alat legitimasi kekuasaan. Dengan latar pertarungan internal antar-kubu Arab, dinasti Umayyah menggunakan jihad untuk menggagalkan loyalitas tribal dan memperkuat citra khalifah sebagai pemimpin umat yang sah. Retorika jihad ofensif diperkuat melalui perluasan wilayah besar-besaran ke Persia, Afrika Utara, dan Asia Tengah. Meski para ahli sejarah Islam modern mendebatkan apakah futuhat didorong oleh motivasi spiritual atau politik, tidak dapat dipungkiri bahwa tafsir jihad digunakan sebagai instrumen propaganda negara.¹⁷⁰

Pada masa Abbasiyah, wacana jihad dibuat lebih sistematis melalui karya fikih yang mengatur syarat perang, pembagian rampasan,

¹⁶⁷ Abdullah Saeed, *Pengantar Studi Al-Quran...*, hal.222.

¹⁶⁸ Khaled Abou El Fadl, *Islam and the Challenge of Democracy: A Boston Review Book*, Princeton: Princeton University Press, 2004, hal.99.

¹⁶⁹ A. K. Balbale, "Jihad as a Means of Political Legitimation," dalam *The Articulation of Power in Medieval Iberia and the Maghrib*, ed. A. K. Bennison, Oxford: Oxford University Press, 2014, hal.321.

¹⁷⁰ Efraim Karsh, *Islamic Imperialism: A History*, New Haven & London: Yale University Press, 2006, hal.87.

perlakuan tawanan, dan posisi non-Muslim. Konstruksi fikih ini penting, karena menjadi basis rujukan banyak kelompok radikal modern. Namun, perlu dipahami bahwa fikih jihad klasik disusun dalam konteks negara imperium yang berada dalam kompetisi geopolitik dengan Bizantium dan kekuatan lain. Dengan demikian, argumentasi ofensif dalam fikih tidak bisa dilepaskan dari struktur negara-bangsa pra-modern yang sangat berbeda dengan situasi kontemporer.¹⁷¹

Kelompok radikal seperti ISIS sering mengutip karya fikih klasik untuk membenarkan aksi kekerasan modern, padahal mereka mengabaikan konteks historis, kondisi politik, serta etika perang Islam yang lebih luas. Dalam epistemologi Islam, fikih bukanlah doktrin final dan absolut; melainkan hasil ijtihad manusia yang harus direkonstruksi sesuai maqāṣid dan kondisi zaman.

Dalam tradisi tasawuf, jihad mengalami reorientasi menjadi perjuangan spiritual melawan hawa nafsu (al-jihad al-akbar). Para sufi mulai dari al-Qushayri, al-Ghazali, hingga Ibn Arabi menekankan bahwa jihad terbesar adalah melawan ego, ketamakan, dan kecenderungan destruktif dalam diri manusia. Meskipun hadis tentang “jihad terbesar melawan nafsu” dinilai lemah oleh sebagian ulama hadis, esensi ajaran moral ini diterima luas. Tradisi tasawuf memposisikan jihad sebagai proses penyucian karakter, bukan proyek politik atau militer.

Ini penting ditegaskan karena madzhab sufi merupakan mayoritas dalam tradisi keilmuan Islam klasik. Artinya, pemahaman jihad yang keras bukanlah arus utama. Radikalisme modern justru merupakan anomali historis dibandingkan tradisi spiritual Islam yang lebih panjang dan mendalam.¹⁷²

2. Jihad Militan di Era Modern: Reformasi, Ruang Digital, dan Respons Terhadap Krisis Global

Pada abad ke-19 dan ke-20, dunia Islam menghadapi kolonialisme, modernisasi agresif, dan runtuhnya kekhalifahan Utsmani. Dalam konteks ini, tokoh-tokoh seperti Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh mengembangkan wacana jihad pembebasan nasional. Jihad diposisikan sebagai perlawanan terhadap kolonialisme Eropa, bukan sebagai ekspansi religius. Inilah fase penting karena wacana jihad mulai bersinggungan dengan ideologi modern: nasionalisme dan pembebasan.

Namun, kelompok radikal modern tidak mewarisi pemikiran reformis ini. Mereka justru mewarisi garis lain yakni pemikiran Sayyid

¹⁷¹Patricia Crone dan Martin Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986, hal.111.

¹⁷²Alexander Knysh, *Sufism: A New History of Islamic Mysticism* By Alexander Knysh, Princeton, NJ and Oxford: Princeton University Press, 2017, hal.124.

Qutb dan Abul A'la al-Maududi yang menekankan bahwa dunia terbagi dua: hakimiyyah Allah dan jahiliyyah modern. Qutb menegaskan bahwa masyarakat yang tidak berhukum dengan syariat adalah jahiliyyah dan harus diperangi. Pemikiran inilah yang memberi fondasi teoretis bagi gerakan jihadi modern karena menciptakan konsep “musuh internal”.¹⁷³ Radikalisme kontemporer berkembang dengan mengambil sejumlah elemen dari masa lalu, antara lain warisan doktrin ofensif dari tradisi *fikih* klasik yang kerap dipahami tanpa mempertimbangkan konteks sejarahnya, sementara hampir tidak ada kontribusi dari *tasawuf*. Dari tradisi reformisme modern muncul pemahaman tentang jihad sebagai bentuk perlawanan, dan dari pemikiran Qutbisme berkembang konsep *takfir* terhadap penguasa Muslim yang menjadi bagian dari wacana radikal saat ini.

Kelompok radikal seperti HTI mengadopsi Quthbisme (pemikiran Sayyid Quthb) dalam bentuk halus, sedangkan kelompok Salafi-Jihadi mengadopsinya secara ekstrem.

Pada abad ke-21, jihad mengalami transformasi radikal dalam konteks globalisasi, perang identitas, dan teknologi digital. Konflik di Irak, Afghanistan, Suriah, Palestina, dan Afrika Utara menciptakan perasaan kolektif bahwa umat Islam berada “dalam pengepungan global”. Narasi ini kemudian dieksploitasi oleh kelompok jihadi melalui propaganda digital. Jihad tidak lagi hanya dipahami sebagai tindakan fisik, tetapi sebagai gerakan global yang direkayasa melalui wacana. Dalam perspektif AWK, jihad telah menjadi discursive regime sebuah rezim wacana yang membentuk keyakinan, emosi, dan tindakan kolektif.

Salah satu fenomena penting adalah munculnya “*jihad virtual*”, yakni produksi konten yang menghubungkan umat Islam global dalam satu narasi konflik. Majalah *Dabiq* dan *Rumiyah* yang diterbitkan ISIS adalah contoh bagaimana jihad diproduksi sebagai estetika kekerasan yang dikemas melalui simbol-simbol modern, grafis menarik, dan narasi heroik. Melalui teknologi informasi, jihad menjadi komoditas ideologis yang dapat diakses oleh siapa saja tanpa otoritas keagamaan. Dengan demikian, radikalisme kontemporer adalah revolusi epistemologis: perubahan dari otoritas ulama ke otoritas digital.¹⁷⁴

3. Posisi HTI dan Salafi-Jihadi dalam Genealogi Jihad

Dalam genealoginya, HTI berdiri di persimpangan antara ideologi politik modern dan tradisi *fikih* klasik. Mereka tidak menggunakan kekerasan fisik, tetapi menggunakan kekerasan epistemik melalui

¹⁷³Oliver Roy, *Globalized Islam: The Search For a New Ummah...*, hal.201.

¹⁷⁴Thomas Hegghammer, “The Rise of Muslim Foreign Fighters: Islam and the Globalization of Jihad,” *International Security* Vol 35, No. 3 Tahun 2010, hal.53–94.

produksi wacana yang membingkai dunia sebagai ruang konflik ideologis permanen. Jihad bagi HTI adalah jihad politik untuk menegakkan khilafah, bukan jihad spiritual atau jihad defensif.¹⁷⁵

Sementara itu, Salafi-Jihadi mengambil unsur paling keras dari sejarah Islam: elemen politis masa Umayyah–Abbasiyah dan ideologi Quthbisme, lalu menggabungkannya dengan estetika kekerasan era digital. Inilah yang membuat mereka dapat merekrut pemuda Muslim dari seluruh dunia. Pada titik ini, genealoginya jelas: radikalisme adalah konstruksi historis, bukan ajaran Islam. Ia bukan warisan Nabi, melainkan hasil distorsi terhadap tradisi intelektual Islam yang kaya dan multidimensi.¹⁷⁶

Transformasi makna jihad dalam sejarah Islam merupakan perjalanan hermeneutis yang melibatkan dinamika otoritas keagamaan, struktur politik, dan perubahan zaman. Makna jihad tidak pernah statis; ia selalu bergerak mengikuti bagaimana umat Islam memaknai relasi mereka dengan dunia, dengan kekuasaan, dan dengan ancaman eksternal maupun internal. Jika dalam tradisi Islam klasik jihad dibaca melalui kacamata konteks historis dan disiplin ilmu keagamaan yang ketat fiqh, ushul fiqh, tafsir, dan siroh maka radikalisme modern justru mengabaikan seluruh disiplin tersebut dan menggantinya dengan tafsir yang ahistoris, literal, dan ideologis. Di sinilah kita melihat perbedaan paling mendasar antara jihad klasik dan jihad radikal: jihad klasik bersumber dari otoritas keilmuan, sedangkan jihad radikal bersumber dari otoritas ideologi.¹⁷⁷

Untuk memahami transformasi ini, kita harus melihat bagaimana makna jihad dibentuk dalam tiga tradisi utama: tradisi tafsir klasik (abad 2–7 H), tradisi tafsir modern–reformis (abad 19–20), dan tradisi tafsir radikal kontemporer (abad 20–21). Setiap tradisi memproduksi makna jihad yang berbeda karena konteks sosial-politik yang melatari keberadaan mereka juga berbeda. Pendekatan genealogi Michel Foucault membantu mengungkap bahwa setiap produksi makna bukanlah hasil pemahaman murni, tetapi merupakan hasil permainan kekuasaan yang terdistribusi dalam masyarakat. Dalam konteks ini, makna jihad yang keras pada kelompok radikal bukan hasil tafsir teks yang jujur, tetapi hasil konstruksi kekuasaan ideologis yang ingin mengorganisir tindakan kolektif tertentu.¹⁷⁸

¹⁷⁵ See Shiraz Maher, *Salafi-Jihadism: The History of an Idea*, London: Hurst & Co., 2016, hal.254.

¹⁷⁶ Oliver Roy, *Globalized Islam: The Search For a New Ummah...*, hal.209.

¹⁷⁷ See Shiraz Maher, *Salafi-Jihadism: The History of an Idea*,..., hal.259.

¹⁷⁸ Zuly Qodir, *Radikalisme Agama di Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014, hal.91–96.

a. Jihad dalam Tradisi Tafsir Klasik: Batasan, Niat, dan Etika

Tradisi tafsir klasik yang dipelopori oleh para ulama seperti al-Thabari, al-Qurtuhbi, Ibn Katsir, al-Baghawi, dan Fakhr al-Din al-Razi memandang jihad sebagai bagian integral dari syariat yang harus ditempatkan dalam kerangka etika, niat, dan struktur sosial. Tidak ada satu pun ulama klasik yang memahami jihad sebagai alat kekerasan tanpa batas atau sebagai perang global melawan non-Muslim. Jihad dalam tafsir klasik selalu dihubungkan dengan: niat (*qashad*): jihad harus dilakukan demi Allah, bukan demi ambisi politik.¹⁷⁹

Dalam kerangka fikih jihad, terdapat sejumlah ketentuan mendasar yang harus dipenuhi. Pertama, aspek syarat (*syurûth*) menegaskan bahwa jihad hanya dapat dilakukan apabila terdapat sebab yang sah dan valid, seperti adanya agresi yang nyata. Kedua, dari sisi otoritas (*imâmah*), pelaksanaan jihad tidak dibenarkan tanpa izin dan legitimasi dari pemimpin yang sah. Ketiga, dimensi etika perang (*adâb al-qitâl*) mengatur larangan keras untuk melukai pihak non-kombatan, termasuk perempuan, anak-anak, serta merusak atau menyerang tempat-tempat ibadah. Keempat, prinsip proporsionalitas (*muwâzanah*) menuntut agar tindakan yang dilakukan tidak melampaui batas dan tetap berada dalam koridor keadilan serta pengendalian diri.¹⁸⁰

Al-Thabari misalnya menegaskan bahwa ayat-ayat jihad harus dipahami berdasarkan *asbab al-nuzul*, konteks peperangan Nabi, dan kronologi turunnya ayat.¹⁸¹ Al-Qurthubi memberikan batasan ketat mengenai siapa musuh, bagaimana perlakuan terhadap tawanan, dan kapan jihad boleh dimulai.¹⁸² Ibn Katsir memaparkan jihad sebagai respon terhadap agresi fisik, bukan sebagai agresi awal.¹⁸³ Dengan demikian, jihad klasik adalah jihad berbasis otoritas, prosedur, dan moralitas.

Kelompok radikal memutus hubungan dengan tradisi ini. Mereka memilih satu atau dua ayat yang berbicara soal perang, mencabutnya dari konteks, kemudian menjadikannya dalil universal tanpa mempertimbangkan niat, syarat, otoritas, maupun etika. Inilah problem hermeneutis yang menjadi akar radikalisme: pemutusan makna dari konteks.

¹⁷⁹Zuly Qodir, *Radikalisme Agama di Indonesia...*, hal.99.

¹⁸⁰See Shiraz Maher, *Salafi-Jihadism: The History of an Idea...*, hal.267.

¹⁸¹Abû Ja'far Muḥammad ibn Jarîr al-Thabarî, *The History of Al-Thabarî Vol. 2: Prophets and Patriarchs*, Sunny Press, 1987, hal.118.

¹⁸²Al-Qurthubi, *Tafsir Al-Qurthubi*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003, hal.543.

¹⁸³Ibn Katsir, *Tafsir Ibn Kathir*, Dar al-Thaiyibah Li Nasyri Wa al-Tauzi, 1999, hal.324.

b. Jihad dalam Pemikiran Ulama Reformis Modern: Resistensi terhadap Kolonialisme dan Pembaruan Fiqh

Pada abad ke-19 dan awal abad ke-20, dunia Islam menghadapi kolonialisme Barat secara besar-besaran. Dalam konteks ini, tokoh-tokoh reformis seperti Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, dan Rashid Rida memberikan interpretasi baru terhadap jihad. Jihad dipahami sebagai perjuangan melawan kolonialisme, tetapi tetap dalam kerangka moral dan konstitusional. Abduh menekankan pentingnya jihad intelektual, jihad pendidikan, dan jihad sosial sebagai bagian dari kebangkitan umat.¹⁸⁴

Rasyid Rida, meskipun lebih konservatif dibanding Abduh, tetap menolak pemaknaan jihad sebagai perang tanpa batas. Ia menegaskan bahwa Islam menghormati perjanjian dan melarang agresi. Dalam konteks ini, jihad ofensif yang disebutkan dalam fikih klasik dipahami sebagai strategi geopolitik masa pra-modern, bukan sebagai kewajiban abadi untuk menaklukkan dunia.

Kelompok radikal justru tidak mewarisi pemikiran reformis ini. Mereka mewarisi versi lain dari modernisme Islam: radikalisme ideologis Sayyid Quthb dan al-Maududi. Quthb menafsirkan jihad sebagai perjuangan menghapus jahiliyyah modern dan menegakkan sistem Allah di bumi. Bagi Quthb, sistem demokrasi, sekularisme, dan nasionalisme adalah bentuk kemusyrikan karena menggantikan hukum Tuhan dengan hukum manusia. Pemikiran inilah yang kemudian diadopsi oleh kelompok radikal modern dan menjadi salah satu fondasi ideologis mereka.

Dengan demikian, tradisi reformis melahirkan dua arus besar reformisme moderat (Abduh, Rida, Afghani), reformisme radikal ideologis (Quthbisme). HTI dan kelompok Salafi-Jihadi berada pada jalur kedua.¹⁸⁵

c. Jihad dalam Tafsir Radikal Modern: HTI dan Salafi-Jihadi

Hizbut Tahrir Indonesia memandang jihad sebagai bagian dari sistem khilafah. Dalam literatur resmi mereka seperti Nizham al-Islam, Nizham al-Hukm, dan majalah Al-Wa'ie, jihad dipersepsikan bukan sebagai perjuangan moral atau pertahanan diri, tetapi sebagai instrumen ekspansi politik. HTI menghapus dimensi spiritual dan etika jihad, lalu menggantinya dengan kerangka politik yang sangat modern bahkan

¹⁸⁴Ibrahim Nasbi, "Jamaluddin al-Afghani (Pan-Islamisme dan Ide-Ide Lainnya)", *Jurnal Diskursus Islam* Vol 7, No. 1 Tahun 2025, hal.29.

¹⁸⁵ Charles Kurzman (ed.), *Modernist Islam 1840–1940: A Sourcebook*, Oxford: Oxford University Press, 2002, hal.39–50.

cenderung sekuler yaitu memperluas negara.¹⁸⁶

Penafsiran HTI terhadap ayat jihad bersifat selektif hanya mengambil, ayat yang mendukung proyek khilafah, ahistoris mencabut ayat dari konteks turunnya, politis menjadikan jihad sebagai alat perubahan sistem politik, propagandis menyederhanakan realitas menjadi konflik global Islam melawan Barat.¹⁸⁷

Dengan demikian, jihad versi HTI adalah wacana ideologis yang digunakan untuk membangun identitas kader dan memobilisasi dukungan politik.

Berbeda dengan HTI, kelompok Salafi-Jihadi menafsirkan jihad secara militeristik. Literatur mereka, seperti tulisan Abu Muhammad al-Maqdisi, Abu Qatadah al-Filistini, dan publikasi ISIS, menggambarkan jihad sebagai kewajiban individu (*fardhu 'ayn*). Mereka menolak negara bangsa modern dan menyatakan bahwa seluruh Muslim wajib berperang untuk menegakkan kekuasaan Islam.

Penafsiran ini memiliki beberapa karakteristik takfir: mengkafirkan Muslim yang tidak mendukung perjuangan mereka, dekontekstualisasi: membaca ayat jihad tanpa mempertimbangkan *asbâbun an-nuzûl* militerisasi wacana: menjadikan perang sebagai ibadah utama, apokaliptisisme: meyakini bahwa jihad mereka adalah bagian dari perang akhir zaman, globalisme radikal: jihad tidak terbatas wilayah. Transformasi inilah yang membuat kelompok Salafi-Jihadi menjadi jaringan kekerasan global.¹⁸⁸ Salah satu alasan mengapa tafsir radikal dapat mendominasi ruang digital adalah karena otoritas tradisi Islam ulama fikih, ahli tafsir, dan institusi keagamaan mengalami delegitimasi dalam masyarakat modern. Era internet menciptakan apa yang disebut Ghamidi sebagai crisis of epistemic authority: otoritas tidak lagi ditentukan oleh sanad, melainkan oleh kemampuan retorika, desain grafis, dan viralitas konten.¹⁸⁹

HTI dan kelompok jihadi memanfaatkan situasi ini dengan sangat efektif. Mereka tidak membutuhkan kredensial keagamaan; cukup dengan narasi yang kuat, diktum tegas, dan visual yang menggugah, mereka dapat mengklaim legitimasi terhadap ayat jihad. Inilah yang membuat ideologisasi jihad mencatatkan keberhasilan dalam era post-truth.¹⁹⁰

¹⁸⁶Ainur Rofiq Al-Amin, *Membongkar Proyek Khilafah ala Hizbut Tahrir di Indonesia*, Yogyakarta: LKIS Pelangi Aksara, 2012, hal.150-180.

¹⁸⁷Ainur Rofiq Al-Amin, *Membongkar Proyek Khilafah...*, hal.182.

¹⁸⁸ Pagar & Saiful Lubis, "Faham Takfiri Menurut Ulama Sunni Indonesia Pasca Kelesuan ISIS di Suriah", *Analytica Islamica* Vol 21, No. 2 Tahun 2021, hal.84-102.

¹⁸⁹ Ainur Rofiq Al-Amin, *Membongkar Proyek Khilafah...*, hal.188.

¹⁹⁰ Javed Ahmad Ghamidi, *Mizân*, Lahore: Al-Mawrid, 2019, hal.45-47.

Konsekuensi dari transformasi makna jihad sangat besar. Ada empat efek utama radikalisasi individu banyak pemuda yang merasa bahwa jihad militansi adalah cara termulia untuk beragama. Polarisasi sosial: membelah umat Islam menjadi “kami vs mereka”, delegitimasi ulama moderat terhadap fatwa-fatwa yang benar secara ilmiah dianggap lemah. Radikalisme politik munculnya tuntutan penegakan negara agama secara total. Dengan demikian, transformasi makna jihad bukan hanya isu tafsir, tetapi isu sosial-politik yang mengancam harmoni dan keamanan global. Radikalisme keagamaan sebagai sebuah fenomena bukanlah persoalan tafsir semata, melainkan persoalan wacana (discourse). Dalam konteks ini, Analisis Wacana Kritis (AWK) Norman Fairclough menawarkan perangkat analitis yang sangat kuat untuk mengurai bagaimana teks dan bahasa digunakan untuk memproduksi, mereproduksi, dan mempertahankan ideologi radikal. Pendekatan AWK menolak anggapan bahwa bahasa hanyalah medium komunikasi yang netral; sebaliknya, bahasa adalah praktik sosial yang sarat kepentingan, relasi kuasa, dan strategi pembentukan identitas (Fairclough, 1992¹⁹¹; Fairclough, 1995).¹⁹² Dengan demikian, radikalisme dapat dipahami sebagai fenomena yang lahir dari konstruksi makna yang berlangsung melalui mekanisme diskursif. Kelompok radikal tidak sekadar salah menafsirkan ayat jihad; mereka membangun dunia, menata ulang realitas, dan mendefinisikan musuh melalui bahasa.¹⁹³

Dalam Analisis Wacana Kritis (AWK), radikalisme dipahami sebagai fenomena yang dianalisis melalui tiga tingkat kajian yang saling berkaitan. Pertama, pada tingkat tekstual (deskripsi) fokusnya pada bagaimana pilihan kata, struktur kalimat, penggunaan metafora, dan narasi dalam suatu teks dibuat sedemikian rupa untuk membentuk efek makna tertentu yang berpotensi mengarahkan pembaca pada interpretasi ideologis tertentu. Kedua, pada tingkat praktik wacana (interpretasi), analisis melihat bagaimana teks itu diproduksi, disebarkan, dan diterima oleh audiens, serta bagaimana sebuah teks berinteraksi dengan teks lain dalam konteks sosialnya. Ketiga, pada tingkat praktik sosial (eksplanasi), kajiannya meluas ke hubungan antara wacana dengan struktur sosial yang lebih luas, termasuk kondisi politik, dinamika identitas, dan relasi kekuasaan yang ada dalam masyarakat, sehingga keterkaitan antara bahasa dan kekuasaan dapat terungkap secara kritis.¹⁹⁴

Dengan memadukan tiga level ini, AWK tidak hanya mengungkap

¹⁹¹ Norman Fairclough, *Discourse and Social Change...*, hal.99.

¹⁹² Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis...*, hal.117.

¹⁹³ Khaled Abou El Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*, New York: HarperSanFrancisco, 2005, hal.49–53.

¹⁹⁴ Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis...*, hal.87-93.

apa yang dikatakan kelompok radikal, tetapi mengapa mereka mengatakannya demikian, bagaimana cara mereka membangun legitimasi, dan siapa yang diuntungkan dari praktik produksi makna tersebut. Bagian ini mendalami ketiga level tersebut dalam konteks radikalisme keagamaan, khususnya ideologisasi ayat jihad pada HTI dan kelompok Salafi-Jihadi.

a) Level Tekstual: Bahasa sebagai Arena Pertarungan Makna

Fairclough menegaskan bahwa pada level tekstual, analisis harus difokuskan pada elemen-elemen linguistik seperti diksi (*lexicalization*), modalitas, *transitivity* (struktur agen-tindakan), metafora, repetisi, dan koherensi. Semua elemen ini bekerja sebagai alat ideologis yang membentuk persepsi. Dalam teks radikal, pilihan kata hampir selalu bersifat konfrontatif. Istilah seperti kafir harbi, thaghut, murtaddin, perang total, musuh Allah, atau serangan salib modern tidak hanya memiliki makna deskriptif, tetapi memiliki fungsi evaluatif dan konstruktif yakni menciptakan realitas dan menilai objek tertentu secara ideologis.¹⁹⁵

(1) Lexicalization sebagai Instrumen Ideologi

Kelompok radikal menggunakan kosakata tertentu untuk mengonstruksi musuh dan diri sendiri. Diksi seperti “*umat yang tertindas*”, “*musuh global*”, “*kewajiban perang*”, “*penegakan syariat melalui kekuatan*” menciptakan suasana emosional bahwa umat Islam berada dalam kondisi darurat eksistensial. Hal ini menggeser makna jihad dari “*usaha sungguh-sungguh*” menjadi “*perang tanpa syarat*”.

HTI misalnya, menggunakan kosakata seperti “*keruntuhan peradaban Barat*”, “*hegemoni kufur*”, “*sistem sekuler yang gagal*”, dan “*kembalinya kejayaan Islam melalui khilafah*” untuk menciptakan struktur wacana yang memosisikan Islam sebagai entitas politis yang sedang bertarung dengan dunia modern. Sementara itu, ISIS dan Al-Qaeda menggunakan kosakata yang jauh lebih keras, seperti “*pembalasan darah*”, “*api jihad yang tidak akan padam*”, “*musuh salib*”, dan “*kafir penjajah*”.

Lexicalization seperti ini tidak hanya bersifat retorik, tetapi merupakan strategi pembingkai makna yang secara psikologis dan ideologis membentuk persepsi audiens bahwa kekerasan adalah kewajiban moral.¹⁹⁶

¹⁹⁵Teun Adrianus Van Dijk, *Ideology And Discourse Analysis*’, ..., hal.99-110.

¹⁹⁶Quintan Wiktorowicz, *Radical Islam Rising: Muslim Extremism in the West*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2005, hal.75–78.

(2) Modalitas dan Absolutisme Moral

Dalam teks radikal, modalitas hampir selalu bersifat tinggi (*high modality*). Kata-kata seperti “*harus*”, “*wajib*”, “*tanpa pengecualian*”, dan “*tidak boleh ragu*” menciptakan kesan bahwa jihad adalah perintah absolut yang tidak dapat ditafsirkan ulang.¹⁹⁷ Modalitas tinggi digunakan untuk membangun otoritas wacana dan menutup ruang perbedaan pendapat. Kelompok Salafi-Jihadi sering kali menyatakan “*Wajib bagi setiap Muslim untuk berperang.*” “*Tidak ada alasan bagi siapa pun untuk menghindari jihad.*” “*Barangsiapa tidak berhukum pada syariat, ia kafir.*” Sementara HTI menggunakan modalitas tinggi dalam bentuk politis “*Khilafah harus ditegakkan.*” “*Demokrasi adalah sistem kufur yang wajib diganti.*” Modalitas tinggi ini bekerja sebagai penutupan epistemik, yakni mekanisme pembatasan makna agar audiens tidak dapat mempertimbangkan tafsir lain.

(3) Transitivity: Pengaburan Agen dan Pemaksaan Kewajiban

Fairclough menyoroti bagaimana struktur kalimat dapat menyembunyikan pelaku tindakan. Dalam teks radikal, banyak kalimat berbentuk pasif “*Telah diwajibkan jihad.*” “*Diwajibkan atas kalian berperang.*” “*Ditetapkan bahwa perang adalah perintah Allah.*”¹⁹⁸

Kalimat pasif seperti ini menghilangkan agen dan menjadikan jihad seolah-olah keputusan yang tidak bisa dinegosiasi. Padahal dalam realitas, kewajiban perang dalam Islam memiliki banyak syarat dan pertimbangan.

Sementara itu, kelompok HTI sering mengaburkan agen untuk menciptakan kesan bahwa “*situasi global*” memaksa Muslim berjuang “*Umat sedang diserang dari segala sisi.*” “*Muslim terus dijajah secara politik dan budaya.*” Kalimat seperti ini menciptakan rasa urgensi dan marah, sehingga audiens menjadi lebih rentan terhadap ideologisasi.

(4) Metafora Kekerasan

Metafora adalah alat ideologis yang sangat kuat. Kelompok radikal sering menggunakan metafora “*Api jihad yang menyala.*” “*Membersihkan bumi dari najis kekufuran.*” “*Gelombang perlawanan yang tak terbendung.*” Metafora ini membentuk landscape emosional yang membuat kekerasan tampak heroik, religius, dan estetis. ISIS melalui Dabiq bahkan menggunakan

¹⁹⁷Norman Fairclough, *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research...*, hal.213.

¹⁹⁸ Norman Fairclough, *Discourse and Social Change...*, hal. 220.

metafora apokaliptik seperti “*Perang terakhir yang dijanjikan.*” “*Pertempuran besar di mana darah akan mengalir seperti sungai.*” Metafora semacam ini menormalisasi kekerasan ekstrem sebagai bagian dari takdir suci.¹⁹⁹

(5) Koherensi dan Struktur Narasi

Koherensi dalam wacana radikal dibangun melalui narasi “perang abadi”. Ada pola yang selalu tetap Dunia sedang memusuhi Islam. Umat tertindas dan terhina, Tidak ada solusi kecuali jihad Kelompok mereka adalah pelaksana jihad yang sah. Narasi ini memberikan kesederhanaan struktural yang menarik bagi individu yang mengalami krisis identitas atau ketidakstabilan sosial.

b) Level Praktik Wacana: Produksi, Distribusi, dan Konsumsi Ideologi

Fairclough menegaskan bahwa teks tidak dapat dipahami tanpa melihat bagaimana ia diproduksi, didistribusikan, dan dikonsumsi.²⁰⁰ Dalam konteks radikalisme, praktik wacana merupakan bagian yang sangat penting karena propaganda tidak lahir secara spontan, tetapi dirancang secara strategis.

(1) Produksi: Ideologi sebagai Produk Institusional

Kelompok radikal modern memiliki pusat produksi ideologi HTI memiliki hizbiyun, penulis propaganda ideologis, editor majalah Al-Wa’ie, dan kurikulum halaqah internal. ISIS memiliki Al-Hayat Media Center, divisi media dengan kemampuan grafis profesional Al-Qaeda memiliki As-Syhab Media yang memproduksi video khutbah dan manifesto.²⁰¹ Produksi ideologi dilakukan secara terstruktur, sistematis, profesional, dengan tujuan mobilisasi massa. Ini menunjukkan bahwa radikalisme bukan gerakan spontan, melainkan hasil rekayasa wacana.²⁰²

(2) Distribusi

Digitalisasi Jihad dan Viralitas Wacana

Distribusi wacana radikal kini berlangsung melalui Telegram, WhatsApp, X (Twitter), Dark web, PDF majalah online, YouTube dan TikTok (konten potongan pidato atau estetika jihad). HTI menggunakan platform publik seperti kajian kampus, media sosial, selebaran digital, halaqah tertutup. Sementara ISIS menggunakan video berformat sinematik, efek suara, dan narasi yang memukau

¹⁹⁹George Lakoff dan Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago: University of Chicago Press, 2003, hal.3–6.

²⁰⁰Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis...*,hal.219.

²⁰¹Zaki Mubarak, *Genealogi Islam Radikal di Indonesia: Gerakan, Pemikiran, dan Prospek Demokrasi*, Jakarta: LP3ES, 2007, hal.137–139.

²⁰²Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis...*,hal.221.

untuk menciptakan pengalaman estetis.²⁰³

(3) Konsumsi:

Audiens yang rentan terhadap ideologi radikal umumnya menunjukkan ketidakstabilan psikologis, seperti krisis identitas yang membuat mereka bingung tentang siapa diri mereka dan tujuan hidupnya, perasaan frustrasi sosial karena merasa tidak mampu memenuhi harapan atau kebutuhan dalam masyarakat, serta pengalaman alienasi budaya yang membuat mereka merasa terasing dari komunitas atau nilai-nilai sosial yang ada. Kondisi ini sering diperparah oleh trauma sejarah atau pengalaman negatif yang mendalam, yang selanjutnya mendorong individu untuk mencari makna dan rasa memiliki di luar kerangka sosial sebelumnya, termasuk pada kelompok atau ideologi yang ekstrem. Penelitian psikologi radikalisme menunjukkan bahwa perasaan terasing, pencarian tujuan hidup, dan keinginan untuk menemukan identitas serta tempat dalam dunia sosial adalah faktor-faktor penting yang dapat membuat seseorang lebih rentan terhadap pengaruh radikal.²⁰⁴

Menurut van Dijk²⁰⁵, individu dengan ideological gap sangat mudah menyerap wacana radikal karena propaganda memberikan struktur sederhana untuk memahami dunia. HTI memanfaatkan mahasiswa yang sedang mencari identitas intelektual. ISIS memanfaatkan pemuda yang mencari heroisme dan kebermaknaan.

c) Level Praktik Sosial: Radikalisme sebagai Respons

Secara struktural, radikalisme tidak bisa dipisahkan dari kondisi sosial global yang lebih luas seperti ketidakadilan dunia, konflik berkepanjangan di Timur Tengah, kemunduran politik negara-negara Islam, Islamofobia di Barat, praktik korupsi di dalam negeri muslim, serta ketimpangan ekonomi internasional. Radikalisme tidak hanya muncul karena propaganda semata, tetapi karena propaganda itu tumbuh subur pada konteks sosial yang rapuh; misalnya, HTI berkembang di negara-negara yang mengalami keresahan politik, kerusakan demokrasi, dan kemiskinan struktural, sementara ISIS muncul di wilayah negara yang gagal (*failed states*), pada masyarakat yang kehilangan otoritas ulama tradisional, serta di kalangan generasi muda yang mengalami krisis identitas karena keterputusan dengan nilai budaya mereka.²⁰⁶

Dengan demikian, radikalisme adalah produk wacana dalam konteks sosial yang pecah.

²⁰³Zuly Qodir, "Gerakan Transnasional Islam dan Tantangan Demokrasi di Indonesia," *Jurnal Ma'arif*, Vol. 10, No. 2 Tahun 2015, hal.175–178.

²⁰⁴Teun Adrianus Van Dijk, *Ideology And Discourse Analysis...*, hal.205.

²⁰⁵ Teun Adrianus Van Dijk, *Ideology And Discourse Analysis...*, hal.200.

²⁰⁶ ²⁰⁶Zaki Mubarak, *Genealogi Islam Radikal di Indonesia...*, hal.143.

4. Studi Kasus Kelompok Radikal Dan Ekstremisme Oleh HTI-Salafi

Kelompok radikal seperti gerakan al-Qaeda, ISIS dan jaringannya seringkali di sebut dengan beragam istilah, kelompok ini dalam berbagai kajian sering disebut dengan beragam istilah yang saling berkaitan, seperti *kelompok militan, jihadis* atau *Islamist, extremis* dan *zealot*, serta *fundamentalis*. Perbedaan istilah tersebut umumnya mencerminkan sudut pandang akademik dan ideologis peneliti, namun secara umum merujuk pada kelompok yang memandang ajaran agama secara kaku, absolut, dan konfrontatif, serta cenderung membenarkan penggunaan kekerasan atas nama legitimasi ideologis maupun keagamaan.²⁰⁷

Secara umum memiliki karakteristik yaitu keinginan mendirikan khilafah Islamiyah melalui jalan pemurnian atau purifikasi ajaran Islam sebagaimana yang dipraktekkan pada masa salaf al-shalih. Ungkapan salaf al-shalih yang merujuk kepada generasi awal masyarakat muslim (kehidupan Nabi Muhammad dan para shabatnya) yang dianggap merefleksikan perilaku yang saleh dan cermin dari ajaran Islam yang sebenarnya. Model kehidupan generasi salaf al shalih merupakan idealitas kesalehan yang perlu dijadikan contoh serta rujukan bagi muslim setelahnya. Kajian Eliade memberikan kerangka umum bahwa kebangkitan sebuah kelompok akan kehendak mengulang kejayaan masa lalu sebagai bagian “*sejarah yang hilang*”, menjadi salah satu alasan kebangkitan agama agama di Eropa-Amerika dan Asia Tenggara, termasuk Indonesia.²⁰⁸

a. Sandaran Pandangan Teologi Salafist

Pandangan teologi-keagamaan Salafi pada umumnya merujuk pada ajaran para tokoh seperti Ahmad Ibn Hanbal, Ibnu Taimiyah, dan Muhammad bin Abdul Wahab. Meskipun memiliki landasan rujukan yang sama, perkembangan Salafi dalam praktiknya tidak bersifat tunggal, melainkan mengalami diferensiasi dalam beberapa varian. Wictorowicz menjelaskan bahwa Salafi kontemporer dapat dipetakan ke dalam tiga kecenderungan utama. Pertama, Salafy yang mempertahankan kemurnian ajaran, yang cenderung menjauh dari keterlibatan politik dan menekankan dakwah non-kekerasan, purifikasi akidah, serta penguatan pendidikan. Kedua, Salafy politik—sering disebut Salafy haraki—yang memandang keterlibatan dalam arena politik sebagai sarana strategis untuk menjamin penerapan hukum Allah. Ketiga, Salafi jihadis, yang meyakini bahwa perjuangan menegakkan kekuasaan Islam melalui kekerasan, bukan

²⁰⁷Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, ed. revisi, Berkeley: University of California Press, 2003, hal.5–7.

²⁰⁸Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post-Modernisme*, Jakarta: Paramadina, 1996, hal.112–114.

melalui kompromi dengan tatanan yang sudah mapan, merupakan pilihan paling relevan dengan kondisi dan tantangan zaman saat ini.²⁰⁹

b. Argumentasi Kelompok Radikal di Indonesia

Argumentasi kelompok radikal di Indonesia sebagian besar muncul dalam bingkai paham keagamaan. Ada beberapa doktrin yang terus direproduksi oleh kelompok radikal sejak masa NII sampai sekarang,²¹⁰ yaitu:

Dalam konteks kelompok radikal di Indonesia, *doktrin Hijrah* dipahami sebagai keyakinan bahwa dasar negara Indonesia yang saat ini adalah Pancasila sebenarnya bukanlah suatu ideologi tetap, melainkan sekadar *dasar negara* yang dapat digantikan dengan dasar dan ideologi lain, yakni *dasar Islam*, dengan tujuan akhir terciptanya *baldatun thayyibatun wa rabbun ghafur* atau yang dipahami sebagai Negara Islam. *Mati syahid atau hidup mulia* merupakan pandangan yang menegaskan bahwa perjuangan untuk mendirikan Negara Islam harus melibatkan pengorbanan ekstrem bahkan hingga jiwa dan keluarga. Kelompok radikal tersebut juga memiliki keyakinan bahwa *Islam bukan hanya agama, tetapi aturan Allah* yang harus diterapkan dalam seluruh sistem kehidupan, hukum, dan aturan di dunia. Salah satu kelompok yang dikenal memainkan peran utama dalam aksi kekerasan dan terorisme di Indonesia adalah *Jama'ah Islamiyah (JI)*, sebuah organisasi militan Islam yang didirikan oleh Abu Bakar Ba'asyir dan Abdullah Sungkar, yang berdiri dan berkembang dari jaringan gerakan radikal dengan tujuan mendirikan Negara Islam di wilayah Indonesia dan sekitarnya melalui strategi jihad dan *al-khilafah al-Islamiyah*, meskipun telah mengalami beragam dinamika dan tindakan terorisme.²¹¹

c. Ajaran yang Dilakukan Berdasarkan Keyakinan Hanya Dari Alquran Dan Hadist

Dalam cara memahami agama, kelompok ini banyak dicirikan dengan pendekatannya yang lebih literalis dan puritan. Salah satu idiom yang terkenal adalah:

“*Hidup mulia atau mati mendapat surga*”.

²⁰⁹ Quintan Wiktorowicz, *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*, Bloomington: Indiana University Press, 2004, hal.219–220.

²¹⁰ A.M. dan Bilveer S Mulkan, *Dari i'dad Ke Jihad* (Yogyakarta: Episteme Publishing, n.d.). hal.49.

²¹¹ Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, Militansi, dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca-Orde Baru*, Jakarta: LP3ES, 2008, hal.45–47.

Melalui dukungan keuangan dan logistik yang disponsori oleh al-Qaeda di Asia Tenggara, JI melakukan berbagai aksi teror dan kekerasan di Indonesia.²¹²

d. Faktor Yang memotivasi Tindakan Terorisme Di Indonesia

Dalam penelitian Abuza atas kelompok radikal Jama'ah Islamiyah (JI), mengidentifikasi beberapa faktor yang menjadi motivasi aksi terorisme. Keinginan untuk mendirikan sistem khilafah melibatkan upaya meruntuhkan kekuasaan Barat sekular agar syariat Islam dapat diterapkan secara menyeluruh. Hal ini juga mencakup gagasan pembentukan Negara Islam sebagai bentuk pemurnian ajaran Islam dengan membersihkan pengaruh nilai-nilai Barat dan sekular. Di samping itu, ada keyakinan bahwa Islam tengah diserang oleh kekuatan anti-Islam, terutama Amerika Serikat beserta sekutunya dan orang-orang Kristen, serta pandangan adanya konspirasi global yang bertujuan melemahkan kekuatan Islam secara keseluruhan. Hal itu dibuktikan dengan dukungan kekuatan anti Islam global kepada separatis Maluku dan Timor Leste.²¹³

Argumentasi kelompok teroris secara jelas terlihat dalam surat pertanggungjawaban Noordin M. Top yang berbunyi: “Kami juga menyatakan bahwa musuh kami adalah pembela dan penolong aliansi Salibi-Indonesia yang menguasai tanah air kaum Muslimin yaitu thoghut dan penguasa-penguasa murtad Indonesia yang mengganti hudud Allah dengan hukuman kafir demokrasi dan undang-undang sekular, yang senantiasa mengintimidasi, menghajar, memenjara dan membunuh para ulama dan mujahidin.²¹⁴

5. Dampak Pemahaman Keliru tentang Hijrah terhadap Keutuhan Keluarga: Analisis pada Kelompok HTI, Salafi Radikal, dan Jama'ah Islamiyah

Pemahaman hijrah yang dikonstruksi secara keliru oleh kelompok seperti Hizbut Tahrir Indonesia, Salafi radikal, dan Jama'ah Islamiyah menunjukkan problem epistemik yang serius, yakni terlepasnya konsep hijrah dari kerangka *hudâ* Qur'ani yang utuh. Hijrah direduksi menjadi pemutusan relasi sosial dan keluarga atas nama “kemurnian iman”, tanpa melalui mekanisme bayyinât (penjelasan rasional) dan *furqân* (pertimbangan etis), sehingga melahirkan sikap eksklusif dan konfrontatif dalam ruang domestik. Dalam perspektif epistemologi *hudâ* sebagaimana ditegaskan

²¹²Solahudin, *NII sampai JI: Salafi Jihadisme di Indonesia*, Depok: Komunitas Bambu, 2011, hal.23–25.

²¹³Al-Chaidar, *Pemikiran Politik Proklamator Negara Islam Indonesia S.M. Kartosoewirjo*, Jakarta: Darul Falah, 1999, hal.56–58.

²¹⁴Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam...*, hal.55.

dalam Surat al-Baqarah/2:185, petunjuk Al-Qur'an seharusnya berfungsi sebagai orientasi nilai yang mengintegrasikan wahyu, akal, dan realitas sosial, bukan sebagai legitimasi ideologis yang menafikan tanggung jawab moral dan kemaslahatan. Ketika hijrah dipahami secara tekstual-ideologis dan dilepaskan dari prinsip *tamyīz*, dampaknya tampak pada meningkatnya konflik rumah tangga, delegitimasi peran pasangan yang berbeda pandangan, serta fragmentasi keutuhan keluarga. Dengan demikian, krisis keluarga dalam komunitas tersebut bukan semata persoalan sosiologis, melainkan manifestasi dari krisis epistemologi keagamaan yang gagal menempatkan hijrah dalam kerangka *hudâ* yang komprehensif dan berkeadaban.²¹⁵

Kelompok salafi-jihadist menganut seperangkat doktrin ideologis yang berpusat pada pemahaman tauhid yang absolut dan total kepada Allah. Mereka menekankan kemurnian akidah yang harus terbebas dari bid'ah dan kemusyrikan, disertai praktik *takfīr*, doktrin *al-walâ' wa al-barâ'*, serta legitimasi jihad sebagai kewajiban agama. Di Indonesia, argumen kelompok ini umumnya dibingkai dalam corak *religious minded*, dengan dorongan kuat untuk mendirikan sistem khilafah melalui peruntuhan kekuasaan Barat yang sekuler demi penerapan syariat Islam secara holistik. Negara Islam diposisikan sebagai sarana purifikasi ajaran Islam, termasuk upaya membersihkan pengaruh Barat dan sekularisme, yang mereka anggap sebagai bagian dari serangan global terhadap Islam oleh Amerika Serikat, sekutunya, dan kekuatan Kristen.²¹⁶ Pandangan konspiratif ini melahirkan keyakinan bahwa jihad terbuka merupakan satu-satunya jalan yang sah, terlebih karena Indonesia dipersepsikan sebagai *dâr al-ḥarb*. Doktrin tersebut diperkuat dengan narasi bahwa kehidupan dunia sarat ketidakadilan dan frustrasi akibat ketiadaan *imâmah* yang sah, sehingga kemaksiatan dianggap merajalela dan pemerintahan non-Islam dipandang tidak legitim.²¹⁷ Dalam kerangka ini, kekerasan—termasuk pengeboman—dikonstruksikan sebagai bentuk jihad yang diperintahkan agama dan sebagai balasan atas kekejaman terhadap umat Islam di wilayah konflik seperti Palestina dan Afghanistan. Gagasan jihad terbuka ini juga secara eksplisit dikemukakan oleh Aman Abdurrahman, tokoh radikal berpengaruh di Indonesia, yang menyerukan dukungan terhadap ISIS dan melakukan bai'at kepada Abu

²¹⁵Anas Kholik dan Muhammad Hariyadi, "Epistemologi Hudâ dalam Surat al-Baqarah/2:185: Analisis Leksikal, Tafsir Klasik, dan Relevansi Kontemporer," *At-Taisir: Journal of Indonesian Tafsir Studies* Vol. 6, No. 2, Tahun 2025, hal.191–204.

²¹⁶Quintan Wiktorowicz, *Radical Islam Rising: Muslim Extremism in the West*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2005, hal.75–96.

²¹⁷Marc Sageman, *Understanding Terror Networks*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004, hal.69–88.

Bakar al-Baghdadi, dengan landasan keyakinan bahwa negara Indonesia bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam.²¹⁸

Benda milik negara dan orang lain yang dianggap Abbas menjelaskan bahwa salah satu ajaran bermasalah yang berkembang dalam Jamaah Islamiyah (JI) berkaitan dengan pemahaman tentang fa'i, yakni anggapan bahwa harta milik negara dan orang lain yang dianggap kafir boleh dirampas. Ia menguraikan beberapa kekeliruan utama dalam doktrin kelompok ini, terutama praktik pengkafiran terhadap sesama Muslim yang pada akhirnya melahirkan kebencian dan legitimasi penghapusan bahkan pemusnahan pihak lain. Dalam pandangan tersebut, darah dan harta orang yang dicap kafir dianggap halal. Kebencian berlebihan terhadap kafir atau non-Muslim ini bersumber dari pembacaan ayat-ayat Al-Qur'an secara tekstual dan terlepas dari konteksnya. Ayat yang sering dijadikan legitimasi oleh aktivis Muslim radikal antara lain perintah memerangi orang-orang kafir, seperti ayat "*bunuhlah orang-orang musyrikin itu di mana saja kamu jumpai*" Surat al-Baqarah/2:191, yang dipahami secara literal.²¹⁹

Pemahaman ini kemudian melahirkan doktrin ekstrem, termasuk anggapan bahwa membunuh warga Amerika dan sekutunya, baik sipil maupun militer, merupakan kewajiban setiap Muslim di mana pun berada. Selain itu, terdapat ajaran yang membolehkan berbohong demi kepentingan kelompok, yang dikaitkan dengan doktrin *al-walâ'* berupa kewajiban saling membantu, membela, dan melindungi sesama anggota, serta *al-barâ'* yang memerintahkan permusuhan terhadap siapa pun di luar kelompok. Doktrin ini diperkuat dengan keyakinan bahwa pemerintah adalah musuh dan bahwa Indonesia dipandang sebagai *dâr al-harb*. Ajaran lain yang dikembangkan adalah konsep hijrah yang lebih mengutamakan perjalanan ibadah dalam waktu lama dibandingkan kewajiban mencari nafkah bagi keluarga, disertai sikap menjauh dari segala bentuk keterlibatan dengan pemerintah, seperti menolak sekolah atau bekerja di lembaga negara. Tuduhan kafir juga diarahkan kepada umat Islam yang menerima sistem demokrasi, berpartisipasi dalam pemilihan umum, bersedia menyanyikan lagu kebangsaan, serta mengakui Pancasila sebagai dasar negara.²²⁰

Para tokoh jihadis ini memandang NKRI sebagai negara kafir dengan alasan bahwa hukum yang dijalankan bukan hukum Allah, penyelesaian sengketa diserahkan kepada *thâgût* seperti lembaga internasional dan peradilan yang tidak bersumber dari syariat Islam, adanya loyalitas negara kepada negara-negara Barat seperti Amerika dan Eropa, penyerahan kewenangan legislasi kepada selain Allah, pemberian ruang bagi praktik

²¹⁸Fawaz A. Gerges, *ISIS: A History*, Princeton: Princeton University Press, 2016, hal.48–72.

²¹⁹Quintan Wiktorowicz, *Radical Islam Rising...*, hal.87-92.

²²⁰Olivier Roy, *Globalized Islam...*, hal.52-60.

syirik, kekafiran, dan kemurtadan atas nama kebebasan beragama dan HAM, serta penyamaan kedudukan antara Muslim dan non-Muslim.²²¹

Tuduhan kafir juga berlaku bagi umat Islam di negeri ini yang secara sadar percaya dan mengikuti sistem demokrasi, berpartisipasi dalam pemilihan umum (pemilu), bersedia menyanyikan lagu kebangsaan, dan mengakui dasar negara Pancasila.²²²

Aksi radikalisme dan kekerasam merupakan suatu fenomena yang kompleks, sebagian besar merupakan pengejawantahan dari suatu sistem pemikiran dan keyakinan yang berkembang dalam diri seorang individu atau kelompok. Perkembangan sistem pemikiran radikal terbentuk biasanya terjadi dikarenakan keterlibatan individu dalam kelompok. Karena radikalisme dimengerti sebagai proses, maka pandangan dan sikap radikal seseorang hampir bisa dikatakan selalu muncul dalam bentuk ideologi dan nilai-nilai sistem kepercayaan yang diperoleh individu itu melalui kelompok, gerakan atau organisasi sosial yang memperkenalkannya.

Bentuk ekstrem dari radikalisme adalah ekstremisme dan terorisme yang erat kaitannya dengan kegiatan terorisme yakni target, tujuan, motivasi, dan legitimasi. Secara umum, kelompok radikal seperti gerakan al-Qaeda dan ISIS, memiliki karakteristik yaitu keinginan mendirikan khilafah Islamiyah melalui jalan pemurnian atau purifikasi ajaran Islam sebagaimana yang dipraktikkan pada masa salaf al-shalih. Model kehidupan generasi al-salaf al-shalih merupakan idealitas kesalehan yang perlu dijadikan contoh serta rujukan bagi muslim setelahnya. Salah satu ciri kelompok salafy adalah memahami agama dengan pendekatannya yang lebih literalis dan puritan.

²²¹Abas N, *Membongkar Jamaah Islamiyah: Pengakuan Mantan Anggota JI*. Grafindo Khazanah Ilmu, 2005, hal.123.

²²²Ahmad Rizky Mardhatillah Umar, "Konsep Thagut dalam Wacana Jihadisme Kontemporer di Indonesia," *Jurnal Maarif* Vol. 13, No. 1 Tahun 2018, hal.45–48.

BAB IV

LITERATUR DAN KONSEP PENAFSIRAN IDEOLOGI ULAMA MODERAT TERHADAP AYAT JIHAD

A. Konsep Ulama Moderat dan Ideologi *Wasathiyah*: Otoritas dan Batasnya dalam Tradisi Islam

Konsep “moderat” (*al-wasathiyah*) merupakan salah satu konsep paling mendasar dalam epistemologi Islam. Ia bukan sekadar istilah populer dalam wacana sosial kontemporer, melainkan sebuah identitas normatif yang diletakkan langsung oleh Al-Qur’an. Karena itu, moderasi bukan sikap kompromi, bukan keberagamaan “setengah hati”, dan bukan pula soft-Islam yang menghilangkan ketegasan hukum. Sebaliknya, moderasi adalah manhaj al-fikrah metode berpikir, sistem epistemologi, dan kerangka hermeneutika.. Firman Allah dalam Surat al-Baqarah/2:143 menyatakan:

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ... ﴿١٤٣﴾

Demikian pula Kami telah menjadikan kamu (umat Islam) umat pertengahan ... (al-Baqarah/2:143)

Abû Sa‘îd al-Khudrî ra. meriwayatkan bahwa Nabi saw. menafsirkan makna *ummatan wasathan* dalam ayat tersebut dengan *al-‘adl* (keadilan).¹ At-Thabari juga menjelaskan bahwa makna “wasathan” bisa

¹Abû ‘Îsâ Muḥammad bin ‘Îsâ al-Tirmidzî, *Sunan al-Tirmidzî*, Kitâb Tafsîr al-Qur’an, Bâb Wa Min Sûrat al-Baqarah, hadis no. 2961, dinilai Shahîḥ oleh al-Tirmidzî.

berarti “posisi paling baik dan paling tinggi”²

Para mufassir klasikseperti: *al-Thabari* (w. 923 M), *al-Râzi* (w. 1210 M), *Ibn ‘Asyûr* (w. 1973 M) sepakat bahwa *wasath* memiliki beberapa makna utama:

1. Keadilan (al-‘adl),

Surat al-Baqarah/2:143:

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ
شَهِيدًا ... ﴿١٤٣﴾

Demikian pula Kami telah menjadikan kamu (umat Islam) umat pertengahan agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan)... (al-Baqarah/2:143)

al-washath artinya *al-‘adl (adil)*. Dalam hadits di atas, sangat jelas Nabi saw memaknai dan menafsirkan kata “*wasathan*” tengah “*keadilan*”. Yang dimaksud keadilan di sini tengah, bahwa umat Islam adalah umat yang menempatkan sesuatu sesuai pada tempatnya, menyikapi sesuatu sesuai dengan porsinya dan kedaaanya. Tengah berarti juga jujur dan komitmen tidak mendua serta konsisten dalam sikap, sehingga Allah melengkapi surat Al-Baqarah: 143 di atas, setelah menyebut *wasathan* dengan “*agar kalian menjadi saksi-saksi bagi manusia*”. Dalam Islam seorang saksi haruslah yang adil dan jujur. Nampaknya adil, jujur dan konsisten sangat tepat untuk makna ayat ini, sesuai dengan tafsir dari Nabi saw terhadap ayat ini, yaitu keadilan.³

Para ulama tafsir sepakat bahwa konsep *wasathan* dalam Al-Qur’an merujuk pada prinsip keadilan dan kualitas terbaik. Al-Qurthubi menegaskan bahwa *wasathan* bermakna adil, karena sesuatu yang paling utama adalah yang paling adil.⁴ Ibnu Katsir menjelaskan bahwa istilah *wasathan* dalam ayat tersebut menunjukkan makna yang paling baik dan paling berkualitas.⁵ Sementara itu, At-Thabari dengan mengutip Ibnu Abbas ra, Mujahid, dan Atha’ menafsirkan *Ummatan Washathan* sebagai

²Ibnu Jarir At-Thabari, *Tafsir At-Thabari*, Vol. 2., Kairo: Maktabah At-Taufiqiyah, 2004, hal.125.

³Khairan Muhammad Arif, *Moderasi Islam (Wasathiyah Islam) Perspektif Al-Qur’an, As-Sunnah Serta Pandangan Para Ulama Dan Fuqah*, Fakultas Agama Islam, Universitas Islam As-Syafiiyah, n.d., hal.221.

⁴Ali Muhammad As-Shalabiy, *Al-Wasathiyah Fil Qur’an Al-Karim*, Kairo: Mu’assasah Iqra’ Linasyri watauzi wattarjamah, 2007, hal.201.

⁵ Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Quran Al-Adzim*, Beirut: Daar Al-Fikri, 1994, hal.159.

umat yang adil, sehingga ayat tersebut menegaskan bahwa Allah menjadikan umat Islam sebagai umat yang paling adil.⁶

2. Posisi Tengah yang Seimbang (*al-Tawassuth*),

Islam adalah agama seimbang yang menyeimbangkan peran wahyu ilahi dengan akal rasional dan membuat perbedaan yang jelas antara wahyu dan akal. Dalam kehidupan, Islam mengajarkan untuk seimbang antara ruh dan akal, akal dan hati, nurani dan nafsu, dan lainnya.⁷

Berdasarkan uraian di atas, pengertian *Tawâzun* tentang keadilan adalah perilaku adil, seimbang dan tidak memihak yang diikuti dengan kejujuran tidak menyimpang dari garis yang telah ditetapkan. Karena tirani adalah cara untuk menghancurkan keseimbangan dan keharmonisan jaring universal yang diciptakan oleh Allah SWT.⁸

Al-Qurthubi berkata: Al-Qurthubi menjelaskan bahwa *al-wustha* adalah bentuk feminin dari kata *wasath*, yang bermakna “*terbaik dan paling adil*”⁹ dalam konteks ayat yang dibahas. Menurut Ibnul Jauziy, istilah *wustha* dalam ayat tersebut memiliki tiga pengertian utama: yang pertama merujuk pada shalat yang berada di posisi tengah antara shalat lainnya, yang kedua berarti yang paling tengah jika dilihat dari ukuran atau letaknya, dan yang ketiga menunjukkan kedudukan yang paling utama atau mulia dalam statusnya.¹⁰

Para Ahli tafsir seperti At-Thabari berkata bahwa makasudnya adalah Shalat Ashar, karena terletak di tengah-tengah shalat lain antara subuh dan zuhur serta maghrib dan isya'. Ibnu Jarir At-Thabari, Tafsir At-Thabari, vol 2, hal 567.¹¹ Dari Ibnu Abbas Nabi saw bersabda:

“Apabila makanan telah dihidangkan, maka ambillah dari pinggirnya dan tinggalkan tegahnya, sesungguhnya berkah itu turun dibagian tengah” (HR. Ibnu Majah).¹²

⁶ Ibnu Jarir At-Thabari, Tafsir At-Thabari, vol 2, Kairo: Maktabah At-Taufiqiyah, 2004, hal.7.

⁷Minarni A dan Hasanuddin, “Peran Guru Agama Islam Dalam Menanamkan Moderasi Beragama,” *Bacaka: Jurnal Pendidikan Agama Islam* Vol.1, no. 1 Tahun 2023, hal.136.

⁸Muhammad Wahid Nur Tualeka, “Kehidupan Berbangsa Dengan Prinsip Moderasi I,” *Al-Hikmah: Jurnal Studi Agama-Agama* Vol. 9, No. 1 Tahun 2023, hal.223.

⁹Al-Quthubi, Al-Jami' *Li Ahkam Al-Quran (Tafsir Al-Qurthubi)* Vol. 1 (n.d.), hal. 296.

¹⁰Ali Muhammad As-Shalabiy, *Al-Wasathiyah Fil Qur'an Al-Karim*, n.d., hal. 20.

¹¹Ibnu Jarir At-Thabari, *Tafsir At-Thabari*, Vol. 2..., hal 310.

¹²Khairan Muhammad Arif, “Moderasi Islam (*Wasathiyah* Islam) Perspektif Al-Qur'an, As-Sunnah Serta Pandangan Para Ulama Dan Fuqaha,” *Al-Risalah: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam* Vol 11, No. 1 Tahun 2020, hal.22–43.

Dalam hadits lain Nabi saw bersabda:

Makanan untuk dua orang akan mencukupi tiga orang dan makanan untuk tiga orang akan mencukupi empat orang (HR. Bukhari dan Muslim).¹³

Dalam hadits ini kata wasath bermakna posisi tengah, posisi yang selalu diberkahi Allah swt. Hal ini menunjukkan bahwa umat Islam adalah umat terbaik karena selalu berada pada posisi tengah antara kecenderungan ekstrim pada dunia dan kecenderungan ekstrim pada akhirat sehingga melupakan dunia. Islam pada posisi tengah dalam hal ekstremisme kanan yang ghuluw (berlebihan) pada nilai-nilai ruhani dan ekstremisme kiri yang tidak peduli pada rohani. Islam memposisikan diri berada di tengah kedua ekstrimisme itu dengan penuh keadilan dan keseimbangan.¹⁴

3. Pilihan Terbaik (*Khiyâr Al-Umam*)

Makna-makna tersebut menegaskan bahwa moderasi adalah karakter ontologis umat Islam yang harus tercermin dalam pola pikir, keputusan hukum, interaksi sosial, dan pendekatan terhadap teks-teks keagamaan, termasuk ayat jihad.

Dalam penelitian disertasi ini, moderat didefinisikan sebagai metode penafsiran Islam yang mengambil jalan tengah antara teks dan konteks, menekankan keadilan, mempertimbangkan maqāsid al-syarī'ah, menolak ekstremisme dan kekerasan, serta memastikan agama membawa kedamaian dan kemaslahatan universal.

Ibnu Abbas ra dan At-Thabari berkata: Bahwa yang dimaksud dengan kata aushathum adalah "*Orang yang paling adil dari mereka*".¹⁵ Al-Qurthubi menafsirkan ayat 28 surat Al-Qalam ini adalah "*orang yang paling Ideal, paling adil dan paling berakal dan paling berilmu*"¹². Dalam ayat ini juga dapat disimpulkan bahwa makna kata aushathum adalah "*paling adil, paling baik atau ideal dan paling berilmu*".

Menurut *al-Qardhâwî*, untuk mewujudkan prinsip *al-wasathiyyah* secara efektif diperlukan tolok ukur tertentu. Pertama, seseorang harus memiliki pemahaman Islam yang komprehensif, yaitu memahami Islam secara utuh sebagai aqidah dan *syarī'ah*, agar tidak terjadi pemenggalan ajaran agama yang menyebabkan tafsiran parsial atau salah kaprah. Kedua, al-Qur'an dan as-Sunnah wajib dijadikan sumber utama ajaran dan pedoman hidup dalam berbagai aspek kehidupan,

¹³Muhammad bin Ismâ'îl al-Bukhârî, *Shâhîh al-Bukhârî*, Juz VII, Beirut: Dâr Tauq al-Najâh, 1422 H, no. 5392.

¹⁴Khairan Muhammad Arif, "*Moderasi Islam (Wasathiyah Islam)*...", hal.44.

¹⁵Ibnu Jarir At-Thabari, "*Tafsir At-Thabari, Vol. 2.*"..., hal.317.

termasuk sosial, ekonomi, politik, budaya, dan pendidikan, sehingga kehidupan seorang Muslim berlandaskan wahyu Ilahi. Selanjutnya, implementasi makna dan nilai rabbaniyyah harus tercermin dalam keyakinan akan keesaan Allah Swt sebagai satu-satunya Zat yang layak disembah serta keyakinan terhadap hari akhir, sehingga nilai-nilai ketuhanan ini menjadi fondasi utama dalam praktik keagamaan. Terakhir, nilai humanis dan sosial juga sangat penting, di mana keberadaan lembaga sosial yang peduli terhadap pelayanan masyarakat dipandang dapat membantu mengatasi keterbelakangan dan meningkatkan kesejahteraan umat.¹⁶

Dalam literatur kontemporer, konsep ini kemudian diperkaya oleh ulama seperti Yusuf al-Qardhawi-*al-Wasathiyah fi al-Islâm*, Abdullah bin Bayyah – Sunan al-Silm, Thaha Jabir al-Alwani-*maqâshid as-syari'ah*. Semua menjelaskan bahwa moderasi adalah manhaj (metodologi), bukan sekadar sikap.

Moderasi dalam kajian keislaman memiliki ciri akademik yang menekankan keterpaduan antara teks keagamaan dan konteks sosial yang melingkupinya, sehingga ajaran Islam tidak dipahami secara kaku dan ahistoris. Pendekatan ini secara tegas menolak ekstremisme literal yang mengabaikan kompleksitas realitas dan tujuan moral ajaran Islam. Moderasi juga mengintegrasikan rasionalitas dan spiritualitas sebagai dua unsur yang saling melengkapi dalam memahami dan mengamalkan agama, sekaligus menjaga orientasi utama syariat pada *maqâshid as-syari'ah*. Dengan karakter tersebut, moderasi menempatkan Islam sebagai agama yang membawa *rahmah* universal bagi seluruh manusia, melampaui batas-batas etnis, budaya, dan agama.

Dalam kerangka penelitian disertasi ini, definisi operasional moderat adalah “Pendekatan keislaman yang berpegang pada metodologi ilmiah, mempertimbangkan *maqâshid as-syari'ah*, menjaga keadilan, dan menghindari reduksi makna ayat jihad menjadi legitimasi kekerasan atau perang tanpa otoritas sah.”

a. *Wasathiyah* sebagai Konsep Teologis dan *Manhaj al-Fikrah* (al-Baqarah/2: 143)

Wasathiyah bukan produk modern, tetapi memiliki akar teologis mendalam dalam Islam. *Wasathiyah* bukanlah gagasan modern, melainkan memiliki akar teologis yang kokoh dalam tradisi Islam. Secara teologis, ajaran ini tercermin dalam pengakuan bahwa umat Islam disebut *ummatan wasathan*, yakni umat yang seimbang dan adil, yang menempatkan dirinya sebagai teladan di tengah-

¹⁶Nabila Khalida An Nadhrah, *et.al.*, “Living Islam,” *Journal Of Islam Discourses*. Vol 6, No. 1 Tahun 2023, hal.55.

tengah masyarakat.¹⁷ Para ulama *ushûl* juga menegaskan bahwa prinsip *al-wasathiyah* digunakan sebagai dasar pertimbangan hukum syariat, terutama dalam perumusan hukum seperti jihad, hudud, dan relasi sosial. Selain itu, *wasathiyah* berfungsi sebagai penyangga antara dua ekstrem, yakni ekstrem tekstual-literal yang sering kali melahirkan radikalisme dan ekstrem liberal yang cenderung menafikan teks; dengan demikian *wasathiyah* menjadi jalan tengah epistemologis yang memadukan antara pemahaman teks dan konteksnya secara adil dan moderat.¹⁸

Penelitian ini menggunakan pendekatan yang meliputi metodologi *ushul al-fiqh*, pemahaman *maqâshid*, analisis kontekstual, penerapan etika keilmuan, serta pertimbangan kebijaksanaan sosial untuk memahami fenomena yang diteliti secara komprehensif.¹⁹ Menurut al-Qardhawi, “*wasathiyah* adalah metodologi berpikir yang menghindari literalisme ekstrem maupun liberalisme destruktif.” (*al-Wasathiyah fî al-Islâm*), Bin Bayyah menyebutnya sebagai “*Manhaj al-tadâfu‘ al-silmî*”, metode membangun perdamaian yang produktif. (Sunan al-Silm). Dengan demikian, moderasi bukan respons reaktif terhadap radikalisme, tetapi warisan epistemik Islam sejak awal.²⁰

b. Kriteria dan Karakteristik Pemikiran Islam Moderat: *Tawassuth, I’tidâl, Tasâmuh, Syûra, Ishlâh, Qudwah, Muwâthanah*.

Konsep moderasi dalam Islam terwujud melalui tujuh pilar berikut:²¹

1) *Tawassuth* (Posisi Tengah Proporsional)

Prinsip *tawassuth* menekankan penempatan segala sesuatu secara proporsional, yakni tidak berlebihan (*ifrâth*) maupun tidak mengurangi (*tafrîth*) ajaran. Dalam konteks tafsir jihad, *tawassuth* mengharuskan bahwa jihad tidak semata dipahami sebagai perang saja, namun juga tidak sepenuhnya kosong dari makna pembelaan diri, serta harus ditempatkan sesuai dengan ruang lingkup syariat yang jelas dan seimbang.²²

Tafsir radikal gagal karena hanya melihat dimensi militernya

¹⁷Thaha Jâbir al-‘Alwâni, *Ishlâh al-Fikr al-Islâmî: Qirâ’ât fî al-Manhaj*, Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1995, hal.41–45.

¹⁸Wahbah al-Zuhayli, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, jil. 2, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1986, hal.1034–1036.

¹⁹A. Kevin Reinhart, *Ethics and Social Wisdom in Islamic Thought*, Leiden: Brill, 2012, hal.112–115.

²⁰Abdullah bin Bayyah, *Sunan al-Silm fî al-Islâm*, Abu Dhabi: Majlis Hukamâ’ al-Muslimîn, 2014, hal.17–19.

²¹Afifuddin Muhajir, *Membangun Nalar Islam Moderat*, Situbondo: Tanwirul Afkar, 2018, hal.21–23.

²²Afifuddin Muhajir, *Membangun Nalar Islam Moderat...*, hal.25.

dan mengabaikan jihad intelektual, moral, dan dakwah.

2) *I'tidâl* (Keadilan dan Keseimbangan)

Istilah "*I'tidâl*" berasal dari kata Arab "*adil*" yang artinya sama. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, "*adil*" berarti tidak berat sebelah, tidak sewenang-wenang. *I'tidâl* adalah visi yang meletakkan segala sesuatu pada tempatnya, mendistribusikannya sesuai dengan haknya, mewujudkan hak dan memenuhi kewajiban.²³

I'tidâl merupakan nilai ontologis dalam Islam yang menuntut sikap seimbang dan proporsional dalam seluruh aspek kehidupan, termasuk objektivitas dalam menilai persoalan, komitmen terhadap keadilan sosial, kejujuran intelektual dalam berpikir dan bersikap, serta penetapan hukum yang realistis sesuai dengan kondisi nyata. Dalam konteks jihad, prinsip *i'tidâl* menegaskan bahwa perang hanya dapat dibenarkan sebagai bentuk pembelaan untuk menolak agresi, tidak dibolehkan menysasar warga sipil, tidak boleh dilakukan secara berlebihan atau melampaui batas kemanusiaan, serta tidak sah jika dijalankan oleh individu atau kelompok tanpa legitimasi dan otoritas negara.²⁴

Ini sejalan dengan kaidah fiqih:

الحكم يدور مع علته وجوداً وعدمًا

Hukum berlaku mengikuti illatnya, ada atau tidak.

Jika tidak ada agresi maka tidak ada jihad perang.

3) *Tasâmuh* (Toleransi Aktif)

Tasâmuh berasal dari bahasa Arab *samhun*, yang berarti "*memudahkan*". Sedangkan menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia, toleransi berarti: berterima kasih, permisif, permisif terhadap sesuatu yang lain atau terhadap pendapat sendiri. Toleransi dalam bidang keimanan dan ketuhanan tidak dibenarkan secara agama. Layanan harus sesuai untuk setiap ritual dan lokasi. Moderasi menyatakan bahwa setiap agama itu benar menurut keyakinan pemeluknya, dan tidak ada pembenaran untuk menganggap bahwa semua agama itu benar dan sama. Toleransi harus dipraktikkan hanya di bidang sosial dan kemanusiaan untuk menjaga kerukunan dan persatuan.²⁵

²³Rahayu Luh Riniti & Putu Surya Wedra Lesmana, "Moderasi Beragama di Indonesia," *Intizar* Vol 25, No. 2 Tahun 2019, hal.212.

²⁴Michael Walzer, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, New York: Basic Books, 2006, hal.21–25. 4th ed

²⁵Muhammad Wahid Nur Tualeka, "Kehidupan Berbangsa dengan Prinsip Moderasi,"

Tasâmuh dipahami bukan sebagai sikap pasif, melainkan sebagai kesadaran aktif untuk mengakui keberagaman, menerima realitas masyarakat multikultural, serta menghargai nilai-nilai kemanusiaan universal. Dalam konteks penafsiran jihad, *tasâmuh* menegaskan penolakan terhadap pembacaan literal atas ayat-ayat perang, sikap membenci non-muslim secara umum, permusuhan terhadap agama lain, serta pandangan takfîrî yang mudah mengkafirkan pihak berbeda.²⁶

Ulama seperti *al-Bûthî* menegaskan, “*Islam tidak pernah memulai peperangan; Islam menyeru kepada persaudaraan manusia.*”²⁷

4) *Syûrâ* (Musyawarah dan Tata Kelola Kolektif)

Istilah *Syûrâ* berasal dari kata syawara –yusyawiru, yang berarti “membuat, menyatakan atau menerima pernyataan”. Bentuk lain dari Sywara adalah Tasyawara, yang artinya perundingan, dialog, tukar pikiran; sedangkan syavir berarti ekspresi atau pertukaran ide. Oleh karena itu, musyawarah adalah cara atau cara penyelesaian suatumasalah dengan duduk berdialog dan berdiskusi untuk mencapai kesepakatan, terutama dengan asas kemaslahatan bersama.²⁸

Dalam konteks fasilitasi, refleksi merupakan solusi untuk meminimalisir dan menghilangkan prasangka dan perselisihan antara individu dan kelompok, karena refleksi dapat menciptakan komunikasi, keterbukaan, kebebasan berekspresi, dan alat persahabatan, yang berujung pada hubungan persaudaraan yang erat. Dan persatuan terjalin dalam *Ukhuwwah Islamiyah*, *Ukhuwwah Wathaniyah*, *Ukhuwah Basyariyah* dan *Ukhuwah Insaniyah*.²⁹

Konsep *syûrâ* dalam Islam merujuk pada prinsip musyawarah yang menekankan bahwa pengambilan keputusan harus dilakukan secara kolektif dan melibatkan berbagai pihak sehingga keputusan yang dihasilkan mencerminkan kehendak bersama, bukan sekadar kehendak individu semata. Dalam kerangka pemerintahan dan

Al-Hikmah: Jurnal Studi Agama-Agama Vol 9, No. 1 Tahun 2023, hal.62–72.

²⁶John Locke, *A Letter Concerning Toleration*, trans. William Popple, London: Hackett Publishing, 1983, hal. 26–35.

²⁷Sai'id Ramadhan Al-Bûthî, *al-Tasamuh fi al-Islam*, Beirut: Dar al-Fikr, 2002, hal.150.

²⁸Samsudin, “Konsep Moderasi Islam Perspektif M.Quraish Shihab Dan Relevansinya Terhadap Pendidikan Agama Islam Kontemporer,” *In Jurnal Aplikasi Teknologi Pangan*, Tahun 2021, hal.67.

²⁹Muhammad Wahid Nur Tualeka, "Kehidupan Berbangsa dengan Prinsip Moderasi....", hal.77.

komunitas Muslim, *syûrâ* juga menunjukkan pentingnya legitimasi otoritas politik yang sah melalui proses konsultatif dan keterlibatan anggota masyarakat dalam diskusi sebelum mengambil keputusan. Selanjutnya, konsep ini secara tegas menolak klaim kewenangan pribadi untuk mengumumkan atau mengambil keputusan besar seperti perang tanpa melalui proses musyawarah yang melibatkan pihak-pihak yang berkepentingan, karena hal tersebut berpotensi menempatkan otoritas pada individu secara sepihak, yang bertentangan dengan prinsip *syûrâ* untuk mencapai keputusan yang adil dan bertanggung jawab secara kolektif.³⁰

Karena itu tidak ada jihad bersenjata tanpa izin negara, Radikalisme melanggar prinsip ini dengan melakukan pemberontakan, operasi militer ilegal, mengatasnamakan agama untuk melawan negara.

5) *Ishlâh* (Transformasi Sosial Damai)

Islah berakar pada kosa kata bahasa Arab dan berarti memperbaiki atau mendamaikan. Dalam konsep moderasi, Islam menawarkan kondisi yang lebih baik untuk merespon perubahan dan kemajuan zaman dengan menitikberatkan pada kebaikan bersama dan mengikuti prinsip melestarikan nilai-nilai tradisional lama yang baik dan menerapkan nilai-nilai tradisional baru yang lebih baik. Kedua belah pihak baik. Pemahaman ini menciptakan masyarakat yang selalu menebar pesan perdamaian dan kemajuan serta menganut pembaharuan dan persatuan dalam kehidupan berbangsa.³¹ *Ishlâh* adalah misi perbaikan, bukan penghancuran. Moderasi menegakkan *ishlâh* melalui pendidikan, dakwah, reformasi sosial, diplomasi, kerja sama global. Radikalisme justru melakukan *ifsâd* (kerusakan) dengan menebar ketakutan, merusak tatanan negara, menghalalkan kekerasan atas nama agama. Allah berfirman dalam Surat al-Baqarah/2:205:

... وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ ﴿٢٠٥﴾

...Allah tidak menyukai kerusakan (al-Baqarah/2:205)

6) *Qudwah* (Keteladanan Moral)

Pendekatan moderasi menegaskan bahwa jihad yang paling utama adalah *jihad al-nafs*, yakni perjuangan melawan hawa nafsu dan dorongan ego yang mengarah pada kekerasan. Dalam kerangka ini,

³⁰Samsudin, "Konsep Moderasi Islam Perspektif M. Quraish Shihab...", hal.69.

³¹Muhammad Wahid Nur Tualeka, "Kehidupan Berbangsa dengan Prinsip Moderasi...", hal.79.

penafsiran moderat memandang jihad sebagai upaya membangun nilai-nilai moral dan sosial melalui dakwah yang berlandaskan akhlak, keteladanan dalam kehidupan bermasyarakat, penggunaan bahasa yang santun, serta penolakan terhadap segala bentuk ujaran kebencian. Sebaliknya, paham radikalisme cenderung menekankan jihad melalui propaganda emosional, kemarahan, dan retorika kebencian, yang pada akhirnya justru merusak citra Islam sebagai agama yang membawa rahmat dan kedamaian.³² Sebaliknya, radikalisme mengandalkan propaganda, amarah, dan retorika kebencian yang memperburuk citra Islam.

7) *Muwâthanah* (Kebangsaan/*Civic Loyalty*)

Konsep moderat sangat menekankan *muwâthanah*, yaitu kesetiaan terhadap negara, penerimaan terhadap sistem hukum nasional, hidup berdampingan dengan warga non-Muslim, tanggung jawab sosial sebagai bagian dari bangsa. Ulama moderat seperti Bin Bayyah menyatakan “*Cinta tanah air dalam konteks negara modern adalah bagian dari menjaga maqâshid as-syarî‘ah.*” (*Fiqh al-Silm wa al-Ijtimâ’*). Karena itu terorisme adalah pengkhianatan, bukan jihad. Radikalisme menghapus batas nasional dan memaksakan ide khilafah dengan kekerasan-bertentangan dengan *muwâthanah*.³³

Batas definisi yang tegas tentang moderasi beragama dike- mukakan juga oleh Esposito, bahwa muslim moderat yaitu mereka yang menolak model keberagamaan yang ekstrem dan menyatakan kekerasan dan terorisme sebagai pandangan dan perilaku yang tidak dibenarkan agama.³⁴ Hal senada juga di kemukakan Fuller, Muslim moderat adalah mereka yang menolak gagasan kebenaran tunggal dari kelompok atau individu yang memonopoli definisi Islam, dan lebih mengutamakan untuk mencari pokok-pokok persamaan dengan kelompok keyakinan lain ketimbang mencari pokok-pokok perbedaannya.³⁵

Baik Esposito maupun Fuller memberikan definisi Islam moderat dan toleran dengan batas yang tegas untuk membedakan (antonim) dengan definisi Islam radikal.

³²John L. Esposito, *Unholy War: Terror in the Name of Islam*, Oxford: Oxford University Press, 2002, hal.28–31.

³³ Abdullah bin Bayyah, *Sunan al-Silm fi al-Islâm...*, hal.55.

³⁴John L. Esposito, “Pengantar” Dalam John L. Esposito (Ed), *Political Islam: Revolution, Radicalism or Reform?* Terj. Dina Mardiyah Dan Amri Fakhriani, Langkah Barat Menghadang Islam. Yogyakarta: Penerbit Jendela, 2004, hal.109.

³⁵Graham E. Fuller, “Freedom and Security: Necessary Conditions for Moderation,” *The American Journal of Islamic Social Sciences* Vol. 22 No. 3, Tahun 2005, hal.21-22.

Selanjutnya, dalam buku ini Islam moderat dalam konteks Indonesia dapat diidentifikasi memiliki beberapa karakteristik di bawah ini, antara lain:

1) Pola Pikir Rasional-Ilmiah

Seorang yang mampu berpikir dengan proporsional, adil dan dialogis dapat dipastikan maka mereka memiliki kemampuan untuk memahami segala sesuatu dalam satu kerangka penalaran yang rasional dan ilmiah. Termasuk dalam konteks beragama. Sehingga moderatisme Islam terbangun dengan modal utama yaitu dengan mengedepankan semangat berpikir ilmiah menurut fitrah dan hukum sunnatullah. Dinamis, luwes, namun tetap progresif sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan.³⁶ Muslim yang moderat, setidaknya memiliki cara pandang yang rasional dalam memahami agama: tidak gegabah menyimpulkan dan terlalu reaksioner dalam mengambil tindakan.

Berpikir secara rasional dalam beragama yaitu sebuah paradigma berpikir yang menempatkan teks-teks keagamaan berdasarkan nalar dan daya pikir yang dialektik. Mampu mendialogkan antara agama dan akal sehingga dapat menjalin sinergitas, sehingga teks-teks keagamaan menyangkut kehidupan manusia dapat ditafsirkan dan dimaknai secara komprehensif, kontekstual, dan menyeluruh. Disamping rasional, kalangan muslim moderat juga bersikap adil sejak dalam pikiran, secara alamiah dan ilmiah, mereka memiliki kesediaan, kesanggupan, dan penerimaan diri terhadap produk-produk ilmu pengetahuan dari luar dirinya. Kelompok Islam moderat mempunyai semangat berpikir ilmiah, mereka menerima dan mendudukan ilmu pengetahuan sebagai instrument mengarungi kehidupan.³⁷

Dalam kaitan ini aspek pengetahuan dan religiositas keagamaan menjalin kebersamaan dan berdampingan. Sehingga satu sama lain tidak saling menafikan, atau bahkan dibenturkan. Akal menjadi modalitas penting bagi seorang muslim karena melalui penalaran akal, manusia memiliki kemampuan dan kecanggihan guna mendudukan secara adil sebagai instrumen di mana bahasa-bahasa sakral agama dapat diterjemahkan, ditafsirkan, dan dimaknai dalam kehidupan. Dengan peran akal, maka pesan agama yang sebelumnya berada dalam alam abstrak dapat dibumikan secara nyata ke dalam kehidupan masyarakat.³⁸

³⁶Abd al-Hayy Faramawi, *Al-Bidâyah Fî Al-Tafsîr Al-Mawdû'î: Dirâsah Manhajiyah Mawdû'iyah*, Kairo: al-Ĥadârah al-'Arabiyah, 1977, hal.231.

³⁷Nur Hafizoh Lubis, *et.al.*, "Contextual Interpretation of Religious Moderation Verses," *Tanzil: Jurnal Studi Al-Qur'an* Vol 6, No. 2 Tahun 2025, hal.39-41.

³⁸M. Quraish. *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. 1. Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 88.

2) Humanis-Manusiawi

Toleransi dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) diartikan sebagai suatu sikap atau sifat yang; menghargai, membiarkan, membolehkan terhadap pendirian, pendapat, pandangan, kepercayaan, kebiasaan, dan kelakuan yang berbeda atau bertentangan dengan pendirian sendiri. Berlandaskan pengertian ini, toleran dalam berIslam yang moderat mengandaikan pada satu perwujudan sikap keberagaman yang senantiasa terbuka dan membuka diri pada setiap bentuk keagamaan yang di luarnya. Baik itu menyangkut pemikiran, ritual, ajaran, dan sebagainya.

Dalam diskursus keagamaan global, perilaku keberagaman yang toleran juga dibahasakan sebagai cara keagamaan yang inklusif. Yaitu satu perilaku keagamaan yang memiliki kecenderungan untuk melebur dengan agama-agama lain di luar keyakinan. Perlawanan dari inklusif adalah eksklusif. Kebalikannya, pola keberagaman eksklusif memiliki kecenderungan menutup diri. Mempunyai kesadaran yang rendah melakukan kerja sama dengan golongan lain yang tidak sejalan dengan paham dan agama mereka.³⁹

Selain itu, sisi manusiawi dalam moderatisme Islam adalah sifatnya yang memiliki tenggang rasa, yaitu tak segan ikut menghargai dan menghormati perasaan orang lain. Sifat ini juga dipahami sebagai suatu sikap hidup dalam ucapan, perbuatan, dan tingkah laku yang mencerminkan sikap menghargai dan menghormati orang lain sebagai bentuk menjunjung tinggi nilai kemanusiaan. Jika merujuk pada pengertian ini, maka berIslam moderat mensyaratkan atas perwujudan diri yang senantiasa menjunjung tinggi rasa kasih sayang, penghormatan, dan penghargaan kepada setiap orang yang memiliki latar (paham) keagamaan berlainan dengan kepercayaan kita. Sederhananya, moderat artinya bertenggang rasa yang pada puncaknya ada kesadaran, kesediaan, dan kesanggupan diri merangkul orang lain.⁴⁰

Dengan demikian, nilai kemanusiaan dalam Islam moderat merupakan kesanggupan diri menjaga perasaan orang lain terhadap perbuatan, sikap, dan tindakan kita. Sehingga dapat dikatakan setiap orang yang memiliki sifat tenggang rasa, maka dirinya senantiasa akan selalu berhati-hati dalam setiap perilaku, sikap, dan tindakannya Indonesia tingkahnya. Mereka yang memiliki sikap toleran yang berlebihan disebut permisif, sebaliknya jika tidak memiliki toleransi sama sekali disebut fanatik. Sedangkan terlalu mempunyai sikap tenggang rasa disebut paranoid, adapun sebutan cuek atau *ignorance*

³⁹Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, Bandung: Mizan, 1997, hal.60-101.

⁴⁰Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama...*, hal.110.

merupakan istilah bagi mereka yang tidak mempunyai sikap tenggang rasa sama sekali.⁴¹

Selain itu, sisi humanis manusiawi juga dari moderatisme Islam adalah sifat tepa selira yang merujuk pada pengertian dapat merasakan (menjaga) perasaan (beban pikiran) orang lain sehingga tidak menyinggung perasaan atau meringankan beban orang lain. Singkatnya: mau dan mampu merasakan apa yang dirasakan oleh orang lain. Sikap tepa selira memiliki perhatian ganperhatian terhadap perasaan orang lain, dan perhatian terhadap perilaku diri.

3) Patriotik Nasionalis

Dalam konteks kebangsaan, nilai moderatisme Islam di Indonesia tergambar jelas dalam bangunan struktur kebangsaan dan kenegaraan. Bangunan dasar tersebut merujuk pada keberadaan dua filosofis negara yang hari ini dikenal dengan Pancasila dan Bhinneka Tunggal Ika. Melalui Pancasila, Indonesia sebagai negara muslim terbesar memiliki posisi yang tidak moderat. Di satu sisi, Indonesia tidak menjadi negara berbasis agama (negara Indonesia), namun di posisi lain, Indonesia juga bukan negara sekuler yang menegaskan peran dan fungsi agama. Dengan demikian, Pancasila merupakan common platform, satu bentuk kalimatun sawa yang berhasil mempersatukan berbagai entitas dan karakter masyarakat Indonesia yang plural. Menjunjung tinggi keadilan, dan bersikap bijak dalam merespons sekian perbedaan. Baik perbedaan tersebut berbentuk kebudayaan, tradisi, suku, bahkan dalam wilayah keagamaan sekalipun. Kesemuanya diatur dalam satu credo sakral yaitu: Bhineka Tunggal Ika.⁴²

c. Landasan Epistemologis dan Ideologis Penafsiran Moderat

Dalam kajian tafsir, terutama terkait ayat jihad, persoalan utama sering bukan terletak pada teks Al-Qur'an itu sendiri, tetapi pada epistemologi yang digunakan penafsir. Teks yang sama dapat menghasilkan penafsiran yang moderat, humanis, dan konstitusional, tetapi juga dapat diselewengkan menjadi dalil pembenaran kekerasan. Karena itu, memahami landasan epistemologis para ulama moderat menjadi sangat penting untuk menunjukkan mengapa penafsiran mereka berbeda secara fundamental dari kelompok radikal.⁴³

Para sarjana kontemporer seperti Yusuf al-Qardhawi, Abdullah bin Bayyah dan Thaha Jabir al-Alwani menegaskan bahwa ayat jihad

⁴¹Ahmad Muhibin Zuchri, *Islam Moderat Konsep Dan Aktualisasinya*, Lamongan: Academia Publication, 2022.

⁴²Hamid Fahmy Zarkasyi, *Pancasila dan Bhinneka Tunggal Ika: Nilai-Nilai Kebangsaan dalam Islam*, Jakarta: PTIQ Press, 2020, hal.39.

⁴³Azyumardi Azra, *Islam Moderat: Epistemologi dan Aksiologinya*, Jakarta: Paramadina, 2005, hal.45.

hanya dapat dipahami dengan pendekatan metodologis yang komprehensif. Pendekatan tersebut harus mengintegrasikan⁴⁴:

Pendekatan penafsiran ini bertumpu pada fondasi *ushûl al-fiqh* klasik yang diperkaya dengan perspektif *maqâshid as-syarî'ah*, kaidah hermeneutika Islam, dan prinsip keadilan sosial. Selain itu, penafsiran juga memperhatikan konteks historis dan geopolitik yang melingkupi lahirnya teks, serta mempertimbangkan dimensi etis dan kemanusiaan sebagai pijakan normatif dalam memahami dan merekonstruksi makna ajaran Islam.⁴⁵

Sementara itu, kelompok radikal seperti Salafi-Jihadi, ISIS, Al-Qaeda, dan beberapa tafsir HTI justru mengabaikan kerangka epistemologis tersebut. Mereka memutuskan hubungan teks dari konteks, menganggap sejarah sebagai tidak relevan, dan menjadikan tafsir klasik masa perang sebagai dalil tetap bagi kondisi kontemporer. Inilah yang menyebabkan terjadinya pergeseran makna jihad dari konsep perjuangan moral menjadi doktrin perang ofensif yang tak terbatas.⁴⁶

Karena itu, landasan epistemologis ulama moderat berfungsi sebagai pagar metodologis untuk menolak ekstremisme, sekaligus sebagai perangkat ilmiah untuk menghidupkan kembali semangat rahmah yang melekat dalam ajaran Islam.

1) Pijakan *Ahlussunnah wa al-Jamâ'ah*

Dalam konteks *Ahlussunnah wa al-jamâ'ah*, terdapat beberapa kerangka dasar yang membentuk cara pandang keagamaan yang moderat dan kontekstual. *Ahlussunnah wa al-Jamâ'ah* (Aswaja) tidak hanya dipahami sebagai identitas teologis, melainkan sebagai kerangka epistemik yang memadukan teks (*nash*), akal (*'aql*), dan realitas (*wâqi'*). Pendekatan ini bersifat inklusif dan adaptif sebagaimana ditegaskan oleh para ulama seperti al-Ghazâlî, al-Juwaynî, dan al-Râzî. Dalam tradisi Asy'ari-Maturidi, wahyu dan rasio dipahami sebagai dua unsur yang saling melengkapi, bukan dipertentangkan secara mutlak. Pernyataan al-Ghazâlî bahwa akal adalah fondasi dan syariat adalah cahaya menegaskan pentingnya sinergi keduanya. Dalam kaitannya dengan ayat-ayat jihad, kerangka epistemologis ini menegaskan bahwa jihad tidak selalu bermakna legal-militer, melainkan juga memiliki dimensi spiritual, moral, dan sosial. Ayat-ayat jihad harus dipahami dalam kerangka *maqâshid al-syarî'ah* serta

⁴⁴Thaha Jabir al-Alwani, *Understanding Jihad in the Modern Context*, Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2007, hal.56–58.

⁴⁵Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnî Ushûl al-Fiqh*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, hal.3–7.

⁴⁶Saiful Umam, *Hermeneutika Islam Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS, 2010, hal.78–79.

konteks historisnya, sehingga ayat yang turun dalam situasi perang tidak dapat digeneralisasi pada masa damai. Epistemologi Aswaja dengan demikian berfungsi mencegah penyempitan makna jihad, berbeda dengan kelompok radikal yang menggantikannya dengan pendekatan literal yang sempit.⁴⁷

Ahlusunah wa al-jamâ'ah memiliki beberapa kerangka, *ahlusunah wa al-jamâ'ah* (Aswaja) bukanlah sekadar identitas teologis, tetapi merupakan metodologi berpikir yang menggabungkan teks (*nash*), akal (*'aql*), dan realitas (*wâqi'*). Aswaja bersifat inklusif dan adaptif, sebagaimana ditegaskan oleh *al-Ghazâlî*, *al-Juwaynî*, *al-Râzî*. Dalam tradisi *Asy'ari-Maturidi*, kebenaran agama dipahami melalui sinergi wahyu dan rasio; tidak ada yang dipertentangkan secara mutlak. Menurut *al-Ghazâlî* “*Akal adalah fondasi, dan syariat adalah cahaya; keduanya tidak dapat dipisahkan*”.⁴⁸ Dalam konteks ayat jihad, prinsip epistemologis ini membawa implikasi penting karena tidak semua ayat jihad bersifat legal-militer. Banyak ayat jihad bermakna spiritual, moral, dan sosial. Ayat jihad harus dikaitkan dengan *maqâshid as-syarî'ah*, ayat yang turun pada masa peperangan tidak dapat dianalogikan pada masa damai. Epistemologi Aswaja mencegah penyimpangan makna jihad, sebaliknya kelompok radikal menggantikan metodologi ini dengan literalitas sempit.

Pendekatan ini bertentangan dengan kelompok radikal yang memaknai jihad sebagai “*perang fisik tanpa syarat kapan pun dan di mana pun*”. Sebaliknya, para ulama moderat seperti *al-Bûthî* menyatakan “*Jihad adalah ibadah, dan setiap ibadah memiliki syarat; tidak boleh dikerjakan tanpa kehadiran imâm yang sah*”.⁴⁹

Prinsip *tawassu'* dan *i'tidâl* menjadi fondasi metodologis utama dalam Aswaja, yang menekankan sikap jalan tengah dan menolak ekstremisme. Dalam literatur *ushûl fiqh*, prinsip ini tercermin dalam upaya menghilangkan kesulitan (*raf'u al-haraj*), memberikan kemudahan (*taysîr*), serta menghindari kemudharatan dan meraih kemaslahatan (*dar'u al-mafâsid wa jalbu al-maşâlih*). Berdasarkan prinsip ini, ulama moderat memahami jihad sebagai tindakan defensif yang memiliki syarat ketat dan tidak boleh dilakukan tanpa legitimasi *imâm* atau negara. Pandangan ini berseberangan dengan kelompok

⁴⁷Sherman A. Jackson, *Islam and the Problem of Black Suffering*, Oxford: Oxford University Press, 2009, hal.78–82.

⁴⁸Imam Al-Ghazali, *AL-Mustashfa Rujukan Utama Ushul Fikih*, Jakarta Timur: Pustaka AL-Kautsar, 1992, hal.117.

⁴⁹Muhammad Sa'id Ramadhân al-Bûthî, *al-Jihâd fi al-Islâm*, Beirut: Dâr al-Fikr, 2003, hal 45.

radikal yang memaknai jihad sebagai perang fisik tanpa batas ruang dan waktu. Ulama seperti *al-Bûthî* menegaskan bahwa jihad adalah ibadah yang tidak sah tanpa otoritas *imâm* yang legitimate.⁵⁰ Inilah yang membedakan ulama moderat dari radikal yang hanya mau menerima satu tafsir (biasanya tafsir literal), menolak multi-makna bahasa Arab, menolak konteks sejarah, menjadikan tafsir peperangan abad ke-7 sebagai standar universal.⁵¹

Aswaja juga mengakui keragaman tafsir dan dinamika sejarah. Penafsiran dipahami sebagai proses yang melibatkan konteks historis, realitas sosial, kapasitas keilmuan, situasi politik, serta integritas moral penafsir. Oleh karena itu, Aswaja tidak memutlakkan satu penafsiran sebagai kebenaran tunggal. Pernyataan al-Thabarî bahwa dalil yang sah dapat memuat beragam kemungkinan makna menunjukkan bahwa konteks dan dalil pendukung menjadi penentu utama. Sikap ini membedakan ulama moderat dari kelompok radikal yang menolak multi-makna bahasa Arab, mengabaikan konteks sejarah, dan menjadikan tafsir peperangan abad ke-7 sebagai standar universal.⁵²

Dalam hal otoritas, Aswaja menempatkan *jama'ah* dan otoritas kolektif di atas kehendak individu. Konsekuensinya, jihad tidak dapat diputuskan secara personal, melainkan menjadi kewenangan negara. Hadis riwayat Muslim yang menyatakan bahwa *imâm* adalah pelindung dan penanggung jawab rakyatnya menegaskan bahwa keputusan perang hanya dapat ditetapkan oleh otoritas negara yang sah. Sebaliknya, kelompok radikal menolak prinsip ini dan menganggap jihad dapat dilakukan oleh siapa pun tanpa legitimasi, yang pada akhirnya melahirkan kekacauan dan kekerasan atas nama agama.

Selain itu, Aswaja secara tegas menolak *takfirisme*. Prinsip yang dipegang adalah tidak boleh mengkafirkan seseorang selama masih terdapat kemungkinan, sekecil apa pun, bahwa ia tidak kafir. Sikap ini sangat bertolak belakang dengan ideologi radikal seperti ISIS yang dengan mudah mengkafirkan pemerintah, aparat keamanan, umat Islam yang berbeda pandangan, bahkan para ulama, sehingga memperparah fragmentasi dan kekerasan dalam kehidupan keagamaan.

Ini menegaskan bahwa hanya negara yang dapat menetapkan keputusan perang.⁵³ Adapun kelompok radikal menolak prinsip ini

⁵⁰Sherman A. Jackson, *Islam and the Problem of Black Suffering...*, hal.80.

⁵¹Al-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wil Âyât al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.t., hal. 15-16.

⁵²Sherman A. Jackson, *Islam and the Problem of Black Suffering...*, hal.87.

⁵³Muslim bin al-Hâj, *Shahîh Muslim*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.t., Kitâb al-Imârah, Bab al-Imâm wa Mas'ûliyyatihi 'an Râ'iyatihi, hal.42.

dan menganggap jihad dapat dilakukan oleh siapa saja tanpa otoritas. Inilah akar kekacauan jihadisme.

Aswaja menegaskan prinsip “*Tidak boleh mengkafirkan seseorang apabila masih ada 1% kemungkinan untuk tidak kafir*”. Ini sangat kontras dengan ideologi radikal seperti ISIS yang mengkafirkan pemerintah, polisi, umat Islam yang tidak sepaham, bahkan ulama.⁵⁴

2) Komitmen pada *Maqâshid as-Syarî'ah*

Maqâshid as-Syarî'ah adalah jantung epistemologi fiqh dalam tradisi Islam. Tanpa *maqâshid*, syariat dapat direduksi menjadi kumpulan teks yang berdiri sendiri tanpa keharmonisan konseptual. Sebaliknya, melalui *maqâsid*, seorang mufassir dapat memahami bahwa Allah tidak menurunkan hukum kecuali untuk melindungi kemaslahatan manusia (*hifdzu al-mashâlih*) dan menghilangkan kerusakan (*dar'u al-mafâsid*).

Para ulama moderat menempatkan *maqâshid al-syarî'ah* sebagai landasan utama dalam menafsirkan ayat-ayat jihad karena jihad tidak hanya bernilai ibadah, tetapi juga memiliki dimensi politik dan hukum yang berdampak luas. Pemahaman jihad yang bersifat literal berpotensi menimbulkan kerusakan, mengingat jihad berkaitan langsung dengan keselamatan jiwa, keamanan, harta, dan stabilitas sosial. Kesalahan dalam menafsirkan jihad bahkan dapat melahirkan sikap ekstrem dan kekerasan atas nama agama. Oleh karena itu, *maqâshid* berfungsi sebagai filter epistemologis agar penafsiran jihad tetap sejalan dengan tujuan syariat. Sebaliknya, kelompok radikal cenderung menolak pendekatan *maqâshid* dengan alasan bahwa jihad tidak membuka ruang ijtihad karena dalilnya dianggap *qath'i*, bahwa *maqâshid* melemahkan semangat jihad, serta keyakinan bahwa makna teks cukup dipahami secara *dzâhir*. Pandangan semacam ini mencerminkan kegagalan dalam memahami *ushûl fiqh* secara komprehensif, karena *maqâshid* bukanlah gagasan baru, melainkan telah menjadi bagian integral dari tradisi keilmuan Islam sejak masa *Imam al-Haramayn al-Juwaynî dan al-Ghazâlî*.⁵⁵

3) Sejarah Teoritis *Maqâshid* dalam Tradisi Islam

Perkembangan konsep *maqâshid al-syarî'ah* diawali pada periode klasik melalui pemikiran Imam al-Juwaynî (w.1085M) yang meletakkan dasar-dasar awalnya dalam *al-Burhân*, kemudian

⁵⁴Ibn Hajar al-'Asqalânî, *Fath al-Bâri bi as-Sharh Shahîh al-Bukhârî*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.t., Juz 12, hal.101.

⁵⁵Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, London: The International Institute of Islamic Thought, 2008, hal.21–25.

dirumuskan secara lebih sistematis oleh al-Ghazâlî (w. 1111 M) dalam *al-Mustashfâ*. Al-Ghazâlî menegaskan bahwa tujuan utama syariat adalah menjaga lima unsur pokok, yaitu agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta, yang dikenal sebagai *Dharûriyyât al-Khams*. Konsep ini selanjutnya mengalami pengembangan signifikan pada masa al-Syâthibî (w. 1388 M) melalui karyanya *al-Muwâfaqât*, di mana ia menyusun hierarki maqâshid menjadi *Dharûriyyât*, *Hâjiyyât*, dan *Tahsîniyyât*, serta menegaskan bahwa pemahaman hukum yang mengabaikan maqâshid berpotensi melahirkan kekakuan dan penyimpangan, termasuk dalam penafsiran jihad. Pada periode modern, pemikiran maqâshid dikontekstualisasikan kembali oleh Ibn ‘Âsyûr (w. 1973 M) yang menekankan maqâshid sebagai kerangka hermeneutik dalam membaca teks, kemudian dikembangkan lebih lanjut oleh tokoh kontemporer seperti Abdullah bin Bayyah yang memperluas cakupannya ke dalam maqâshid hukum, perdamaian, dan hak asasi manusia.⁵⁶

4) *Maqâshid* sebagai Penentu Penafsiran Ayat Jihad

a) Jihad sebagai sarana, bukan tujuan

Kelompok radikal menempatkan jihad sebagai tujuan final. Inilah kesalahan fatal. *Al-Bûthî* menegaskan “*Jihad adalah sarana untuk menegakkan keadilan; ia bukan tujuan yang berdiri sendiri*”.⁵⁷ Apabila jihad dipahami sebagai tujuan itu sendiri, maka perang dipandang sebagai sesuatu yang bernilai luhur secara inheren, kekerasan mengalami proses ritualisasi, dan praktik peperangan yang dilakukan tanpa otoritas negara dianggap sah. Cara pandang semacam ini secara nyata bertentangan dengan prinsip *maqâshid as-syarî‘ah* yang menekankan perlindungan jiwa manusia dan penjagaan stabilitas sosial.

b) *Maqâshid* Melindungi Jiwa (*Hifdzu Al-Nafs*)

Ayat jihad yang bersifat militer hanya turun ketika kaum Muslim diserang (defensif), atau terjadi pengkhianatan perjanjian. Contoh ayat defensif, ” Surat al-Hajj/22: 39:

أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا ... ﴿٣٩﴾

Diizinkan (berperang) kepada orang-orang yang diperangi karena sesungguhnya mereka dizalimi... (al-Hajj/22: 39)

⁵⁶Abdullah Bayah, *Resolving The Complexities Of Mashahed Min Al- Maqasid Schoolar Abdullah Bin Bayyah*, Abu Dhabi: Mohammed Bin Zayed University For Humanities, 2018, hal.166.

⁵⁷ Muhammad Sa’id Ramadhân al-Bûthî, *Al-Jihâd fî al-Islâm: Kaifa Nafhamuhu wa Nafâ‘ iluhu*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1993, hal.298.

Dalam kerangka *maqâshid* menjaga gama (*hifdzu al-Dîn*), pemaknaan jihad oleh kelompok radikal yang diarahkan pada pemaksaan agama jelas bertentangan dengan prinsip dasar Al-Qur'an. Penegasan "*Tidak ada paksaan dalam agama*" sebagaimana termaktub dalam Surat al-Baqarah/2:256 menunjukkan bahwa tujuan jihad adalah menjaga dan melindungi kebebasan beribadah, bukan memaksa seseorang untuk berpindah keyakinan. Dengan demikian, jihad dipahami sebagai instrumen perlindungan hak beragama, bukan sarana konversi paksa. Pada aspek *maqâshid* melindungi akal (*hifdzu al-'Aql*), proses radikalisasi justru merusak fungsi akal manusia. Hal ini tampak dari penghapusan kemampuan analitis, penolakan terhadap ijtihad, pemaksaan pemahaman literal semata, serta pembentukan pola pikir biner yang kaku. Padahal, pendekatan moderat dalam Islam menempatkan ta'qqul, yakni penggunaan akal secara rasional dan kritis, sebagai bagian integral dari pengamalan ajaran agama.

Sementara itu, dalam *maqâshid* melindungi keturunan dan tatanan sosial, praktik kelompok radikal terbukti melahirkan kerusakan sosial dan kenegaraan. Tindakan seperti pemberontakan (*khurûj*), penciptaan fear narrative, pembentukan zona-zona perang, hingga perekrutan anak-anak dalam konflik bersenjata tidak hanya mengancam keberlangsungan generasi, tetapi juga merusak stabilitas masyarakat. Seluruh praktik tersebut bertentangan dengan prinsip syariat yang menekankan penjagaan kehidupan, keturunan, dan keteraturan sosial.⁵⁸

5) Kaidah *Maqâshid* dalam Penafsiran Jihad

Para ulama moderat memahami ayat-ayat jihad dengan berpijak pada kaidah-kaidah fiqih berbasis *maqâshid al-syarî'ah*. Prinsip *dar'u al-mafâsid muqaddamun 'alâ jalbi al-mashâlih* menegaskan bahwa mencegah kerusakan harus didahulukan daripada meraih kemaslahatan, sehingga jihad yang berpotensi menimbulkan kehancuran besar pada dasarnya tidak dibenarkan kecuali terdapat alasan yang sangat kuat. Kaidah *al-hukm yadûr ma'a 'illatihi* menunjukkan bahwa hukum bergantung pada sebabnya; ketika konteks peperangan tidak ada dan kondisi negara aman, maka ayat-ayat perang tidak dapat diterapkan. Melalui prinsip *tasharruf al-imâm manûthun bi al-mashlahah*, ulama moderat menegaskan bahwa keputusan jihad merupakan kewenangan negara demi kemaslahatan umum, bukan hak individu atau kelompok. Selain itu, kaidah *al-'âdah muhakkamah* menjadikan realitas sosial sebagai pertimbangan hukum, sehingga praktik jihad pada era negara

⁵⁸ Muhammad Sa'îd Ramadhân al-Bûthî, *Al-Jihâd fî al-Islâm...*, hal. 311.

modern tidak dapat disamakan dengan konteks negara kota pra-modern. Prinsip *saddu al-dzarâ'i*' juga digunakan untuk menutup segala jalan menuju kerusakan, yang melandasi penolakan terhadap bom bunuh diri, serangan tanpa pandang bulu, dan perang yang mengabaikan aturan kemanusiaan.⁵⁹

Dalam kerangka *maqâshid*, penafsiran radikal dinilai keliru karena mengabaikan tujuan syariat dengan menjadikan ayat-ayat perang sebagai ketentuan universal, padahal mayoritas ayat jihad bersifat situasional. Kesalahan lain tampak pada penghapusan konteks sejarah, seperti penggunaan ayat pedang dalam Surat at-Taubah/9:5 yang sejatinya turun dalam konteks pembatalan perjanjian, namun dipakai untuk membenarkan kekerasan terhadap non-Muslim dan warga sipil.⁶⁰ Radikalisme juga lahir dari penghapusan otoritas negara, ketika jihad ditarik dari ranah kolektif menjadi ritual individu. Selain itu, jihad ditafsirkan sebagai perang ofensif global, padahal pandangan semacam ini tidak didukung oleh ulama klasik besar, kecuali dalam konteks politik dinasti abad pertengahan. Ulama moderat menggunakan beberapa kaidah *fiqih (maqâshid)* berikut:⁶¹

6) *Maqâshid* dan Negara-Bangsa Modern

Ulama moderat mengintegrasikan *maqâshid* dengan realitas modern Keamanan negara sebagai bentuk *hifdzu al-nafs*. Konstitusi sebagai bentuk *hifdzu al-dîn* (kebebasan beragama). Pendidikan sebagai bentuk *hifdzu al-'aql*. Perlindungan HAM sebagai *hifdzu al-'irdh* (kehormatan). Karena itu, fatwa lembaga resmi seperti Majelis Ulama Indonesia, Dar al-Ifta' al-Mishriyyah, Rabithah al-'Alam al-Islami, semuanya menolak jihad bersenjata individu.⁶²

Prinsip *Dharûriyât al-Khams* merupakan fondasi utama dalam konsep *maqâshid as-syarî'ah* yang berfungsi menjaga keberlangsungan kehidupan manusia secara menyeluruh. Prinsip ini menegaskan bahwa hukum Islam bertujuan melindungi lima aspek mendasar, yaitu *Hifdzu al-Dîn* sebagai upaya menjaga keberlangsungan agama, *Hifdzu al-Nafs* yang menekankan perlindungan terhadap jiwa manusia, *Hifdzu al-'Aql* yang berkaitan dengan penjagaan akal dan rasionalitas, *Hifdzu al-Nasl* yang berfokus pada kelangsungan keturunan dan institusi keluarga,

⁵⁹Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, Oxford: Oneworld Publications, 2001, hal.56–60.

⁶⁰Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Cambridge: Islamic Texts Society, 2003, hal.287–289. 3rd ed.

⁶¹ Khaled Abou El Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*, San Francisco: HarperSanFrancisco, 2005, hal.102.

⁶² Muhammad Abu Zahrah, *Al-Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1995, hal.45–47.

serta *Hifdzu al-Mâl* yang menegaskan pentingnya perlindungan terhadap harta benda.

Kelima prinsip ini menjadi ukuran etis dan normatif dalam menilai apakah suatu ketentuan hukum sejalan dengan tujuan dasar syariat Islam. *Dharûriyât al-Khams* (Lima Prinsip Dasar yang Dilindungi).⁶³

Seluruh kebijakan syariat bertujuan untuk melindungi lima aspek utama kehidupan manusia. Karena itu, ulama moderat menjadikan *Dharûriyât al-Khams* sebagai alat evaluasi hukum (qiyas *maqâshidî*) terhadap penafsiran jihad. Jika sebuah penafsiran jihad mengancam jiwa, merusak akal, menghancurkan keluarga, memiskinkan masyarakat, atau memaksakan agama secara paksa, maka penafsiran tersebut bertentangan dengan tujuan syariat dan otomatis tidak sah.⁶⁴

Berbeda dengan kelompok radikal yang hanya fokus pada *teks dzahir*, ulama moderat mengutamakan *maqâshid* sebagai prinsip moral agar jihad selalu bergerak dalam batas etika dan kemaslahatan umum.

1. Memahami Pesan Agama Moderat: Peran Teks dan Konteks

Dalam Islam, teks wahyu (Al-Qur'an dan Sunnah) merupakan sumber tertinggi hukum. Namun *cara memahaminya* bukan hanya dengan membaca makna lahiriah, tetapi dengan metodologi interpretasi yang komprehensif. Al-Syafi'i dalam *al-Risâlah* menegaskan:

*"Teks tidak mungkin dipahami tanpa ilmu konteksnya."*⁶⁵ Bahkan Ibn Qayyim menyatakan *"Syariat dibangun atas kemaslahatan manusia; setiap teks harus dipahami sesuai tujuan itu."*⁶⁶ Artinya Teks bukan berdiri sendiri. Teks harus dipahami melalui tujuan syariat. Pemahaman literal bukan satu-satunya pendekatan. Di sinilah perbedaan ulama moderat dan radikal dimulai.

Konteks meliputi *asbâbun an-nuzûl* (sebab turunnya ayat), realitas sosial masyarakat Arab awal, makna bahasa pada masa pewahyuan, kondisi perang-damai, perkembangan sejarah hukum Islam, *maqâshid as-syarî'ah*, tantangan kontemporer. Konteks adalah *kunci* untuk membedakan ayat universal, situasional, temporer, khusus, instruksional militer saat perang tanpa konteks, ekstremisme muncul secara otomatis.⁶⁷

Ayat-ayat jihad tidak dapat dipahami secara terpisah dari konteks historis, sosial, dan keseluruhan pesan Al-Qur'an. Contohnya Surat at-Taubah/9: 5 yang berbunyi *"bunuhlah orang-orang musyrik di mana saja*

⁶³Muhammad Abu Zahrah, *Al-Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyyah...*, hal.109.

⁶⁴Muhammad Abu Zahrah, *Al-Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyyah...*, hal.110.

⁶⁵Muhammad bin Idris al-Syâfi'î, *al-Risâlah*, Jakarta: Pustaka Azzam, tahqiq Ahmad Muhammad Syakir, hal.39.

⁶⁶Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I'lâm al-Muwaqqi'în 'an Rabb al-'Âlamîn*, terj. *Panduan Hukum Islam*, Jakarta: Pustaka Azzam, 2000, hal. 222.

⁶⁷Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, London: Routledge, 2006, hal.45-47.

kamu temukan mereka” kerap dijadikan legitimasi kekerasan oleh kelompok radikal. Padahal, ayat ini turun dalam situasi khusus, yakni setelah adanya pengkhianatan perjanjian Hudaibiyah oleh suku Quraisy, sehingga memiliki konteks militer yang bersifat defensif dan terbatas pada kondisi perang tertentu. Ayat tersebut tidak berlaku bagi non-Muslim yang hidup damai dan harus dipahami bersama ayat-ayat lain yang menegaskan prinsip perdamaian, seperti Surat al-Anfâl/8: 61 “*Jika mereka condong kepada damai, maka condonglah pula engkau kepada damai.*” Pemahaman yang mengabaikan konteks ini berpotensi mengubah konsep jihad dari ajaran etis-spiritual menjadi ideologi kekerasan.⁶⁸

Dalam perspektif moderasi, ulama menempatkan teks jihad dalam lanskap kebenaran yang menyeluruh dengan membaca ayat secara intertekstual, mempertimbangkan prinsip *maqâshid*, merujuk pada otoritas keilmuan yang diakui, serta memperhatikan realitas sosial dan dinamika global. Pendekatan ini juga membedakan antara nilai ideal ajaran Islam dan penerapan hukumnya dalam konteks tertentu. Cara pandang tersebut berbeda secara mendasar dari pendekatan radikal yang cenderung membaca ayat secara parsial, literal, ahistoris, dan selektif tanpa mempertimbangkan tujuan moral dan kemanusiaan Al-Qur’an.⁶⁹

Tidak semua idealisme dapat diterapkan secara literal. Misalnya, konsep koreksi kezaliman (*qitâl*) merupakan idealisme moral, tetapi pelaksanaannya berada di tangan negara, bukan individu. Aturan perang memiliki etika yang ketat. *Al-Bûthî* menegaskan bahwa jihad ofensif tidak berlaku di era negara modern kecuali dilakukan oleh otoritas negara dan sesuai aturan internasional.⁷⁰ Dengan demikian, individu atau kelompok tidak berhak mengumumkan perang sendiri, karena jihad bukanlah tindakan liar dan selalu terkait dengan konteks politik negara. Individu atau kelompok tidak boleh mengumumkan perang, Jihad bukan tindakan liar.⁷¹

Jihad moderat dipahami sebagai upaya menyelaraskan idealisme Islam yang menekankan keadilan, pembelaan diri, penjagaan stabilitas, dan pencegahan kezaliman dengan realitas kehidupan modern yang melibatkan negara-bangsa, hukum internasional, hubungan diplomatik, multikulturalisme, dan pluralitas agama. Dalam konteks ini, jihad bukan semata perjuangan bersenjata, melainkan sebuah konsep yang harmonis

⁶⁸Tariq Ramadan, *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*, Oxford: Oxford University Press, 2009, hal.87–91.

⁶⁹Asma Afsaruddin, *Jihad: What Everyone Needs to Know*, Oxford: Oxford University Press, 2022, hal.221.

⁷⁰Muhammad Sa’îd Ramadhân al-Bûthî, *Al-Jihâd fî al-Islâm...*, hal.321.

⁷¹James Turner Johnson, *The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions* University Park: Pennsylvania State University Press, 1997, hal.100–150.

antara prinsip-prinsip Islam dan dinamika dunia kontemporer yang kompleks.⁷²

Penafsiran ideologis radikal terhadap ayat-ayat jihad cenderung dilakukan secara atomistik dengan memisahkan ayat perang dari ayat-ayat damai, tanpa memperhatikan keterkaitan makna secara menyeluruh. Ayat-ayat yang turun dalam konteks peperangan dipahami sebagai ketentuan yang berlaku secara permanen, sementara dimensi sejarah dan *asbâbun an-nuzûl* diabaikan. Pendekatan ini juga mengesampingkan *maqâshid as-syari'ah*, karena lebih menekankan hasil berupa kemenangan semata, bukan nilai-nilai mendasar seperti keamanan dan keadilan. Otoritas ulama klasik ditolak, digantikan oleh penafsiran individual tanpa sanad keilmuan yang jelas. Selain itu, perkembangan dunia modern dan hukum perang internasional tidak dijadikan pertimbangan. Pola penafsiran seperti ini oleh para ulama disebut sebagai “*tafsir nihil konteks*”.⁷³

2. Moderasi dalam Menafsirkan Teks Suci: Menggali Prinsip Keseimbangan, Aplikasi dalam Jihad, dan Relevansi Konteks Sosial

Menurut *al-Qardhâwî*, tafsir moderat harus berlandaskan prinsip *al-wasathiyah* sebagai sikap moderasi, *al-tawâzun* sebagai keseimbangan dalam menyikapi dalil dan realitas, serta *al-i'tidâl* yang menegaskan keadilan dalam penetapan makna. Tafsir yang moderat juga menuntut *al-fahmu al-shahîh*, yaitu pemahaman yang utuh dan tidak parsial terhadap teks, disertai *al-muwâzanah bayna al-nushûsh* dengan mempertimbangkan seluruh dalil yang relevan. Selain itu, pendekatan ini harus berpijak pada *al-nadzar al-maqâshidî* yang berorientasi pada tujuan-tujuan syariat, serta diwujudkan melalui *al-tanzîl al-wâqî'î*, yakni penerapan ajaran secara kontekstual sesuai dengan realitas sosial yang dihadapi.⁷⁴ Seperti teks mengenai jihad memerangi agresi dalam Surat al-Hajj/22:39:

أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا ... ﴿٢٣﴾

Diizinkan (berperang) kepada orang-orang yang diperangi karena sesungguhnya mereka dizalimi... (al-Hajj/22:39)

Dalam realitas kehidupan bernegara, keamanan dan prinsip hidup damai hanya dapat terwujud apabila tidak terjadi agresi; dengan kata lain, selama tidak ada serangan, maka tidak ada alasan untuk terjadinya perang.

⁷²John L. Esposito, *Unholy War: Terror in the Name of Islam*, Oxford: Oxford University Press, 2002, hal.70–90

⁷³Mohammed Ayoob, *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 2008), hal.67–69.

⁷⁴Yusuf al-Qardhawi, *Fiqh al-Jihâd*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2009, hal.100–200.

Dalam kerangka ini, jihad dipahami secara moderat sebagai tindakan yang bersifat defensif, bukan ofensif, serta berada sepenuhnya di bawah otoritas negara, sehingga tidak dibenarkan dilakukan oleh kelompok atau individu di luar struktur kenegaraan. Sebaliknya, radikalisme yang berorientasi pada jihad cenderung memaknai jihad sebagai perang ofensif, yang pada akhirnya melahirkan praktik terorisme, pemberontakan, dan kekacauan dalam kehidupan masyarakat.⁷⁵

Menurut Syekh Abdullah bin Bayyah “*Memahami realitas adalah setengah dari fatwa.*”⁷⁶ Realitas sosial era globalisasi, dunia multietnis, umat Islam hidup sebagai minoritas, sistem internasional mengatur perang, terorisme menjadi ancaman global. Karena itu, ulama moderat menafsirkan jihad melalui dialog, diplomasi, kerja sama internasional, dakwah, pendidikan. Perang hanya opsi terakhir ini dianggap sebagai rujukan komprehensif abad ke-21 dalam memahami jihad menurut sumber-sumber klasik. Al-Qardhawi menolak tegas gagasan bahwa jihad adalah instrumen ekspansi teritorial. Ia menegaskan bahwa seluruh ayat perang dalam Al-Qur’an seperti Surat al-Baqarah/2:190, Surat al-Anfal/8:39, Surat at-Taubah/9:5 memiliki konteks historis spesifik dan tidak dapat diperlakukan sebagai perintah universal.

Dalam pandangannya, jihad memiliki spektrum luas: jihad ilmu, jihad moral, jihad sosial, hingga jihad *difâ’* (defensif). Al-Qardhawi memetakan bahwa lebih dari 90% konteks jihad dalam Al-Qur’an bersifat defensif. Ia juga menolak klaim bahwa “*ayat pedang*” Surat at-Taubah / 9:5 menghapus ayat-ayat damai. Ia menyimpulkan bahwa jihad ofensif tidak sejalan dengan *maqâshid as-syarî’ah* dalam konteks negara modern suatu argumentasi yang menandai hermeneutika moderat dan evolutif.⁷⁷

Karya *maudhû’î* lain yang menjadi fondasi moderatisme adalah *Jihād fî al-Islâm* karya *Muhammad Sa’îd Ramadhân al-Bûthî*. Buku ini menegaskan bahwa jihad bukan instrumen agresi, melainkan mekanisme perlindungan bagi umat tertindas. *Al-Bûthî* mengkritik kelompok ekstrem yang memaknai jihad secara literal tanpa “*tamyîz al-maqâshid*” yaitu pembedaan antara tujuan hukum (*maqshad*) dan sarana (*wasîlah*). Ia menjelaskan bahwa perang dalam Islam tidak dapat dilakukan kecuali dalam kondisi tertindas, diserang, atau dianiaya dan hanya negara yang berwenang melakukannya. Dalam kerangka tafsir *maudhû’î, al-Bûthî* membawa argumentasi historis-komparatif dengan meneliti seluruh perang di masa Nabi, dan menyimpulkan bahwa tidak ada satu pun

⁷⁵Michael Walzer, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, New York: Basic Books, 2006, hal.51–55.

⁷⁶Abdullah bin Bayyah, *Shinâ’at al-Fatwâ wa Fiqh al-Aqalliyât*, Beirut: Dâr al-Minhâj, 2007, hal.226.

⁷⁷Yusuf al-Qardhawi, *Fiqh al-Jihâd...*, hal.155.

perang Nabi yang bersifat agresif.⁷⁸

Selain itu, *Wahbah al-Zuhaylî* melalui karya-karya tematiknya dalam *al-Fiqh al-Islâm wa Adillatuhu* menyajikan pembacaan moderat yang sangat memperhatikan hukum internasional modern. Ia menyatakan bahwa dalam era negara bangsa, jihad harus dipahami dalam kerangka konstitusi dan hukum internasional (*qânûn dawli*). Ini menunjukkan bahwa ulama *maqâshid* modern memandang jihad bukan entitas statis, tetapi doktrin moral yang harus berinteraksi dengan perubahan zaman. Sebuah fatwa kolektif penting yang bersifat *maudhû'î* juga dikeluarkan oleh *Majma' al-Fiqh al-Islâmî (Râbithah)*, yang menjelaskan bahwa terorisme adalah *fasâd*, bukan jihad, dan bahwa jihad modern harus mengikuti etika perang internasional.⁷⁹

Literatur *maudhû'î* kontemporer menunjukkan konsensus ilmiah bahwa jihad memiliki makna luas, damai, dan defensif; dan perang hanya merupakan pengecualian yang dibentuk oleh kondisi ekstrem, bukan norma syariat.

3. Kitab-Kitab Tafsir *Tahlîlî*

Jika tafsir *maudhû'î* menyatukan tema secara keseluruhan, maka tafsir *tahlîlî* memberi gambaran historis mengenai bagaimana ayat-ayat jihad dipahami oleh para ulama terdahulu. Tafsir *tahlîlî* menunjukkan bahwa narasi moderat adalah representasi paling otentik dari tradisi Islam sepanjang sejarah.

a. *Tafsîr al-Thabari (Jâmi' al-Bayân)*

Sebagai mufassir paling awal yang menafsirkan Al-Qur'an secara komprehensif, *al-Thabari* menegaskan bahwa Surat al-Baqarah/2:190 "*perangilah mereka yang memerangi kalian*" adalah prinsip dasar etika perang Islam. Ia menjelaskan bahwa ayat ini membatasi jihad perang hanya dalam konteks serangan musuh, sehingga agresi dilarang. Ia juga memaknai "*fitnah lebih besar dari pembunuhan*" sebagai konteks pengusiran kaum Muslim dari Mekkah. Pemahaman ini sangat jauh dari penafsiran radikal yang menjadikan ayat ini platform membenaran aksi ofensif.⁸⁰

b. *Tafsîr al-Qurthubi*

Menegaskan bahwa jihad adalah mekanisme pembelaan diri dan perlindungan umat. Ia menolak secara eksplisit bahwa ayat pedang Surat at-Taubah/9:5 menghapus 124 ayat damai sebagaimana diklaim

⁷⁸Muhammad Sa'îd Ramadhân al-Bûthî, *Al-Jihâd fî al-Islâm...*, hal.322.

⁷⁹Wahbah al-Zuhaylî, *al-Fiqh al-Islâm wa Adillatuhu*, Jilid 8, Damsyiq: Dâr al-Fikr, cet. 4, 1985, hal.189.

⁸⁰Muhammad bin Jarir al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wil Âyât al-Qur'ân*, vol. 2, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992, hal.346–350.

kaum ekstremis. Menurutnya, ayat tersebut hanya berlaku kepada kelompok musyrik tertentu yang mengkhianati perjanjian Hudaibiyah. Ini menegaskan bahwa tafsir klasik selalu memahami jihad dengan konteks sosial-politik.⁸¹

c. *Tafsîr Ibn Katsîr*

Yang sering diklaim kelompok radikal sebagai pembenar kekerasan, setelah diteliti secara akademik, ternyata secara tegas membatasi jihad perang pada situasi agresi. Ibn Kathîr mengutip banyak hadis Nabi yang melarang membunuh anak-anak, perempuan, orang tua, pendeta, dan kaum non-kombatan. Ini menunjukkan bahwa radikalisme modern bukan lanjutan Ibn Kathîr, tetapi penyimpangan darinya.⁸²

d. *Tafsîr al-Manâr*

Karya Muhammad ‘Abduh dan Rasyid Ridha, jihad dipahami sebagai upaya reformasi sosial, pembebasan dari kolonialisme, dan pembangunan moral. Mereka menolak keras pandangan bahwa Islam memulai perang. Tafsir *al-Manâr* bahkan menyebut jihad sebagai revolusi spiritual yang bertujuan membebaskan manusia dari tirani, bukan menaklukkan wilayah.⁸³

e. *Tafsîr* Kontemporer *al-Marâghî* dan *Ibn ‘Âsyûr (at-Tahrîr wa at-Tanwîr)*

Tafsir ini juga sangat menekankan *maqâshid as-syarî‘ah*. *Ibn ‘Âsyûr* memandang jihad sebagai penjaga lima prinsip utama: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Jika sebuah tindakan tidak melindungi *dharûriyyât* ini, maka tindakan itu bukan jihad melainkan *fasâd* (kerusakan). Dengan demikian, genealogi tafsir *tahlîlî* menunjukkan konsistensi hermeneutik bahwa seluruh ulama arus utama sejak abad ke-3 Hijriyah memaknai jihad secara moderat, kontekstual, dan etis.⁸⁴

4. Dokumen Fatwa dari Lembaga-Lembaga Otoritatif

Selain literatur tafsir, dokumen fatwa lembaga otoritatif memainkan peran penting dalam mengukuhkan narasi moderat dan memberikan pedoman praktis bagi negara dan masyarakat, seperti (*Dâr al-Iftâ Al-Mishriyyah*, *Râbithah Al-‘Âlam Al-Islâmî* dan Majelis Ulama Indonesia

⁸¹Abu ‘Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Qurthubi, *al-Jâmi‘ li Ahkâm al-Qur‘ân*, vol. 8, Kairo: Dâr al-Hadîts, 2006, hal.100–120.

⁸²Isma‘il bin ‘Umar Ibn Katsir, *Tafsîr al-Qur‘ân al-‘Adzhîm*, vol. 1, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998, hal.250–300.

⁸³Malcolm Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad ‘Abduh and Rasyîd Ridhâ*, Berkeley: University of California Press, 1966, hal.150–200.

⁸⁴Muhammad al-Thahir bin ‘Âsyûr, *al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, vol. 15, Tunis: al-Dâr al-Tûnisiyyah li al-Nasyr, 1984, hal.100–150.

(MUI).⁸⁵

a. *Dâr al-Iftâ' al-Mishriyyah*

Lembaga ini secara aktif menghasilkan ratusan fatwa mengenai jihad, ekstremisme, dan terorisme. Mereka menegaskan bahwa ISIS, al-Qaeda, dan kelompok takfiri adalah khawarij abad modern jihad tidak boleh dilakukan individu atau kelompok terorisme adalah tindakan fasād dan hirābah jihad yang sah harus mengikuti konstitusi dan hukum negara *Dâr al-Iftâ'* juga mengeluarkan dokumen "*al-Mawsû'ah al-Ālamīyyah li al-Fatâwâ 'an al-Irhâb*", ensiklopedia global melawan ekstremisme, yang menjadi rujukan internasional.⁸⁶

b. *Râbithah Al-Ālam Al-Islâmî* (Liga Muslim Dunia)

Melalui deklarasi Makkah al-Mukarramah Charter,⁸⁷ Rabithah menegaskan Islam menolak ekstremisme dan kekerasan jihad bukan sarana untuk agresi, perang hanya terjadi dalam situasi pembelaan diri, umat Islam harus taat hukum negara masing-masing dokumen ini menjadi tonggak internasional dalam memerangi radikalisme.⁸⁸

c. Majelis Ulama Indonesia (MUI)

Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Nomor 3 Tahun 2004 dan fatwa-fatwa berikutnya menegaskan sikap tegas bahwa terorisme adalah perbuatan yang haram dalam Islam, dan tindakan kekerasan tidak dibenarkan dalam melaksanakan amar ma'rûf nahi munkar. Fatwa ini juga menjelaskan bahwa jihad tidak boleh diarahkan untuk melawan negara yang sah, serta menegaskan bahwa paham radikalisme merupakan bentuk penyimpangan dari ajaran Islam yang benar. Penegasan tersebut dibuat untuk membedakan konsep jihad yang sesungguhnya dengan tindakan teror yang sering disalahgunakan oleh pihak-pihak tertentu.⁸⁹

Dalam konteks Indonesia, fatwa MUI menjadi basis kebijakan deradikalisasi nasional.

⁸⁵Jakob Skovgaard-Petersen, *Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dar Al-Ifta*, Leiden: Brill, 1997, hal.231.

⁸⁶*Dâr al-Iftâ' al-Mishriyyah*, Observatory for Takfiri Fatwas and Extremist Views (bagian dari upaya global melawan ekstremisme melalui ratusan fatwa dan counter-narrative), diakses 30 Desember 2025, <https://www.dar-alifta.org/en>

⁸⁷Emirates News Agency (WAM). "Makkah Al-Mukarramah Document Approved, Publicised in OIC Member States." *WAM*, 28 May 2020, <https://www.wam.ae/en/article/hszrbh4l-makkah-al-mukarramah-document-approved-publicised>.

⁸⁸Muslim World League, The Charter of Makkah (disahkan pada 28 Mei 1919 di Makkah oleh lebih dari 1.200 ulama dari 139 negara, di bawah naungan Raja Salman bin Abdulaziz), diakses 30 Desember 2025, <https://themwl.org/en/chartermakkah> atau <https://www.charterofmakkah.org>

⁸⁹MUI, "Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 3 Tahun 2004 Tentang Terorisme," 2004, <https://mirror.mui.or.id/wp-content/uploads/files/fatwa/10.-Terorisme.pdf>.

B. Pendekatan *Maqâshidî*: Memahami Larangan Terorisme dan Penafsiran Moderat Ayat Jihad

Metodologi penafsiran moderat terhadap ayat-ayat jihad lahir dari kesadaran bahwa teks Al-Qur'an tidak pernah turun dalam ruang kosong (*al-farâg al-târikhî*), melainkan selalu berelasi dengan dinamika sosial, politik, dan kultural yang melatarinya. Karena itu, setiap penafsiran yang berorientasi pada moderasi secara epistemologis bertumpu pada empat pilar utama: pendekatan maqâsidî, pendekatan kontekstual-historis, penerapan prinsip nasikh–mansûkh secara disiplin dan ilmiah, serta integrasi antara pembacaan tekstual dan kontekstual. Keempat pendekatan ini membentuk kerangka hermeneutik yang tidak hanya mempertahankan integritas teks, tetapi juga memastikan bahwa makna ayat selaras dengan tujuan utama syariat dan realitas sosial yang terus berkembang. Dalam konteks jihad, metodologi moderat memandang jihad bukan sebagai tindakan tunggal berupa perang, tetapi sebagai spektrum perjuangan moral, spiritual, dan sosial yang lebih luas. Sementara perang (*qitâl*) hanyalah salah satu bentuk jihad yang sangat spesifik, dibatasi oleh syarat, tujuan, dan etika yang ketat. Dengan demikian, metodologi moderat bukan hanya koreksi terhadap pembacaan ekstremis, tetapi juga kontinuitas yang otoritatif dari tradisi tafsir para ulama klasik.⁹⁰

1. Pendekatan *Maqâshidî*

Pendekatan *maqâshidî* merupakan fondasi epistemologis paling utama dalam tradisi penafsiran moderat, terutama ketika berhadapan dengan ayat-ayat jihad yang sering menjadi sumber penyimpangan makna oleh kelompok radikal. Para ulama moderat mengembangkan metodologi ini sebagai antitesis terhadap pendekatan literalistik yang memutus ayat dari tujuan syariat dan realitas sosialnya. *Maqâshid as-syarî'ah* yang berarti tujuan-tujuan universal hukum Islam memiliki posisi yang sangat vital karena berfungsi sebagai mekanisme kontrol terhadap kemungkinan penyalahgunaan teks untuk tujuan politik atau ideologis yang merusak integritas ajaran Islam.⁹¹

Oleh sebab itu, penafsiran moderat atas jihad tidak dapat dilepaskan dari *maqâshid*, baik pada level teoritis maupun praktis. Secara historis, konsep *maqâshid* telah dirumuskan oleh para ulama klasik seperti *al-Juwaynî*, *al-Ghazâlî*, *al-'Izz ibn 'Abd al-Salâm*, dan mencapai formulasi matang dalam karya monumental *as-Syâthibî*, *al-Muwâfaqât*. Dalam

⁹⁰Michael Bonner, *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice*, Princeton: Princeton University Press, 2006, hal.100–150.

⁹¹Abu Ishâq as-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997, jilid 2, hal.101.

konstruksi mereka, *maqâshid* merupakan fondasi yang menjaga agar hukum tidak keluar dari nilai kemaslahatan (maṣlaḥah) dan penjagaan pokok-pokok kehidupan manusia.⁹²

Lima *maqâshid* dasar (الضروريات الخمس) yang wajib dijaga oleh syariat meliputi: Lima prinsip pokok dalam *maqâshid as-syarî'ah* menegaskan bahwa tujuan utama syariat Islam adalah menjaga keberlangsungan dan kemaslahatan hidup manusia secara menyeluruh. Prinsip tersebut meliputi penjagaan agama (*Hifdzu al-Dîn*) sebagai fondasi nilai dan keyakinan, penjagaan jiwa (*Hifdzu al-Nafs*) untuk melindungi hak hidup dan keselamatan manusia, penjagaan akal (*Hifdzu al-'Aql*) guna memastikan kebebasan berpikir dan terhindarnya manusia dari hal-hal yang merusak rasionalitas, penjagaan keturunan (*Hifdzu al-Nasl*) demi menjaga kehormatan serta keberlangsungan generasi, dan penjagaan harta (*Hifdzu al-Mâl*) sebagai upaya melindungi hak kepemilikan dan keadilan ekonomi. Kelima prinsip ini saling berkaitan dan menjadi kerangka etis-normatif dalam memahami tujuan hukum Islam secara kontekstual dan humanistik.⁹³

Kelima prinsip inilah yang menjadi parameter utama dalam setiap penafsiran moderat, terutama pada isu jihad yang berkaitan langsung dengan keselamatan jiwa, stabilitas sosial, dan keharmonisan hubungan antaragama.

Mengapa *Maqâshid* Sangat Penting dalam Penafsiran Jihad? Alasan utamanya adalah karena jihad memiliki potensi untuk menjadi konsep yang sangat konstruktif atau sangat destruktif, tergantung bagaimana ia ditafsirkan. Ketika dipahami sesuai *maqâshid*, jihad menjadi sarana membela hak asasi, memerangi penindasan, menegakkan keadilan, dan mempertahankan eksistensi masyarakat. Namun ketika dipahami secara literalistik dan terpisah dari *maqâshid*, jihad dapat menjadi legitimasi kekerasan, terorisme, pemberontakan, bahkan genosida. Inilah yang terjadi dalam penafsiran kelompok ekstremis seperti ISIS, Al-Qaeda, HTI, Jamaah Islamiyah, dan kelompok-kelompok Salafi-jihadi yang menjadikan jihad sebagai senjata ideologi, bukan sebagai amanat syariat.⁹⁴

Dalam konteks ini, al-Qardhawi dalam *Fiqh al-Jihād* menjelaskan secara tegas bahwa jihad harus dibaca melalui maqâsid, bukan melalui teks semata. Menurutnya, semua ayat jihad memiliki 'illah (sebab hukum) yang terkait dengan perlindungan umat dari agresi eksternal, bukan sebagai perintah penyerangan terhadap non-Muslim. Ia menulis

⁹²Ahmad al-Raisuni, *Nadzariyyah al-Maqâshid 'inda al-Imâm al-Syâthibî*, Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1995, hal.231.

⁹³Abu Ishâq as-Syâthibî, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syarî'ah...*, hal.98.

⁹⁴Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2008, hal.200–250.

“Setiap hukum yang bertujuan merusak kehidupan manusia secara umum, atau menyebabkan kekacauan tanpa dasar, bukanlah jihad tetapi fasâd.” Dengan ungkapan ini, al-Qardhawi memberikan batas yang sangat jelas antara jihad syar‘i dan kekerasan ideologis. *Maqâshid* menjadi kompas hermeneutis yang memisahkan keduanya.⁹⁵

2. *Maqâshid* dan Pelarangan Terorisme

Ulama kontemporer seperti Ibn Bayyah dan Abdullah bin Bayyah menegaskan bahwa terorisme modern merupakan bentuk hirâbah (perang terhadap masyarakat sipil), bukan jihad. Dalam *Sunan al-Silm*, Ibn Bayyah menyatakan bahwa tindakan yang menghasilkan ketakutan massal, pembunuhan acak, dan kerusakan fasilitas publik bertentangan secara total dengan *maqâshid* “Tidak ada jihad yang melanggar pen jagaan jiwa. Tidak ada jihad yang menghancurkan keamanan, karena keamanan adalah tujuan syariat.” Dengan demikian, *maqâshid* bukan hanya metodologi, tetapi juga pagar moral yang membatasi tindakan kekerasan atas nama agama.⁹⁶

a. Jihad dalam Kerangka *Maqâshid*: Defensif, Bukan Agresif

Salah satu formulasi paling penting dari pendekatan maqâshidî adalah penegasan bahwa jihad *qitâl* (jihad bersenjata) dalam Islam bersifat defensif (دفاعي), bukan ofensif (طليبي), kecuali dalam kondisi historis tertentu yang tidak lagi berlaku dalam struktur negara modern. Ulama moderat menegaskan bahwa agresi adalah tindakan paling bertentangan dengan maqâshid karena merusak lima prinsip dasar yang ingin dijaga oleh syariat. Oleh sebab itu, jihad ofensif dianggap sebagai hukum *ghayr muhaqqaq al-‘illah* (hilang relevansinya) dalam konteks internasional modern.

Pada era Nabi, peperangan adalah bentuk pertahanan diri dari tindakan agresi Quraisy, Yahudi Madinah yang berkhianat, dan pasukan-pasukan aliansi yang hendak menghancurkan komunitas Muslim. Ketika ayat jihad turun, kondisi Muslim sangat lemah dan terancam. Maka jihad dalam Al-Qur’an hadir sebagai mekanisme kesetaraan moral untuk melindungi umat dari pemusnahan. Tidak ada satu pun ayat yang memerintahkan Muslim menyerang komunitas damai atau memerangi non-Muslim hanya karena perbedaan agama. Penafsiran ekstremis yang menyatakan bahwa Islam mewajibkan menyerang semua orang kafir adalah salah satu bentuk kesalahan hermeneutik paling fatal yang bertentangan dengan *maqâshid*.⁹⁷

⁹⁵Yusuf al-Qaradawi, *Fiqh al-Jihâd: Dirâsah Muqâranah li-Ahkâmih wa Falsafatih fi Dhaw’ al-Qur’ân wa al-Sunnah*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2009, hal.213.

⁹⁶Abdullah bin Bayyah, *Shinâ’at al-Fatwâ wa Fiqh al-Aqalliyât...*, hal.165.

⁹⁷Ahmad al-Raisuni, *Nadzariyyah al-Maqâshid ‘inda al-Imâm al-Syâthibi...*, hal.213.

Contoh Ayat yang Bersifat Defensif:

Perangilah mereka yang memerangi kalian, tetapi jangan melampaui batas. Surat al-Baqarah/2:190.

Ayat ini eksplisit bahwa perang dilakukan hanya terhadap agresor.

Diizinkan berperang bagi mereka yang diperangi.” Izin berperang diberikan karena adanya agresi terlebih dahulu. Surat al-Hajj/22:39

Allah tidak melarang kalian berbuat baik dan berlaku adil kepada mereka yang tidak memerangi kalian. Surat al-Mumtahanah/60:8

Ketiga ayat ini membangun landasan etis yang kokoh bahwa jihad syar‘i tidak bisa dipisahkan dari syarat adanya agresi. Pendekatan *maqâshidî* memprioritaskan ayat-ayat ini sebagai prinsip universal (*qawâ'id kulliyyah*) yang mengikat semua situasi. Sedangkan ayat-ayat yang bersifat kontekstual seperti ayat perang dalam Surah al-Taubah diinterpretasikan dalam batasan kondisi sejarahnya.⁹⁸

b. *Maqâshid* dan Prioritas Jihad Non-Kekerasan

Salah satu kontribusi terpenting pendekatan *maqâsidî* adalah penegasan bahwa jihad paling utama bukanlah perang, melainkan jihad moral, intelektual, dan sosial. Rasulullah menyebut “*Afdhal al-jihâd kalimat haq ‘inda sulthân jâ’ir.*” (“Jihad paling utama adalah mengatakan kebenaran di hadapan penguasa zalim.”) HR. Ahmad. Jihad dalam *maqâshid* lebih dekat kepada perjuangan menegakkan keadilan, memperbaiki masyarakat, membebaskan kaum tertindas, menghilangkan kebodohan, memperkuat ekonomi umat, menyebarkan ilmu, menjaga stabilitas sosial. Dengan pendekatan ini, jihad bukan konsep destruktif, tetapi konstruktif. Ia adalah motor perubahan moral dan sosial. Jihad perang hanya bagian kecil yang sangat jarang diperlukan.⁹⁹

Maqâshid sebagai Antidot terhadap Literalitas Radikal kelompok ekstremis memutus ayat dari *maqâshid* sehingga menghasilkan Penafsiran mekanis yang hanya berfokus pada lafaz, tidak pada tujuan. Reduksi makna jihad menjadi “perang fisik”. Legitimasi kekerasan individu, yang bertentangan dengan prinsip otoritas negara. Pengabaian prinsip etika perang, seperti larangan membunuh non-kombatan. Dengan mengabaikan *maqâshid*, mereka menafsirkan jihad melalui kacamata ideologis, bukan ilmiah. Tidak heran jika penafsiran mereka cenderung kasar, historis, dan takfiri. Sebaliknya, pendekatan

⁹⁸Ahmad al-Raisuni, *Nadzariyyah al-Maqâshid ‘inda al-Imâm al-Syâhibî...*, hal.215.

⁹⁹Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law...*, hal.255.

maqâshidî menolak keputusan ayat dari nilai-nilai keadilan, kasih sayang, dan kemaslahatan. *Maqâshid* menjadi filter untuk menolak interpretasi yang menghasilkan kekacauan sosial, hilangnya jiwa, rusaknya infrastruktur, fitnah antaragama, penghancuran negara.¹⁰⁰

Dalam kerangka inilah penafsiran moderat selalu mengedepankan prinsip *tasâmuh*, ‘*adl*, dan *muwâthanah*. Aplikasi *Maqâshid* dalam penafsiran jihad pendekatan ini digunakan oleh banyak ulama moderat seperti Yusuf al-Qardhawi memprioritaskan *maqâshid* untuk tujuan kemanusiaan dan keadilan.¹⁰¹

Ulama ini menekankan bahwa jihad ofensif tidak dapat dihidupkan kembali karena illat-nya sudah hilang. Negara modern memiliki sistem hukum internasional yang melarang agresi dan melindungi kedaulatan negara. Karena itu, jihad dalam konteks global hari ini lebih dekat kepada kontribusi intelektual, diplomasi, dan pembangunan sosial. Pendekatan Kontekstual-Historis Pendekatan kontekstual-historis merupakan pilar kedua hermeneutika moderat. Ayat-ayat jihad memiliki latar sosial dan temporal yang sangat spesifik dan tidak dapat dilepaskan dari kondisi masyarakat Arab abad ke-7. Para Mufassir seperti, al-Thabari, al-Qurthubi, Ibn Katsir, al-Râzî,, hingga mufassir modern seperti, Asad, Syaltut, al-Bûthî menegaskan bahwa sebagian besar ayat jihad turun dalam kondisi perang yang faktual: pengusiran, penyiksaan, pembunuhan, dan keputusan hak-hak sipil terhadap Muslim. Dengan membaca konteks historis, kita memahami bahwa jihad tidak pernah diturunkan sebagai perintah agresi; ia adalah respons moral terhadap penindasan struktural.¹⁰²

Kelompok ekstremis modern, seperti ISIS atau jaringan Salafi-jihadi, sering mengabaikan konteks sejarah dan memperlakukan ayat jihad sebagai perintah mutlak dan abadi. Mereka menolak fakta bahwa perang Badar, Uhud, Khandaq, dan Tabuk masing-masing memiliki penyebab strategis, politik, dan moral yang sangat spesifik. Sementara metodologi moderat mengembalikan setiap ayat kepada konteks turunnya (*asbâbun an-nuzûl*) sekaligus memperhatikan konteks kronologi (*tartîb an-nuzûl*). Misalnya, Surat al-Baqarah/2:190 adalah deklarasi paling awal tentang perang defensif. Surat at-Taubah/9:5 “*ayat pedang*” turun dalam konteks pengkhianatan Perjanjian Hudaibiyah. Ayat ini tidak dapat digunakan sebagai basis penyerangan terhadap non-Muslim secara umum.¹⁰³

Pendekatan historis juga memperhatikan hubungan antar-ayat

¹⁰⁰Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law...*, hal.258.

¹⁰¹Yusuf al-Qaradawi, *Fiqh al-Jihâd: Dirâsah Muqâranah...*, hal.220.

¹⁰²Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law...*, hal.269.

¹⁰³Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law...*, hal.263.

(*munāsabah*), komunikasi antar-sirah Nabi, dan perubahan kebijakan Nabi dalam berbagai fase dakwah. Misalnya, ketika Nabi berada di Mekkah, beliau tidak pernah diperintahkan untuk berperang. Perintah perang datang setelah kaum Muslim terus-menerus disiksa, diusir, dan hampir dimusnahkan. Ini menegaskan bahwa jihad bersenjata lahir dari kebutuhan moral, bukan ideologi kekerasan.¹⁰⁴

Pendekatan historis ini pula yang menjelaskan bahwa jihad tidak dapat dipraktikkan oleh individu, tetapi oleh negara (*walī al-amr*), karena perang adalah urusan kolektif yang membutuhkan otoritas, struktur komando, dan legitimasi politik. Dengan demikian, seluruh aksi lone-wolf (*mujāhid fardī*) adalah penyimpangan dari tradisi Islam.¹⁰⁵

C. Perkembangan Metode Tafsir: Dari Klasik hingga Modern, Tantangan, dan Proyeksi Ke Depan

1. Pengertian Tafsir

Tafsir menurut bahasa adalah *īdhāh* dan *tabyīn* (menerangkan/menjelaskan).¹⁰⁶

وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴿٣٣﴾

Tidaklah orang-orang kafir itu datang kepadamu (membawa) sesuatu perumpamaan, melainkan Kami datangkan kepadamu sesuatu yang benar dan yang paling baik penjelasannya (al-Furqan/25:33)

Yang berarti keterangan atau uraian, hal ini sesuai dengan kata tafsir dalam Surat Furqon/25:33.

Definisi tafsir menurut disiplin ulumul-Qur'an adalah membuka dan menjelaskan maksud yang sukar dari suatu lafal. Definisi secara terminologi, Ilmu yang digunakan untuk memahami kitab Allah yang diturunkan kepada Nabi-Nya Muhammad saw., dan menjelaskan makna-maknanya, dan mengeluarkan hukum-hukum dan hikmahnya.¹⁰⁷

Menurut Az-Zarkashiy, tafsir adalah penjelasan makna-makna Al-Qur'an dan mengeluarkan hukum-hukum dan hikmahnya.¹⁰⁸ Adapun menurut Al-Zarqani, ilmu tafsir adalah ilmu yang membahas mengenai Al-

¹⁰⁴Mohammad Hashim Kamali, *Maqasid al-Shariah Made Simple*, Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2008, hal.191.

¹⁰⁵Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law...*, hal.271.

¹⁰⁶Subhi Al-Shalih, *At-Tibyan Fi Ulum Al-Qur'an, As-Sayid Abbas Syaribtali, 1400H*, n.d, hal.48.

¹⁰⁷Subhi Al-Shalih, *At-Tibyan Fi Ulum Al-Qur'an...*, hal.53.

¹⁰⁸Eni Zulaiha, *et.al.*, "Argumentasi Eksistensial Tafsir Sufi," *Jurnal Iman Dan Spiritualitas*, No. 3 Tahun 2022, hal.308.

Qur'an mulia dari sisi petunjuknya untuk mengetahui apa yang dimaksud oleh Allah Ta'ala sesuai kemampuan manusia. Sementara menurut As-Said Al-Jurjany, tafsir pada asalnya bermakna menyingkap dan melahirkan¹⁰⁹, sedangkan dalam istilah *syar'i*, tafsir adalah penjelasan makna ayat, eksistensinya, kisahnya, dan latar belakang turunnya dengan lafal yang merujuk kepadanya secara jelas dan pasti. Adapun terdapat tiga aktivitas penting dalam penafsiran Al-Qur'an, yakni memahami (Al-Fahmu), menjelaskan (Al-Bayan) dan mengeluarkan (Istikhraj).¹¹⁰

Dari beberapa definisi tafsir di atas dapat disimpulkan bahwa tafsir adalah berbagai aktivitas yang berupaya menyingkap makna yang paling jelas dan tepat di antara makna yang dimuat oleh teks lafal ayat Al-Qur'an, sehingga berfungsi sebagai penjelas pesan Al-Qur'an. Penafsiran Al-Qur'an sudah melewati masa yang panjang, metode yang digunakan juga berbeda-beda. Metode penafsiran zaman Nabi akan sangat berbeda dengan metode penafsiran pada zaman sekarang. Berkaitan dengan fungsi dari kenabian sendiri dalam hal kewahyuan adalah sebagai penjelas Al-Qur'an. Para sahabat yang memiliki permasalahan akan mendatangi Nabi dan menanyakannya tentang masalah yang sedang dihadapinya. Nabi akan memberikan respons atas pertanyaan tersebut, baik berupa perkataan, perbuatan, bahkan dengan hanya diam.¹¹¹

Mawardi Abdullah mengutip pandangan Iffat Al-Syarqawi yang menyatakan bahwa perkembangan penafsiran Al-Qur'an sebelum era modern dapat dipahami melalui tiga fase utama, yakni fase tafsir 'amali, fase tafsir nazhari, dan fase stagnan penafsiran. Setelah ketiga fase tersebut terlewati, aktivitas penafsiran kembali mengalami dinamika yang signifikan pada era modern, seiring dengan semakin kompleksnya persoalan yang dihadapi umat Islam serta keberagaman latar belakang intelektual para mufassir. Pemetaan ini tidak dimaksudkan sebagai satu-satunya klasifikasi perkembangan tafsir, karena para ahli lain juga menawarkan pembagian yang berbeda. Klasifikasi yang diajukan Iffat Al-Syarqawi lebih menekankan pada metode yang digunakan para mufassir, yaitu pendekatan praktis (*'amali*), teoritis (*nazhari*), serta kecenderungan repetitif pada masa stagnasi. Sementara itu, Abdul Mustaqim mengajukan pembagian fase penafsiran berdasarkan pola respons mufassir terhadap Al-Qur'an, yang meliputi fase formatif, fase afirmatif, dan fase reformatif.¹¹²

¹⁰⁹Abd. Hadi, *Metodologi Tafsir dari Masa Klasik sampai Kontemporer*, Salatiga: Tisara Grafika, 2020, hal.97. <https://www.scribd.com/document/671929753/Abd-Hadi-Metodologi-Tafsir-Al-Quran>.

¹¹⁰Abd. Hadi, *Metodologi Tafsir dari Masa Klasik sampai Kontemporer ...*, hal.99.

¹¹¹Abd. Hadi, *Metodologi Tafsir dari Masa Klasik sampai Kontemporer ...*, hal.105.

¹¹²Mawardi Abdullah, *Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014, hal.25.

Setelah tiga masa ini berlalu, penafsiran Al-Qur'an kembali ramai di era modern dengan permasalahan yang berkembang lebih kompleks dan pemikiran-pemikiran para mufassir yang dilatarbelakangi dengan background yang lebih beragam. Pemetaan ini jelas bukan merupakan satu-satunya pembagian dalam masalah perkembangan penafsiran sendiri, masih ada pemetaan-pemetaan lain yang diungkapkan para ahli dalam bidang ini.¹¹³

Untuk Dapat Mengetahui Sejarah Atau Fase Penafsiran Lebih Lengkap Dapat dilihat pada tabel dibawah ini:

Tabel 4.1
Fase Penafsiran Al-Quran Dari Masa Klasik Hingga Masa Kontemporer

Indonesia.	Tahun	Fase	Penafsiran
1	125 H-11 H	Periode Nabi Muhammaad	Bersifat amali (praktis) Tafsir Praktis Eksplanatif (verbal & praktis) Otoritatif Sumber tafsir Sunnah Nabi/Haddist qauliyyah, fi'liyyah, dan taqirriyyah. Penyebaran tafsir dari mulut ke mulut
2	12 H-Akhir Abad 1 H	Periode Sahabat Nabi Muhammad Ibnu Abbas (Tarjuman Al-Quran)	Tafsiran berupa penjelasan mengenai hukum-hukum yang ada pada ayat Al-Qur'an Mengambarkan nasehat, petunjuk, kondisi masa lalu, pengertian peribahasa, dan ayat contoh Tidak mengkaji dari segi nahwi;I dan lafazh Kajian berdasarkan fitrah Penyebaran tafsir dari mulut ke mulut
3	12-18 M	Periode Abad Pertengahan Zaman	Munculnya produk penafsiran yang sistematis dan diterima oleh generasi

¹¹³Mawardi Abdullah, *Ulumul Qur'an...*, hal.39.

Indonesia.	Tahun	Fase	Penafsiran
		Keemasan	dalam bentuk buku. Tafsir Pertama kali Tafsir Ibn ;Abbas
		Periode I	Zaman Bani Mu'awiyah dan permulaan zaman Abbasiyah masih memasukkan ke dalam sub bagian dari hadits yang telah dibukukan sebelumnya
		Periode II	pemisahan tafsir dari hadits dan dibukukan secara terpisah menjadi satu buku tersendiri meletakkan setiap penafsiran ayat di bawah ayat tersebut mencantumkan sanad masing-masing penafsiran sampai Rasulullah, sahabat, dan tabi'in
		Periode III	meringkas sanadnya dan menukil pendapat para ulama tanpa menyebutkan orangnya meringkas sanadnya dan menukil pendapat para ulama tanpa menyebutkan orangnya. Hal ini menyulitkan dalam membedakan antara sanad yang shahih dan dha'if yang menyebabkan para mufassir berikutnya mengambil tafsir ini tanpa melihat kebenaran atau kesalahan dari tafsir tersebut
		Periode IV	tafsir banyak diwarnai dengan buku-buku terjemahan dari luar Islam,

Indonesia.	Tahun	Fase	Penafsiran
			terjadi spesialisasi tafsir menurut bidang keilmuan para mufassirnya.
		Periode V	<p>tafsir maudhu'i yaitu: tafsir dibukukan menurut suatu pembahasan tertentu sesuai disiplin bidang keilmuan, seperti yang ditulis oleh Ibn Qayyim dalam bukunya al-Tibyan fi Aqsam Al-Qur'an, Abu Ja'far al-Nukhas dengan Nasikh wa al-Mansukh, Al-Wahidi dengan Asbabun- Nuzul, dan Al-Jassas dengan AhkamAl-Qur'annya.</p> <p>Didominasi kepentingan spesialis dengan basis intelektual mufassir masing-masing</p> <p>Awal mula munculnya tafsir fiqih, tafsir I'tiqadi, tafsir sufi, tafsir'ilmu, tafsir tarbawi tafsir akhlagi, tafsir falsafi</p>
4.	Abad 18-20	Periode Modern Kontemporer	<p>menggunakan sumber kitab Al-Zamakhshari, fakhruddin Al-Razi dan Ibnu Katsir</p> <p>Menambahkan ilmu-ilmu filologi, filsafat dan antropologi selain ilmu nahwu, sarf, dan balaghah melibatkan ragam disiplin ilmu, dengan kata lain integrasi-interkoneksi ilmu pengetahuan (meminjam istilah Amin Abdullah-menjadi hal yang wajib</p>

Indonesia.	Tahun	Fase	Penafsiran
			dalam penafsiran Al-Qur'an) tidak diperbolehkan langsung berstatement harus berdialog dahulu dengan para ahli dan dengan pemikiran matang serta pertimbangannya

Pada tabel diatas hanya sebagai ringkasan inti perjalanan penafsiran Quran dari masa Nabi Muhammad hingga Masa Kontemporer, untuk lebih jelasnya dapat diketahui pada dibawah ini:

2. Penafsiran Pada Zaman Nabi Muhammad

Salah satu kelebihan tafsir pada masa Nabi adalah selalu dibimbing oleh wahyu, terutama yang berkaitan dengan hal ghaib, syari'ah, dan ibadah. Nabi saw., juga berijtihad dalam hal muamalah, kebijakan politik, dan strategi perang. Apabila ada kesalahan, maka Allah akan menurunkan wahyu sebagai koreksi dan teguran. Pendapat ulama tentang apakah semua ayat sudah ditafsirkan oleh dua golongan, yaitu:¹¹⁴

1) Golongan Pertama (pendapat dari Ibn Taimiyah)

Bahwa semua ayat-ayat Al-Qur'an telah ditafsirkan oleh Nabi Muhammad saw., karena tugas Nabi adalah menafsirkan Al-Qur'an dan mustahil apabila Al-Qur'an belum dijelaskan secara tuntas.

2) Golongan Kedua

Menyatakan bahwa tidak semua ayat Al-Qur'an ditafsirkan oleh Nabi, sebab tidak banyak riwayat hadis tentang penafsiran, jadi Nabi hanya menafsirkan beberapa ayat yang sulit dipahami. Para sahabat dengan kemampuan bahasa Arab yang dimiliki telah mampu memahami Al-Qur'an secara umum. Jika memang semua ayat telah ditafsirkan maka tidak mungkin terjadi perbedaan penafsiran. Jika semua ayat telah ditafsirkan maka tugas untuk memahami Al-Qur'an telah selesai, tetapi kenyataannya Nabi tidak menafsirkan semua ayat Al-Qur'an dan hal ini menjadi hikmah dan tantangan bagi kita untuk terus belajar dan mengkaji Al-Qur'an.¹¹⁵

Dalam kajian *bayân* terhadap Al-Qur'an, terdapat beberapa bentuk penjelasan makna lafazh yang disampaikan secara fungsional sesuai konteksnya. Bayan al-Ta'rif berfungsi menjelaskan istilah yang terdapat dalam Al-Qur'an. Contohnya pada Surah al-Kautsar/108:1, lafazh *al-*

¹¹⁴Mawardi Abdullah, *Ulumul Qur'an...*, hal.36.

¹¹⁵Mawardi Abdullah, *Ulumul Qur'an...*, hal.76.

Kautsar diterangkan dalam beberapa hadis sebagai sungai di surga yang kedua tepinya dilapisi mutiara. Penjelasan ini menegaskan makna terminologis lafazh yang belum dijelaskan secara rinci dalam teks ayat. Selanjutnya, bayan al-tafsîr merupakan penjelasan yang bersifat perincian terhadap konsep yang terkandung dalam suatu lafazh. Sebagai contoh, kata *aşāba* dalam Surah al-Syûrâ/42: 30 ditafsirkan oleh Nabi secara rinci mencakup makna ‘*uqûbah* (siksa), *al-maradh* (sakit atau penyakit), *al-Naqbah* (bencana), dan *al-Balâ*’ (cobaan). Penjelasan ini memperjelas ragam makna yang tercakup dalam satu lafazh. Adapun bayan tawsi‘ berfungsi memperluas pengertian yang terkandung dalam lafazh. Misalnya kata *ud’û* dalam Surah Ghâfir/40: 60, yang tidak hanya dipahami sebagai doa dalam arti permohonan, tetapi juga ditafsirkan sebagai perintah untuk beribadah secara umum. Dengan demikian, makna lafazh tersebut tidak dibatasi pada satu pengertian sempit. Sementara itu, bayan al-tamsîl adalah penjelasan melalui pemberian contoh yang relevan dengan konteks saat ayat diturunkan. Contohnya terdapat dalam Surah al-Anfâl/8: 60, di mana perintah menghadapi musuh dijelaskan dengan contoh konkret berupa kewajiban mempersiapkan kekuatan. Penjelasan ini membantu pemahaman makna ayat melalui ilustrasi yang aplikatif dan kontekstual.¹¹⁶

3. Penafsiran Al-Qur’an Periode Sahabat (12 H-akhir abad 1 H)

Pada masa Rasulullah tidak ada satupun sahabat-sahabat Rasulullah yang berani menafsirkan Al-Qur’an karena Rasulullah sendirilah yang memikul tugas menafsirkan Al-Qur’an. Sesudah Rasulullah wafat, barulah para sahabat yang alim mengetahui rahasia-rahasia Al-Qur’an dan yang mendapat petunjuk dari Rasulullah sendiri merasa perlu bangun untuk menerangkan apa yang mereka ketahui dan menjelaskan apa yang mereka pahami tentang maksud-maksud Al-Qur’an.¹¹⁷

Banyak para sahabat yang ahli dalam menafsirkan Al-Qur’an. Namun demikian yang terkemuka di antara mereka, sebagaimana kata Al-Suyuti dalam Al-Itqan, hanya ada 10 orang, yaitu *Khulafâ’ al-Râsyidîn*, Ibnu Mas’ud, Ibnu Abbas, Ubay bin Ka’ab, Zaid bin Thabit, Abi Musa al-Asy’ari, dan Abdullah bin Zubair. Di antara mereka yang paling banyak diterima tafsirnya dari kalangan Khulafa’ ialah al-Rasyidin ialah Ali bin Abi Thalib, sedangkan yang paling banyak diterima tafsirnya dari bukan kalangan Khulafa’ al-Rasyidin seperti:¹¹⁸, Ibnu Abbas, Abdullah bin Zubair, Ibnu Mas’ud, Ubay bin Ka’ab, keempat sahabat ini mempunyai ilmu dan

¹¹⁶M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Qur’an*, Tangerang: Lentera Hati, 2013, hal.97.

¹¹⁷Mawardi Abdullah, *Ulumul Qur’an...*, hal.79.

¹¹⁸Mawardi Abdullah, *Ulumul Qur’an...*, hal.82.

pengetahuan yang luas dalam bahasa Arab. Selain itu juga, mereka banyak menemani kehidupan Rasulullah dalam kesehariannya, sehingga memungkinkan mereka mengetahui kejadian-kejadian atau peristiwa-peristiwa nuzulul-Qur'an dan tidak pula merasa keberatan menafsirkan Al-Qur'an dengan ijtihad.¹¹⁹

Ibnu Abbas yang mempunyai julukan, Tarjuman Al-Qur'an. Ia adalah sahabat yang paling banyak pengetahuannya dalam hal tafsir dan juga yang paling banyak diterima riwayatnya di antara keempat sahabat tadi. Hal ini dikarenakan Rasulullah pernah meludahkan sebagian dari air ludahnya ke dalam mulut Ibnu Abbas setelah ia dilahirkan, kemudian Rasulullah mendoakanya, "*Ya Allah, berilah kepadanya pengetahuan tentang agama dan limpahkanlah kepadanya ilmu tentang takwil/hikmah,*" dan juga ia hidup lama dan bergaul dengan sahabat-sahabat besar. Penafsiran sahabat terhadap Al-Qur'an senantiasa mengacu kepada inti dan kandungan Al-Qur'an, mengarah kepada penjelasan makna sebagai contoh bagi manusia untuk dipikirkan dan direnungkan, nasihat yang baik, dan maksud-maksud Al-Qur'an yang lain. Untuk semua itu, para sahabat banyak merujuk kepada pengetahuan mereka tentang sebab-sebab turunnya ayat dan peristiwa-peristiwa yang menjadi sebab turunnya ayat. Susunan kalimat, hubungan suatu ayat dengan ayat sebelumnya dan segi-segi lain yang sangat diperhatikan oleh mufassir-mufassir kontemporer (mutaakhirin), karena mereka mempunyai dhauq (rasa kebahasaan) dan mereka mengetahui hal itu semua dengan fitrah mereka, tidak seperti kita yang baru mengetahui hal itu semua berdasarkan kaidah-kaidah dan dari kitab-kitab serta hasil-hasil kajian. Para sahabat yang dikenal memiliki tafsir yang diterima di kalangan umat Islam antara lain *Abu Hurairah, Anas bin Malik, Abdullah bin 'Umar, Jabir bin Abdillah, dan 'Aisyah*, karena mereka termasuk sahabat yang meriwayatkan pengetahuan ilmu agama dari Nabi Muhammad saw secara langsung dan mempunyai kontribusi besar dalam penyebaran pemahaman terhadap Al-Qur'an dan hadis.¹²⁰

Hanya saja tafsir yang diriwayatkan dari sahabat-sahabat ini sedikit jumlahnya, jika dibandingkan dengan tafsir-tafsir yang diriwayatkan oleh kesepuluh tokoh sahabat lainnya tersebut.

Pada masa sahabat Nabi, perkembangan ilmu tafsir terbagi menjadi dua madrasah utama. Madrasah ahli *atsar* fokus menafsirkan Al-Qur'an semata berdasarkan *âtsâr* atau riwayat yang berasal dari Nabi dan para sahabat, sedangkan madrasah *ahlu ar-ra'yi* menafsirkan Al-Qur'an dengan menggunakan riwayat sekaligus ijtihad untuk memahami ayat-ayat yang belum dijelaskan secara langsung melalui riwayat.¹²¹

¹¹⁹Mawardi Abdullah, *Ulumul Qur'an...*, hal.86.

¹²⁰Mawardi Abdullah, *Ulumul Qur'an...*, hal.95.

¹²¹Abd. Hadi, *Metodologi Tafsir dari Masa Klasik sampai Kontemporer ...*, hal.112.

Dalam proses berijtihad, para sahabat memiliki sejumlah modal dasar yang menjadi landasan untuk menggali hukum. Mereka memiliki penguasaan yang memadai terhadap sastra Arab, termasuk tata bahasa dan retorika, sehingga mampu memahami sumber teks asli secara tepat. Mereka juga memahami adat istiadat dan moral bangsa Arab, yang membantu menafsirkan konteks sosial dan budaya ketika wahyu turun. Para sahabat mengenali tingkah laku dan kondisi masyarakat Arab, terutama orang-orang Indonesia dan Nasrani di Jazirah Arab saat turunnya Al-Qur'an, sehingga mereka mampu menempatkan teks dalam situasi realitas sosial saat itu. Selanjutnya, mereka memahami *asbâbun an-nuzûl* sebagai latar sebab turunnya ayat sehingga tafsir tidak lepas dari sebab historisnya. Akhirnya, kemampuan penalaran dan daya tangkap yang kuat memungkinkan mereka mengolah semua modal tersebut menjadi keputusan hukum yang tepat ketika menghadapi persoalan yang tidak tersurat di nash.¹²²

Para sahabat umumnya menafsirkan Al-Qur'an menurut penerangan riwayat semata, yakni menurut hadits yang mereka terima. Menafsirkan Al-Qur'an dengan berpegang pada kaidah-kaidah bahasa dan kekuatan ijtihad pada masa sahabat, belum umum dilakukan. Dapat disimpulkan, bahwa karakteristik tafsir pada masa ini antara lain:¹²³

- 1) Penafsiran pada masa itu belum merupakan tafsir yang utuh.
Artinya Al-Qur'an tidak ditafsirkan semua, hanya ayat-ayat tertentu saja yang dianggap sulit pengertiannya. Dari situ kemudian penafsiran itu berkembang sedikit demi sedikit seiring dan senapas dengan perkembangan zaman dan problem yang dihadapi umat.
- 2) Sedikit terjadi perbedaan dalam memahami lafadh Al-Qur'an sebab problem yang dihadapi umat pada waktu itu tidak serumit sekarang.
- 3) Mencukupkan penafsiran secara global (ijmali).
Membatasi penafsiran dengan penjelasan berdasarkan makna bahasa yang primer.
- 4) Tidak ada penafsiran secara 'ilmi, fiqhi, dan madhhabi (sektarian).
Belum ada pembukuan tafsir, sebab pembukuan baru ada setelah abad II H, meskipun sebenarnya sudah ada shahifah yang sudah berisi tafsir, tetapi oleh para ulama mutaakhirin dianggap sebagai catatan belaka.
- 5) Penafsiran saat itu merupakan bentuk perkembangan dari hadits, sebab tafsir pada mulanya merupakan cabang dari hadits yang diriwayatkan dari nabi mengenai hal-hal yang terkait dengan penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an.

¹²²Abd. Hadi, *Metodologi Tafsir dari Masa Klasik sampai Kontemporer ...*, hal.123.

¹²³Mawardi Abdullah, *Ulumul Qur'an...*, hal.96.

Demikianlah, awal mulanya masa sahabat-sahabat diturunkannya Al-Qur'an, mampu memahami Al-Qur'an dengan pemahaman yang mendalam; mereka dapat menangkap sinar Al-Qur'an dengan penangkapan yang sempurna dan mereka mengkajinya sehingga dapat mengetahui penjelasannya dalam berbagai bentuk ungkapan yang berbeda-beda. Akan tetapi, mereka tidak sampai merumuskan kaidah-kaidah balaghah yang sangat diperlukan oleh generasi dan perkembangan manusia berikutnya. Oleh karena itulah, dari mereka tidak ditemukan prinsip-prinsip tentang kaidah-kaidah tersebut, sebab dengan fitrah mereka mampu mengetahui unsur-unsur balaghah, seperti i'jaz, itnab, haqiqat, majaz, tasybih, kinayah, dan lain-lain.¹²⁴

4. Perkembangan Tafsir Al-Qur'an Pada Periode Modern-Kontemporer

Tafsir kontemporer dinilai oleh banyak kalangan akan memberikan angin segar bagi perkembangan tafsir, meskipun tidak sedikit juga kalangan yang kurang senang dengan adanya tafsir kontemporer ini. Dengan paradigma baru yang digunakan maka segala bentuk dogmatisme dan otoritarianisme penafsir dapat meminimalisir sedemikian rupa. Sebab paradigma tafsir kontemporer meniscayakan adanya kritisisme, objektivitas, dan keterbukaan di mana prodak penafsiran tidak ada yang kebal kritik.¹²⁵

Dengan memperhatikan pergeseran paradigma dalam tradisi penafsiran mulai dari era formatif-klasik, era afirmatif-pertengahan, hingga era reformatif di masa modern-kontemporer maka tampak bahwa paradigma kontemporer memiliki signifikansi dalam merespons dan menjawab isu-isu global dan kontemporer seperti demokrasi, pluralisme dan kesetaraan gender. Isu-isu yang muncul di era global ini tidak dapat lagi dijawab dengan menggunakan paradigma tafsir klasik atau pertengahan yang cenderung sektarian, ideologis, dan diskriminatif.¹²⁶ Secara spesifik, Islam tidak bertolak belakang dengan kemajuan ilmu, karena jika bertolak belakang, maka berarti Islam itu bertentangan dengan semangat pembawaannya. Padahal Nabi Muhammad adalah nabi yang sangat menghargai pentingnya pola pemikiran dengan akal, sebagai karya manusia yang paling tinggi dan mulia.¹²⁷

Pada masa abad 18-20 pemikiran yang lahir di kalangan para mufassir banyak yang masih merujuk kepada kitab-kitab tafsir pada masa sebelumnya. Kandungan Al-Qur'an yang tertuang dalam kitab-kitab tafsir memiliki tradisi yang luas, utuh, dan kontinyu. Hal ini, dikarenakan Al-Qur'an adalah teks yang lahir sebagai pedoman bagi manusia, sehingga setiap perubahan yang terjadi dari masa ke masa harus bisa diselesaikan dengan Al-Qur'an. Tidak

¹²⁴Abd. Hadi, *Metodologi Tafsir dari Masa Klasik sampai Kontemporer ...*, hal.132.

¹²⁵Abd. Hadi, *Metodologi Tafsir dari Masa Klasik sampai Kontemporer ...*, hal.134.

¹²⁶Aasma Afsaruddin, *Striving in the Path of God...*, hal. 52.

¹²⁷Abd. Hadi, *Metodologi Tafsir dari Masa Klasik sampai Kontemporer ...*, hal.140.

dapat dimungkiri bahwa perubahan yang terjadi di bidang politik, sosio-kultural dan lainnya sedikit banyaknya dipengaruhi oleh budaya barat.

Sifat Al-Qur'an yang tidak bisa lepas dari konteks kesejarahan ini, menuntut para mufassir untuk tidak memahaminya dengan hanya menggunakan nahwu, saraf, balaghah, dan disiplin ilmu lain yang digunakan ulama tafsir pada periode sebelumnya.¹²⁸

Pendekatan kontekstual–historis merupakan salah satu pondasi metodologis paling penting dalam tradisi penafsiran moderat. Pendekatan ini berpijak pada pemahaman bahwa Al-Qur'an tidak turun di ruang hampa, melainkan hadir merespons realitas sosial, politik, budaya, dan moral yang berkembang pada masa Nabi Muhammad. Karena itu, memahami ayat-ayat jihad secara benar mengharuskan rekonstruksi yang cermat terhadap konteks turunnya ayat, dinamika masyarakat Arab pada masa awal Islam, interaksi antara komunitas Muslim dengan kelompok lain, serta perubahan-perubahan fase dakwah dari periode Mekkah hingga Madinah. Dengan demikian, ayat jihad tidak boleh diperlakukan sebagai teks yang berdiri sendiri, melainkan harus dibaca sebagai bagian dari proses sejarah yang bergerak, bertahap, dan sangat terikat pada kondisi tertentu.¹²⁹

Ulama moderat menolak secara tegas anggapan bahwa jihad dalam Al-Qur'an identik dengan agresi militer tanpa batas. Penolakan ini didasarkan pada data historis yang kuat bahwa sebagian besar ayat jihad turun dalam konteks defensif yakni ketika umat Islam diserang, diusir dari rumah-rumah mereka, atau dikhianati dalam perjanjian. Bahkan pada fase paling kritis sekalipun, perintah perang selalu dibatasi oleh prinsip moral yang ketat, seperti larangan melampaui batas, larangan membunuh non-kombatan, perintah menerima perdamaian bila musuh ingin berdamai, serta tuntunan memperlakukan tawanan dengan baik.¹³⁰

Fakta-fakta ini menunjukkan bahwa jihad tidak dapat dipahami melalui pembacaan literal yang memutus teks dari konteksnya. Inilah sebabnya pendekatan kontekstual–historis menjadi syarat mutlak bagi penafsiran yang seimbang dan terhindar dari kecenderungan ekstrem. Dalam kerangka metodologi moderat, pendekatan kontekstual–historis memandang bahwa setiap ayat harus dipahami dalam kerangka *asbāb al-nuzūl*, kronologi turunnya wahyu, perubahan fase dakwah, serta relasi antara ayat-ayat perang dengan realitas sosial yang mengitarinya.¹³¹

Pada fase Mekkah, misalnya, tidak terdapat satu pun ayat yang memerintahkan perang, meskipun kaum Muslim mengalami penindasan

¹²⁸Abd. Hadi, *Metodologi Tafsir dari Masa Klasik sampai Kontemporer ...*, hal.144.

¹²⁹Mawardi Abdullah, *Ulumul Qur'an...*, hal.99.

¹³⁰Asma Afsaruddin, *Striving in the Path of God...*, hal.55.

¹³¹Asma Afsaruddin, *Striving in the Path of God...*, hal.59.

hebat. Sebaliknya, Al-Qur'an menegaskan kesabaran, ketahanan moral, dan komitmen terhadap dakwah damai sebagai fondasi awal pembentukan komunitas Islam. Ini membuktikan bahwa jihad tidak dimulai dengan kekerasan; ia dimulai dengan kesabaran spiritual dan perjuangan moral. Kelompok radikal menyingkirkan fase ini, padahal fase inilah yang menggambarkan secara paling jelas bahwa Islam tidak dibangun dengan pedang, melainkan dengan keteguhan prinsip. Pengabaian terhadap fase dakwah Mekkah adalah salah satu kesalahan metodologis paling besar yang dilakukan kelompok ekstremis modern.¹³²

Peralihan fase ke Madinah merupakan titik penting dalam sejarah jihad. Setelah hijrah, kaum Muslim memiliki struktur politik, kewenangan, dan keamanan yang lebih terjamin. Namun, pada saat bersamaan, mereka juga menghadapi ancaman serius dari Quraisy yang merampas harta mereka, membunuh para sahabat, serta merencanakan serangan terhadap Madinah. Dalam kondisi demikian, turunlah ayat pertama yang memberi izin berperang: *Diizinkan bagi orang-orang yang diperangi untuk berperang karena mereka telah dizalimi* (al-Hajj/22:39). Izin ini bukan perintah menyerang; tetapi bentuk legitimasi moral bagi komunitas yang teraniaya. Ayat ini menempatkan perang sebagai tindakan defensif, bukan ofensif. *Illat* (sebab hukum) jihad dalam ayat ini sangat jelas: kezaliman, penindasan, pengusiran, dan ancaman eksistensial. Dengan demikian, jihad bukan tindakan bebas, tetapi terikat pada kondisi objektif.¹³³

Setelah izin perang diberikan, Al-Qur'an menurunkan ayat-ayat regulatif yang mengatur etika perang sebuah konsep yang unik dalam sejarah agama-agama dan sistem politik kuno.

Ayat-ayat seperti:¹³⁴ Surat al-Baqarah/2:190 menegaskan larangan melampaui batas dalam berperang; Surat al-Anfâ/8:61 memerintahkan agar menerima perdamaian jika pihak lawan cenderung kepada damai. Demikian juga pada Surat al-Insan/76:8 menggambarkan bahwa tawanan perang harus diberi makan dan diperlakukan baik Hadis Nabi menegaskan larangan membunuh perempuan, anak-anak, pendeta, orang tua, dan bahkan larangan menebang pohon atau menghancurkan fasilitas umum. Semua ini menunjukkan bahwa jihad bukan hanya mekanisme pertahanan diri, tetapi juga aktivitas etis yang sangat diatur. Kelompok ekstremis modern sama sekali tidak mengikuti prinsip etika ini; mereka justru

¹³²Asma Afsaruddin, *Jihad: What Everyone Needs to Know*, New York: Oxford University Press, 2020, hal.20–80.

¹³³Asma Afsaruddin, *Jihad: What Everyone Needs to Know...*, hal.81.

¹³⁴M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 1996, hal.200–300.

melakukan tindakan-tindakan yang berkebalikan, sehingga interpretasi mereka tidak memiliki legitimasi historis maupun teologis.¹³⁵

Salah satu titik paling rentan dalam penafsiran jihad adalah Surat at-Taubah. Kelompok radikal sering mengutip ayat 5 yang mereka sebut “*ayat pedang*” untuk membenarkan perang global melawan non-Muslim. Namun, penelitian historis moderat menunjukkan bahwa ayat tersebut turun dalam konteks pengkhianatan serius yang dilakukan beberapa kelompok musyrik terhadap Perjanjian Hudaibiyah. Dengan kata lain, ayat itu merupakan respons terhadap pelanggaran perjanjian, bukan instruksi untuk memerangi semua non-Muslim.

Para mufassir klasik seperti al-Thabari, al-Qurthubi, Ibn Katsir, al-Râzî, semuanya menekankan aspek partikular ayat tersebut yakni ia berlaku pada kelompok tertentu, bukan universal. Penafsiran universalistik terhadap ayat ini adalah produk ideologi modern, bukan bagian dari tradisi ulama. Pendekatan kontekstual–historis juga membantu menjelaskan bahwa jihad dalam makna perang tidak pernah menjadi prioritas utama syariat. Realitas sosial modern semakin memperkuat pandangan ini. Dalam negara-bangsa modern, otoritas perang berada di tangan pemerintah, bukan individu atau kelompok.¹³⁶

Dalam konteks pluralitas agama, konsep kewarganegaraan menghapus dikotomi klasik *dar al-Islam* versus *dar al-harb*. Selain itu, perkembangan hukum internasional dan prinsip-prinsip HAM mengatur bahwa perang hanya dapat dilakukan dalam kondisi yang sangat terbatas. Karena itu, seruan kelompok ekstremis untuk melakukan jihad global melawan non-Muslim tidak memiliki dasar historis maupun legal modern.¹³⁷

Salah satu kontribusi terbesar pendekatan kontekstual historis adalah kemampuannya membongkar penyimpangan metodologis yang dilakukan oleh kelompok radikal. Kelompok ekstremis biasanya mengabaikan *asbâbun an-nuzûl*, memutus ayat dari fase dakwahnya, mengabaikan etika perang, dan menghilangkan konteks sosial. Mereka juga mengganti istilah “*pertahanan diri*” dengan “*agresi*”, “*musuh dalam konteks sejarah*” dengan “*musuh abadi*”, dan “*pembatasan syariat*” dengan “*kewajiban absolut*”. Distorsi semacam ini hanya mungkin terungkap melalui pemahaman mendalam terhadap sejarah. Para ulama moderat menggunakan pendekatan ini untuk menegaskan bahwa tafsir radikal adalah rekayasa ideologis yang tidak sesuai dengan ajaran Nabi.¹³⁸

¹³⁵ Asma Afsaruddin, *Jihad: What Everyone Needs to Know...*, hal.90.

¹³⁶ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an...*, hal.310.

¹³⁷ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an...*, hal.316.

¹³⁸ Louay Fatoohi, *Abrogation in the Qur'an and Islamic Law: A Critical Study of the*

Pendekatan ini juga menunjukkan bahwa jihad tidak terlepas dari dinamika politik, militer, dan diplomasi pada masa Nabi. Perjanjian Hudaibiyah, misalnya, merupakan bukti bahwa dialog diplomatik lebih diprioritaskan daripada perang. Bahkan ketika kaum musyrik melanggar perjanjian, Nabi tidak langsung memerintahkan pembantaian, tetapi memberikan opsi aman dengan aturan waktu tertentu. Ini menunjukkan bahwa jihad dalam makna perang tidak pernah dilakukan secara emosional; ia selalu terikat pada stabilitas politik, keadilan, dan perlindungan sosial.¹³⁹

Ulama moderat memandang pendekatan kontekstual–historis bukan hanya sebagai mekanisme untuk membaca masa lalu, tetapi juga sebagai kerangka untuk memahami masa kini. Dalam dunia modern, konflik yang terjadi sering kali bersifat politis, ekonomi, atau geopolitik, bukan agama. Karena itu, memaksakan makna jihad perang pada konteks yang tidak relevan bukan hanya kesalahan akademik, tetapi juga tindakan berbahaya yang dapat memicu kekerasan.¹⁴⁰

Kesadaran historis membantu mengidentifikasi kapan jihad dalam makna perang relevan dan kapan tidak. Lebih jauh lagi, pendekatan ini menegaskan bahwa jihad moral, jihad melawan kebodohan, dan jihad melawan korupsi justru lebih relevan untuk dunia modern.¹⁴¹ Pada akhirnya, pendekatan kontekstual–historis menghasilkan suatu pemahaman yang utuh, seimbang, dan objektif mengenai ayat-ayat jihad.¹⁴²

Pendekatan ini memulihkan makna jihad sebagai perjuangan suci untuk menegakkan keadilan, bukan alat legitimasi kekerasan. Dengan demikian, ia menjadi basis epistemologis penting dalam melawan ekstremisme dan mempromosikan Islam yang *wasathî*, moderat, dan rahmatan lil-‘âlamîn. Ulama moderat menegaskan bahwa jihad tidak mungkin dipahami secara benar tanpa memahami sejarah, dan bahwa sejarah tidak mungkin dibaca secara benar tanpa memahami nilai-nilai moral Al-Qur’an. Oleh karena itu, pendekatan kontekstual–historis bukan hanya metode, tetapi juga komitmen intelektual dan moral yang menjadi landasan dalam menafsirkan ayat jihad secara proporsional dan bertanggung jawab.

Pembahasan tentang nasikh–mansukh merupakan salah satu isu paling kritis dalam diskursus penafsiran ayat-ayat jihad, terutama karena

Concept of Naskh and Its Impact, New York/London: Routledge, 2012, hal.100.

¹³⁹ Mawardi Abdullah, *Ulumul Qur’an...*, hal.126.

¹⁴⁰ Louay Fatoohi, *Abrogation in the Qur’an and Islamic Law...*, hal.113.

¹⁴¹ Mawardi Abdullah, *Ulumul Qur’an...*, hal.105.

¹⁴² Louay Fatoohi, *Abrogation in the Qur’an and Islamic Law...*, hal.121.

konsep ini telah digunakan secara keliru oleh sebagian kelompok ekstremis modern untuk menghapus ayat-ayat toleransi, kesabaran, perdamaian, dan koeksistensi. Kelompok radikal kerap mengklaim bahwa ayat-ayat yang menekankan kebebasan beragama, dialog, atau larangan memulai konflik telah “dihapus” oleh ayat-ayat perang yang turun kemudian, terutama Surat at-Taubah/9: 5 dan 29.¹⁴³

Klaim ini bukan hanya mencerminkan penyimpangan metodologis, tetapi juga menunjukkan bahwa mereka memahami nasikh–mansukh secara simplistik, mekanis, dan ahistoris. Di sisi lain, ulama moderat mengembangkan pendekatan yang jauh lebih hati-hati, ilmiah, dan sistematis dalam memahami konsep nasikh–mansukh, sehingga menghasilkan pembacaan yang adil dan proporsional terhadap ayat-ayat jihad. Dalam tradisi klasik, konsep nasikh–mansukh memiliki fungsi yang sangat terbatas. Ia bukan alat untuk membatalkan ayat secara semena-mena, melainkan kerangka untuk menjelaskan perbedaan hukum yang terjadi dalam konteks evolusi wahyu.¹⁴⁴

Mayoritas ulama seperti *al-Thabarî*, *Ibn al-‘Arabî*, *al-Qurthubî*, dan *Abu Muslim al-Ishfahânî* berpendapat bahwa nasikh-mansukh hanya berlaku jika terdapat dua ayat yang tidak mungkin dikompromikan (*tanâqudh lâ yumkin jam ‘uhu*). Dengan kata lain, syarat nasakh adalah ketidakmungkinan kompromi, bukan sekadar perbedaan redaksi. Karena itu, ulama kontemporer seperti Muhammad *al-Thâhir Ibn ‘Âsyûr*, Yusuf al-Qardhawi, Wahbah al-Zuhaylî, dan Syekh Abdullah bin Bayyah sangat menekankan bahwa penggunaan nasikh–mansukh harus disertai dengan bukti kuat, bukan asumsi.¹⁴⁵

Mereka menolak pendekatan ekstrem yang menjadikan Surat at-Taubah sebagai “*pembatal umum*” terhadap ratusan ayat toleransi. Dalam pandangan mereka, ayat toleransi tetap berlaku sepanjang tidak ada kondisi perang, dan ayat perang hanya berlaku ketika kondisi agresi benar-benar terjadi. Dalam konteks jihad, pendekatan moderat memulai analisis nasikh–mansukh dengan memahami struktur historis turunnya wahyu.¹⁴⁶

Pada fase Mekkah, ayat-ayat kesabaran dan non-kekerasan mendominasi. Namun, ayat-ayat tersebut tidak dibatalkan oleh ayat perang di Madinah; ia tetap berlaku dalam konteks tertentu, terutama ketika umat Islam berada dalam kondisi minoritas atau tidak memiliki

¹⁴³John L. Esposito, *Unholy War: Terror in the Name of Islam*, Oxford: Oxford University Press, 2002, hal. 30–60.

¹⁴⁴John L. Esposito, *Unholy War...*, hal. 66.

¹⁴⁵Reuven Firestone, *Jihad: The Origin of Holy War in Islam*, New York: Oxford University Press, 1999, hal. 50–100.

¹⁴⁶Reuven Firestone, *Jihad: The Origin of Holy War in Islam...*, hal.104.

otoritas politik. Inilah yang ditegaskan oleh Ibn Taymiyyah, yang sering disalahgunakan kelompok radikal. Dalam *Majmû' al-Fatâwâ*, Ibn Taymiyyah menjelaskan bahwa ayat-ayat jihad harus dibaca sesuai konteks kekuatan umat. Ketika umat berada pada kondisi tertindas, maka ayat kesabaran berlaku; ketika umat memiliki kekuatan, maka ayat perang defensif berlaku. Penjelasan Ibn Taymiyyah ini justru memperkuat pandangan moderat bahwa nasakh dalam jihad sebenarnya sangat jarang, bahkan hampir tidak ada. Yang terjadi adalah *taqyîd* (pembatasan hukum), *takhshîsh* (penspesifikasian kasus), atau taujih (pengarahan hukum), bukan penghapusan ayat.

Pandangan ini sangat berbeda dengan narasi kelompok ekstremis. Kelompok radikal seperti: Hizbut Tahrir, Salafi-Jihadi, ISIS yang mengklaim bahwa ayat-ayat seperti: Surat Al-Baqarah/2:256 “*tidak ada paksaan dalam agama*”, Surat Al-Mumtahanah/60:8 “*Allah tidak melarang kalian berbuat baik kepada non-Muslim yang tidak memerangi kalian*” dan An-Nisa 5:32 “*membunuh satu jiwa sama seperti membunuh seluruh manusia*”, telah dihapus oleh ayat pedang. Klaim ini dibantah keras oleh ulama moderat dan mufassir klasik, karena bertentangan dengan prinsip *qawâ'id al-ushûl*, *maqâshid al-syarî'ah*, serta sejarah implementasi hukum pada masa Nabi.

Dalam kitabnya *al-Nâsikh wa al-Mansûkh*, Abû Muslim al-Ishfahânî berargumen bahwa jumlah ayat yang benar-benar mengalami nasakh sangat sedikit, dan bahwa ayat-ayat perang tidak menghapus ayat toleransi; keduanya mengatur kondisi yang berbeda. *Al-Qurthûbî*, dalam *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an*, menjelaskan bahwa ayat toleransi berlaku selama pihak lain tidak melakukan agresi. Dengan demikian, tidak ada kontradiksi antara ayat toleransi dan ayat perang; keduanya bersifat komplementer. Pada pendekatan moderat memahami bahwa ayat jihad bersifat kondisional, bukan universal tanpa konteks. Ketika ayat perang diturunkan, ia bukan untuk memerangi seluruh manusia, tetapi sebagai respons terhadap pengkhianatan, agresi, penyiksaan, dan upaya pemusnahan terhadap kaum Muslim.¹⁴⁷

Surat at-Taubah, yang sering disalahgunakan oleh kelompok radikal, turun setelah beberapa kabilah Arab melanggar perjanjian damai, melakukan pembunuhan terhadap sekutu Muslim, dan menyiapkan serangan besar. Dalam konteks ini, ayat pedang turun untuk memberikan batas waktu kepada kelompok pengkhianat: empat bulan untuk memenuhi perjanjian atau bersiap menghadapi konsekuensi militer.¹⁴⁸

Penafsiran yang benar harus memasukkan fakta historis bahwa ayat

¹⁴⁷Abû Muslim al-Ishfahânî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî Kitâb Allah Ta'ala*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1995, hal.190.

¹⁴⁸Reuven Firestone, *Jihad: The Origin of Holy War in Islam...*, hal.119.

ini tidak memerintahkan perang terhadap semua non-Muslim, tetapi terhadap kelompok yang melakukan agresi berat. Ini sesuai dengan prinsip *ad-daf'u bi al-ladzi huwa adnâ* mencegah kerusakan lebih besar dengan tindakan yang proporsional. Oleh karena itu, tafsir moderat tidak menerima klaim bahwa Surat at-Taubah menghapus ratusan ayat damai. Ulama seperti *al-Qardhawi*, *Ibn 'Âsyûr*, dan *al-Zuhayli* menegaskan bahwa ayat toleransi, dialog, dan koeksistensi tetap berlaku dalam kondisi hubungan damai. Justru ayat-ayat perang-lah yang bersifat temporer, situasional, dan pragmatis. Al-Qardhawi dalam *Fiqh al-Jihad* menyebut klaim nasikh-mansukh oleh kelompok radikal sebagai “*kezaliman terhadap Al-Qur'an*”, karena menghilangkan keseimbangan antara idealisme dan realitas yang menjadi karakter syariah Islam.¹⁴⁹

Menurutnya, menempatkan ayat jihad sebagai hukum abadi, tanpa memperhatikan konteks historis dan etika perang, adalah pengkhianatan terhadap *maqâshid* Islam yang menjunjung tinggi kehidupan, keadilan, dan keselamatan manusia. Pendekatan moderat juga mengajarkan bahwa banyak kasus yang dianggap nasakh oleh ulama terdahulu sebenarnya merupakan *takhshîsh* yakni pengkhususan hukum untuk kondisi tertentu.¹⁵⁰

Misalnya, ayat “*Maafkanlah, perintahkan yang makruf, dan berpalinglah dari orang bodoh*” (al-A'raf/7:199) dianggap oleh sebagian orang sebagai dinasakh oleh ayat perang. Padahal, menurut *Ibn Katsîr* dan *al-Thabarî*, ayat tersebut tetap berlaku sebagai prinsip dasar dakwah ketika umat tidak berada dalam situasi perang. Dalam keadaan damai, umat Islam diperintahkan untuk tetap sabar, memaafkan, dan menghindari permusuhan. Ketika perang terjadi, maka hukum perang berlaku, tetapi setelah perang selesai, umat kembali kepada ajaran perdamaian. Dengan kata lain, tidak ada penghapusan ayat, tetapi pengaturan konteks. Implikasi metodologis dari pendekatan ini sangat besar. Ia mencegah seseorang mengambil satu ayat secara parsial untuk kemudian menggunakannya sebagai dalil mutlak untuk membenarkan tindakan kekerasan. Pendekatan ini juga mengharuskan penafsir untuk memahami struktur hukum Islam secara komprehensif: bahwa perang tidak pernah menjadi nilai utama, melainkan pengecualian. Nilai utama dalam Islam adalah kehidupan, kedamaian, keadilan, dan kebebasan beragama. Itulah sebabnya *maqâshid as-syarî'ah* menempatkan *Hifzu al-Nafs* (perlindungan jiwa) sebagai salah satu prinsip dasar. Dalam kerangka *maqâshid* inilah konsep nasikh-mansukh harus dibaca. Jika suatu penafsiran nasikh-mansukh mengakibatkan hilangnya perlindungan

¹⁴⁹ Abû Muslim al-Ishfahâni, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh fî Kitâb Allah...*, hal.197.

¹⁵⁰ Yusuf al-Qaradawi, *Fiqh al-Jihâd: Dirâsah Muqâranah...*, hal.226.

terhadap jiwa, kebebasan, atau kehormatan manusia, maka penafsiran tersebut bertentangan dengan *maqâshid* dan harus ditolak.¹⁵¹

Pendekatan ini sekaligus membongkar mispersepsi populer bahwa tafsir jihad pada masa sahabat bersifat militeristik. Faktanya, para sahabat sangat berhati-hati dalam memutuskan perang. Mereka selalu memulai dengan diplomasi, dakwah, negosiasi, dan penilaian etis. Umar bin Khattab terkenal melarang pemaksaan agama, melindungi warga non-Muslim, dan bahkan menghentikan pasukan Muslim yang berperang tanpa otoritas jelas. Semua ini menjadi bukti bahwa jihad dalam tradisi Islam klasik bukanlah perang tanpa batas, melainkan aktivitas yang sangat teratur dan berorientasi *maqâshid*.

Pada akhirnya, pendekatan moderat dalam membaca *Nâsikh–Mansûkh* membawa kita pada kesimpulan penting: bahwa Al-Qur'an adalah kitab petunjuk yang seimbang, dan keseimbangan ini tidak boleh dirusak oleh pembacaan ekstremis yang ahistoris. Ayat jihad tidak pernah dimaksudkan untuk menghapus ayat perdamaian; demikian pula ayat perdamaian tidak menghapus ayat jihad. Keduanya berjalan dalam harmoni hukum situasional, seperti dua sisi dari satu sistem etika. Membaca salah satunya tanpa memperhatikan yang lain adalah pelanggaran terhadap integritas teks. Karena itu, pendekatan kontekstual terhadap nasikh–mansukh menjadi alat epistemologis yang sangat kuat dalam melawan radikalisme dan mengembalikan makna jihad kepada tempatnya: sebuah perjuangan untuk keadilan, bukan kekerasan.¹⁵²

Kritik kelompok radikal terhadap narasi Islam moderat bukanlah kritik ilmiah yang dibangun di atas fondasi metodologis yang kokoh, melainkan ekspresi resistensi ideologis yang lahir dari ketegangan antara dua cara pandang keagamaan: satu yang mengedepankan keseimbangan, rasionalitas, dan *maqâshid as-syarî'ah*, dan satu lagi yang bersifat absolutis, hitam-putih, dan reduktif terhadap teks keagamaan. Kelompok radikal memandang ajaran moderasi sebagai bentuk “*pelemahan*” umat Islam, bahkan secara ekstrem mereka menuduhnya sebagai proyek Barat, agenda kolonialisme epistemik, atau infiltrasi liberalisme ke dalam tubuh umat. Bagi mereka, moderasi bukanlah nilai Qur'ani sebagaimana ditegaskan dalam Surat al-Baqarah/2:143, tetapi dianggap sebagai kompromi politik yang merusak militansi umat.¹⁵³

Kritik semacam ini lahir bukan karena narasi moderat tidak memiliki landasan tekstual karena justru narasi moderat sangat kaya dengan dalil tetapi karena narasi tersebut melemahkan konstruksi

¹⁵¹ Abû Muslim al-Ishfahânî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh...*, hal.199.

¹⁵² Abû Muslim al-Ishfahânî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh...*, hal.204.

¹⁵³ Olivier Roy, *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*, New York: Columbia University Press, 2004, hal.200–250.

ideologis yang telah mereka bangun melalui pembacaan selektif terhadap teks Al-Qur'an dan hadis. Kelompok radikal beroperasi dengan epistemologi yang berbeda secara fundamental dari pendekatan moderat. Mereka menganut ideologi literalistis yang memahami ayat secara instan, tanpa mempertimbangkan konteks historis, alasan turunnya ayat (*asbâbun an-nuzûl*), perubahan fase dakwah, atau dinamika sosial masyarakat Arab pada masa Nabi. Dalam cara baca mereka, ayat-ayat perang seperti:¹⁵⁴ Surat at-Taubah/9:5, Surat at-Taubah/9:29 dan Surat at-Taubah/9:39

Diperlakukan sebagai instruksi abadi yang berlaku untuk seluruh manusia di semua tempat dan semua zaman. Mereka menolak pembacaan kontekstual sebagai "*distorsi*" atau "*tahrif ma'nawî*", meskipun secara faktual Rasulullah sendiri menerapkan hukum perang sesuai konteks diplomatik, politik, dan sosial pada masanya. Ketika ulama moderat seperti *al-Qardhawi*, *Ibn 'Âsyûr*, dan *al-Zuhayli*, atau Syekh Ali Jumuhah menjelaskan bahwa perang dalam Islam bersifat defensif, situasional, dan tunduk pada etika moral, kelompok radikal justru menuduh mereka sebagai ulama "*penjilat penguasa*" atau ulama "*pemerintah*". Tuduhan semacam ini bukan bertujuan mencari kebenaran, tetapi untuk membangun delegitimasi agar ideologi radikal tetap mendapat ruang wacana.¹⁵⁵

Kelompok radikal juga mengkritik ulama moderat karena dianggap "*menafsirkan ayat secara selektif*" dan "*menghilangkan kewajiban jihad*". Padahal, ulama moderat tidak pernah menafsirkan jihad sebagai sekadar perjuangan moral tanpa aspek militer. Mereka mengakui bahwa jihad dalam konteks perang memang ada, tetapi bersifat defensif dan tunduk pada syarat-syarat syar'î yang ketat.¹⁵⁶

Yang ditolak oleh ulama moderat adalah propaganda yang menjadikan jihad sebagai instrumen kekerasan spontan, jihad individu (*fard 'ayn*) tanpa otoritas negara, dan tindakan terorisme seperti bom bunuh diri yang secara eksplisit dilarang oleh syariat dan dikategorikan sebagai hirâbah atau perusakan di muka bumi. Ketika kelompok radikal memaksakan makna jihad ofensif sebagai kewajiban universal, mereka pada hakikatnya sedang memutus teks dari *maqâshid as-syari'ah* dan mengabaikan prinsip dasar Islam yang melarang agresi *lâ ta'tadû*, Surat al-Baqarah/2:190. Ini menunjukkan bahwa kritik radikal sebenarnya tidak diarahkan kepada moderasi itu sendiri, tetapi kepada hilangnya ruang legitimasi ideologi mereka ketika umat memahami jihad secara proporsional.

¹⁵⁴Olivier Roy, *Globalized Islam...*, hal.235.

¹⁵⁵ Mawardi Abdullah, *Ulumul Qur'an...*, hal.104.

¹⁵⁶Reuven Firestone, *Jihad: The Origin of Holy War in Islam...*, hal.123.

Salah satu bentuk kritik yang paling sering diulang adalah bahwa moderasi “*melemahkan keberanian umat*” dan menjauhkan generasi muda dari semangat perjuangan. Narasi ini disebarakan oleh kelompok radikal untuk menegaskan bahwa mereka adalah representasi “*Islam yang kuat*”, “*Islam yang berani*”, dan “*Islam yang melawan kezaliman*”. Dalam retorika mereka, moderasi dipersepsikan sebagai Islam yang pasif, tunduk, dan tidak progresif. Padahal, moderasi justru menjunjung prinsip keadilan, kebijaksanaan, dan perlindungan jiwa manusia.

Moderasi bukanlah kelemahan; moderasi adalah kontrol moral. Namun, kelompok radikal membutuhkan musuh retorik agar narasi keberanian mereka dapat tumbuh. Mereka memosisikan moderasi sebagai “*lawan*”, bukan karena argumen moderat lemah, tetapi karena kekuatan metodologis moderasi mengancam hegemoni wacana radikal. Kritik radikal terhadap narasi moderat juga muncul dari ketidaktahuan mereka terhadap disiplin ilmu Islam. Banyak penganut radikalisme tidak memiliki sanad keilmuan, tidak pernah mempelajari usul fikih, tidak paham *maqâshid as-syarî'ah*, dan mempelajari agama secara otodidak melalui internet. Akibatnya, mereka tidak melihat perbedaan antara teks normatif dan teks kontekstual, antara hukum universal dan hukum situasional, antara nasikh dan mansukh yang sah dan klaim nasikh palsu. Ketika ulama moderat menyajikan argumentasi sistematis, kelompok radikal menolaknya bukan karena tidak valid, tetapi karena mereka tidak mampu memproses metodologi tersebut. Mereka terbiasa dengan pola pikir simplistis yang bekerja dalam logika “*kami vs mereka*”, “*Islam vs musuh*”, “*perintah vs larangan*”, tanpa ruang untuk nuansa atau analisis kritis. Selain itu, kritik kelompok radikal didorong oleh kepentingan ideologi politik.¹⁵⁷

Sebagian kelompok seperti Hizbut Tahrir, JI, ISIS, atau kelompok Salafi-Jihadi membutuhkan gambaran Islam yang keras agar proyek politik mereka pendirian negara teokratis atau khilafah transnasional mendapat justifikasi religius. Moderasi menjadi ancaman langsung bagi agenda mereka karena moderasi menekankan bahwa Islam kompatibel dengan negara modern, demokrasi, pluralisme, dan konstitusi. Moderasi merepresentasikan Islam yang adaptif dan damai, sehingga menggugurkan premis ideologis radikal yang ingin menjatuhkan sistem negara. Di sinilah konflik epistemologis berubah menjadi konflik politis: radikalisme membutuhkan ketegangan untuk bertahan, sementara moderasi bertujuan meredakan ketegangan untuk menciptakan perdamaian.¹⁵⁸

¹⁵⁷Olivier Roy, *Globalized Islam...*, hal.239.

¹⁵⁸Jillian Schwedler, *Faith in Moderation: Islamist Parties in Jordan and Yemen*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, hal.150–200.

Kritik kelompok radikal terhadap narasi moderat semakin keras ketika berhubungan dengan isu-isu jihad, pemerintahan Islam, dan relasi umat Islam dengan negara-negara non-Muslim. Kelompok radikal menuduh ulama moderat sebagai “*pengabur makna jihad*” dengan alasan bahwa mereka menafsirkan jihad secara terlalu luas meliputi jihad pendidikan, jihad ekonomi, jihad moral, dan jihad sosial sehingga menghilangkan aspek militer dari jihad.¹⁵⁹

Kritik ini menunjukkan keterikatan kelompok radikal pada definisi jihad yang monolitik dan ahistoris. Mereka berpegang pada tafsir literal terhadap sebagian ayat medan perang dan mengabaikan keseluruhan konstruksi syariat mengenai perang, perdamaian, diplomasi, perjanjian, serta etika hubungan internasional yang telah dijelaskan dalam ratusan ayat lainnya. Mereka memandang perluasan konsep jihad sebagai bentuk “*pemurtadan makna*” atau “*upaya melemahkan militansi umat*”, padahal para ulama moderat justru ingin mengembalikan jihad kepada kerangka etika syariat yang komprehensif yakni jihad sebagai upaya mewujudkan kebaikan, keadilan, dan perlindungan kehidupan manusia, bukan sekadar aksi militer.¹⁶⁰

Kelompok radikal juga mengembangkan kritik ideologis yang menyatakan bahwa moderasi adalah “*proyek negara*” atau “*agenda pemerintah*” untuk mengontrol umat Islam. Mereka memandang program wasathiyah, deradikalisasi, dan literasi keagamaan sebagai rekayasa politik yang bertujuan memadamkan semangat perjuangan umat. Narasi ini sering digunakan oleh kelompok seperti ISIS, JI, dan HTI untuk menanamkan kecurigaan terhadap otoritas ulama dan institusi fatwa. Dalam propaganda mereka, istilah seperti “*Islam moderat*”, “*Islam rahmah*”, atau “*Islam toleran*” dipelintir menjadi simbol kepatuhan kepada Barat atau elite politik. Tuduhan ini diulang melalui ceramah, buku, kanal YouTube, dan grup Telegram sehingga menjadi narasi dominan yang diinternalisasi oleh simpatisan mereka. Ironisnya, kelompok radikal mengabaikan fakta bahwa konsep moderasi merupakan ajaran Al-Qur’an dan telah hidup dalam tradisi keilmuan Islam sejak masa sahabat.¹⁶¹

Salah satu pola kritik paling signifikan adalah delegitimasi otoritas ulama moderat. Kelompok radikal sering menuduh ulama moderat sebagai ulama sultān (ulama yang berpihak kepada penguasa), ulama liberal, atau ulama yang telah “*terkontaminasi*” pemikiran Barat. Mereka

¹⁵⁹ Jillian Schwedler, *Faith in Moderation...*, hal.176.

¹⁶⁰ Jillian Schwedler, *Faith in Moderation...*, hal.179.

¹⁶¹ Asep Saepul Hamdi dkk., "Moderasi Beragama sebagai Penangkal Radikalisme di Indonesia," *Dialoga: Jurnal Studi Islam dan Sosial* Vol 18, No. 1 Tahun 2020, hal.20-50.

membangun retorika bahwa ulama harus menolak pemerintah atau sistem kenegaraan modern agar dianggap “murni” dan “*berani memperjuangkan Islam*”. Melalui retorika ini, kelompok radikal berupaya mencabut kepercayaan umat terhadap otoritas keagamaan tradisional seperti Nahdlatul Ulama (NU), Muhammadiyah.¹⁶²

Majelis Ulama Indonesia (MUI), al-Azhar, Rabithah al-‘Alam al-Islami, dan lembaga fatwa internasional lainnya. Target mereka jelas: melemahkan lembaga-lembaga otoritatif yang berpotensi membendung radikalisme. Strategi delegitimasi ini sangat efektif di kalangan pemuda yang tidak memiliki fondasi keilmuan yang kuat dan lebih banyak memperoleh pemahaman agama melalui media sosial. Kelompok radikal juga mengkritik metode hermeneutika dan pendekatan *maqâshid as-syarî‘ah* yang digunakan oleh ulama moderat.¹⁶³

Mereka menuduh bahwa pendekatan ini “*mengutamakan akal daripada wahyu*” dan membuka pintu liberalisme. Padahal, *maqâshid as-syarî‘ah* justru merupakan bagian integral dari tradisi fikih sejak *al-Juwaynî, al-Ghazâlî, al-Qarrâfî*, hingga *Ibn ‘Âsyûr*.¹⁶⁴ Mereka menolak konsep maslahat, harmoni sosial, dan konteks historis dengan alasan bahwa syariat tidak berubah dan harus diterapkan apa adanya. Kritik ini tidak berdiri di atas tradisi ilmiah, melainkan pada ketakutan bahwa pendekatan *maqâshid* akan mengungkap kelemahan metodologis mereka sendiri, karena pendekatan *maqâshid* menuntut koherensi, kedalaman analisis, dan kemampuan memahami filosofi hukum Islam kemampuan yang tidak dimiliki oleh kebanyakan pendakwah radikal.¹⁶⁵

Ketika ulama moderat menggunakan pendekatan kontekstual dalam menafsirkan ayat jihad misalnya menjelaskan bahwa Surat al-Taubah/9:5, tidak berlaku untuk semua non-Muslim, tetapi untuk kelompok tertentu pada masa Nabi kelompok radikal menuduh mereka melakukan “*penjinakan teks*”. Mereka berpendapat bahwa konteks tidak boleh mengurangi keumuman lafaz. Ini menunjukkan ketidaktahuan mereka terhadap kaidah usul fikih yang membedakan antara ‘*âmm* dan *khâsh*, antara *muthlaq* dan *muqayyad*, serta antara teks yang sudah mansukh dan yang masih berlaku. Mereka mengabaikan tradisi ilmiah Islam selama 14 abad, lalu menggantinya dengan pemahaman instan yang kehilangan kerangka epistemologisnya. Kritik radikal terhadap moderasi bukanlah kritik ilmiah, tetapi kritik yang muncul dari anti-intellectualism:

¹⁶²Asep Saepul Hamdi dkk., "Moderasi Beragama sebagai Penangkal Radikalisme....", hal.37.

¹⁶³Jillian Schwedler, *Faith in Moderation....*, hal.179.

¹⁶⁴Olivier Roy, *Globalized Islam....*,hal.239.

¹⁶⁵Asep Saepul Hamdi, *et.al.*, "Moderasi Beragama sebagai Penangkal Radikalisme....", hal.40.

ketakutan terhadap tradisi keilmuan yang dapat meruntuhkan ideologi mereka.¹⁶⁶

Kelompok radikal juga memandang sikap toleransi sebagai bentuk kompromi terhadap kebatilan. Mereka menolak dialog antaragama, kerja sama kemanusiaan, atau prinsip hidup berdampingan (*coexistence*) dengan alasan bahwa hal tersebut akan “*melemahkan identitas Islam*”. Mereka memahami Islam dalam paradigma konflik sehingga segala bentuk kerja sama dianggap sebagai ancaman. Bagi mereka, dunia terbagi dua: *dâr al-Islâm* dan *dâr al-harb*. Narasi ini sangat problematik karena bertentangan dengan praktik Rasulullah sendiri dalam Piagam Madinah yang membangun koeksistensi damai antara Muslim, Yahudi, dan suku-suku Arab lainnya. Namun kelompok radikal mengabaikan aspek ini, sebab narasi koeksistensi akan menghancurkan doktrin polarisasi yang mereka bangun.¹⁶⁷

Kritik radikal terhadap negara-bangsa (*nation-state*) juga merupakan bagian dari strategi mereka. Mereka berpendapat bahwa Islam tidak mengenal konsep negara-bangsa dan bahwa umat Islam harus berada dalam satu negara khilafah global. Mereka menolak Pancasila, konstitusi, dan bentuk pemerintahan modern sebagai “*produk thâghûf*”. Ulama moderat yang menerima negara-bangsa dianggap kafir atau menyimpang. Kritik ini tidak memperhitungkan sejarah panjang administrasi Islam yang sangat beragam dan adaptif terhadap zaman. Kelompok radikal menyederhanakan sejarah menjadi narasi tunggal: “*Hanya khilafah yang sah.*” Kritik mereka terhadap moderasi lebih merupakan propaganda ideologis daripada kesimpulan ilmiah.¹⁶⁸

Dalam banyak kasus, kritik kelompok radikal diperkuat melalui penggunaan kutipan ayat dan hadis secara parsial. Mereka membangun kesan seolah-olah seluruh ajaran Islam mendukung pandangan mereka. Padahal, mereka hanya memilih ayat-ayat yang mendukung ideologi mereka dan mengabaikan ratusan ayat tentang kasih sayang, perdamaian, keadilan, dan toleransi. Ulama moderat yang menampilkan ayat-ayat tersebut dianggap mengaburkan “*semangat perjuangan Islam*”. Ini adalah bentuk *selective textualism*, yaitu menggunakan teks secara parsial untuk melayani tujuan ideologis.¹⁶⁹

Kritik radikal terhadap moderasi bukan didasarkan pada keseluruhan ajaran Islam, tetapi pada distorsi teks. Lebih jauh, kritik kelompok radikal terhadap ulama moderat sering dibalut dengan retorika

¹⁶⁶Mohammad Hashim Kamali, *The Middle Path of Moderation in Islam: The Qur’anic Principle of Wasatiyyah*, Oxford: Oxford University Press, 2015, hal.150–180.

¹⁶⁷Mohammad Hashim Kamali, *The Middle Path of Moderation in Islam...*, hal.162.

¹⁶⁸Jillian Schwedler, *Faith in Moderation...*, hal.187.

¹⁶⁹Abû Muslim al-Ishfahânî, *al-Nâsikh wa al-Mansûkh...*, hal.209.

emosional. Mereka memanfaatkan rasa frustrasi sosial, ketidakadilan politik, dan kemiskinan ekonomi untuk membangun kemarahan kolektif. Mereka menyamakan moderasi dengan kepasrahan terhadap ketidakadilan global. Padahal, moderasi justru mendorong perjuangan yang lebih struktural, terukur, dan damai untuk melawan ketidakadilan. Namun kelompok radikal memerlukan emosi sebagai bahan bakar ideologi. Karena itu, mereka melancarkan kritik bukan bertujuan untuk mencari kebenaran, tetapi untuk mempertahankan kemarahan dan polarisasi di tengah umat.¹⁷⁰

Salah satu kritik paling agresif dari kelompok radikal terhadap narasi moderat adalah tuduhan bahwa moderasi merupakan bentuk “*westernisasi*” dan “*sekularisasi*” yang dibungkus dengan jargon keagamaan. Mereka mengklaim bahwa wacana moderat sengaja dikonstruksi oleh aktor-aktor internasional seperti Amerika Serikat, Uni Eropa, atau lembaga-lembaga global untuk meredam kebangkitan Islam politik dan menghapus semangat jihad dari tubuh umat.¹⁷¹

Tuduhan ini menjadi landasan narasi konspiratif yang sangat efektif di media sosial, karena membangkitkan emosi anti-Barat yang sudah lama hidup dalam sebagian masyarakat Muslim akibat sejarah kolonialisme dan intervensi politik internasional. Kelompok radikal membangun argumentasi bahwa ulama moderat hanyalah “corong” dari proyek geopolitik tersebut. Mereka menyamakan moderasi dengan “*Islam Amerika*” (American Islam) atau “*Islam jinak*” yang tidak membahayakan kepentingan Barat. Narasi ini bersifat manipulatif, sebab ia mengabaikan bahwa ide moderasi berakar langsung dari Al-Qur’an dan dipraktikkan secara nyata oleh Rasulullah dalam Piagam Madinah, perjanjian Hudaibiyah, serta kebijakan-kebijakan sosial lainnya yang penuh kedamaian dan kompromi konstruktif.¹⁷²

Narasi konspiratif itu disebarakan bukan karena mereka memiliki bukti kuat, tetapi karena retorika tersebut dapat membangkitkan semangat emosional yang dibutuhkan untuk mempertahankan komunitas ideologis. Kelompok radikal tidak memiliki argumen metodologis untuk menolak *maqâshid as-syarî’ah* atau pendekatan kontekstual, sehingga mereka mengandalkan narasi politis yang membangkitkan rasa curiga. Bagi mereka, ulama moderat yang memiliki pendidikan di universitas-universitas terkemuka, yang mengikuti standar metodologi keilmuan internasional, atau yang berkolaborasi dengan lembaga negara, semuanya

¹⁷⁰Fawaz A. Gerges, *ISIS: A History*, Princeton: Princeton University Press, 2016, hal.200–250

¹⁷¹Asep Saepul Hamdi, *et.al.*, "Moderasi Beragama sebagai Penangkal Radikalisme....", hal.42.

¹⁷²Mohammad Hashim Kamali, *The Middle Path of Moderation in Islam....*, hal.168.

dianggap “*terjangkit virus Barat*”. Mereka mengabaikan kenyataan bahwa mayoritas ulama besar sepanjang sejarah Islam pernah berinteraksi dengan pemikiran asing, seperti filsafat Yunani, tradisi Persia, atau ilmu logika India, tanpa kehilangan identitas keislaman mereka. Mereka juga menolak fakta bahwa moderasi adalah bagian integral dari fikih klasik, bukan produk modernitas. Selain tuduhan westernisasi, kelompok radikal juga mengkritik narasi moderat karena dianggap menghilangkan dimensi politik Islam. Mereka meyakini bahwa Islam harus menjadi sistem politik yang total dan tunggal, dan segala hal yang tidak sesuai dengan konsep khilafah versi mereka dianggap sebagai bentuk penyimpangan.¹⁷³

Ulama moderat yang menerima keberadaan negara-bangsa dan sistem demokrasi dianggap telah “*menjual agama*” demi kenyamanan hidup dalam sistem sekuler. Tuduhan ini menunjukkan ketidakpahaman radikal terhadap keragaman sejarah pemerintahan Islam. Dalam sejarah Islam, bentuk pemerintahan tidak pernah tunggal; mulai dari kepemimpinan kolektif masa *Khulafâ’ al-Râsyidîn*, monarki Umayyah dan Abbasiyah, kerajaan-kerajaan lokal di berbagai wilayah Muslim, hingga sistem kekhalifahan Utsmani yang sangat kompleks. Tidak ada satu pun ulama besar yang menyatakan bahwa hanya satu bentuk pemerintahan yang sah dalam Islam. Kritik radikal terhadap moderasi, dalam konteks ini, mengekspresikan kejumudan historis dan penyederhanaan ekstrem terhadap sejarah politik Islam.¹⁷⁴

Kritik radikal juga diarahkan kepada pendekatan ulama moderat dalam memahami hadis-hadis yang terkait dengan jihad. Kelompok radikal menganggap bahwa ulama moderat terlalu selektif dalam menerima hadis jihad dan terlalu banyak menekankan hadis-hadis tentang perdamaian. Mereka memaksakan interpretasi literal terhadap hadis-hadis yang memerintahkan perang tanpa mempertimbangkan latar belakang, situasi politik, atau maksud spesifik hadis tersebut. Ketika ulama moderat mengutip hadis Rasulullah yang menyatakan bahwa “*sebaik-baik jihad adalah berkata benar di hadapan penguasa zalim*” atau bahwa “*jihad seorang wanita adalah haji*”, kelompok radikal menolak hadis-hadis tersebut sebagai “*hadis lemah*” atau “*hadis yang dipelintir maknanya*”. Kritik seperti ini muncul bukan karena alasan metodologis, tetapi karena hadis-hadis tersebut melemahkan narasi kekerasan yang mereka bangun. Mereka tidak menyadari bahwa hadis jihad bersifat multilevel: ada jihad spiritual, jihad moral, jihad sosial, dan jihad militer. Namun kelompok radikal memaksa seluruh konsep jihad untuk dipersempit menjadi perang fisik, sehingga kritik mereka terhadap ulama moderat tidak lebih dari

¹⁷³Asep Saepul Hamdi, *et.al.*, "Moderasi Beragama sebagai Penangkal Radikalisme...", hal.43.

¹⁷⁴Abd. Hadi, *Metodologi Tafsir dari Masa Klasik sampai Kontemporer...*, hal.152.

ekspresi intoleransi epistemologis.¹⁷⁵

Dalam ranah wacana, kelompok radikal juga menyerang moderasi dengan tuduhan bahwa moderasi adalah bentuk “*tasyabbuh bi al-kuffâr*” (menyerupai orang kafir). Mereka mengklaim bahwa toleransi, dialog, kerja sama kemanusiaan, atau penghormatan terhadap hak asasi manusia adalah nilai-nilai Barat yang tidak memiliki dasar dalam Islam. Ini adalah kesalahpahaman besar, sebab Islam sejak awal mengajarkan hubungan yang baik dengan non-Muslim yang tidak memerangi umat Islam. Al-Qur’an bahkan memerintahkan umat Muslim untuk berlaku adil dan berbuat baik kepada non-Muslim yang hidup berdampingan seperti dalam Surat al-Mumtahanah/60:8.¹⁷⁶

Kelompok radikal mengabaikan ayat ini, lalu mengutip ayat-ayat perang tanpa konteks sebagai dasar penolakan mereka terhadap dialog. Kritik mereka terhadap moderasi pada dasarnya adalah kritik terhadap keluasan ajaran Islam itu sendiri. Moderasi justru berusaha mengembalikan Islam kepada nilai-nilai fundamentalnya: keadilan, kebaikan, dan rahmah. Tetapi bagi kelompok radikal, nilai-nilai ini dianggap melemahkan militansi umat karena tidak sesuai dengan tujuan politis mereka. Kritik kelompok radikal juga muncul dalam bentuk delegitimasi sosial. Mereka menuduh umat Islam yang menerima konsep moderasi telah “*terjangkit pemikiran Barat*”, “*lemah iman*”, atau “*takut terhadap musuh*”.¹⁷⁷

Mereka menggambarkan dirinya sebagai “*umat pilihan*” yang berani membela Islam dengan kekerasan. Narasi ini membentuk identitas eksklusif yang sangat kuat, sehingga para pengikut radikal merasa memiliki keistimewaan moral dibandingkan Muslim lain. Dalam kerangka psikologi sosial, strategi ini disebut in-group glorification, yaitu upaya memuliakan kelompok sendiri sembari merendahkan kelompok lain. Ulama moderat menjadi sasaran utama serangan verbal, ejekan, dan penghinaan dalam ruang digital. Mereka dianggap tidak layak menjadi rujukan karena “*lemah*”, “*pengecut*”, atau “*tidak memahami jihad*”.¹⁷⁸

Kritik ini bekerja pada level emosional, bukan intelektual. Tujuannya adalah menciptakan solidaritas internal dalam kelompok radikal dan memecah belah umat. Selain itu, kelompok radikal sering menggunakan kritik berbasis retorika agama yang keras untuk membungkam setiap bentuk perbedaan pendapat. Mereka menuduh

¹⁷⁵Fawaz A. Gerges, *ISIS: A History...*, hal.245.

¹⁷⁶Fawaz A. Gerges, *ISIS: A History...*, hal.247.

¹⁷⁷Muhammad Qasim Zaman, *Modern Islamic Thought in a Radical Age: Religious Authority and Internal Criticism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, hal.200–250.

¹⁷⁸Muhammad Qasim Zaman, *Modern Islamic Thought in a Radical Age...*, hal.238.

moderasi sebagai bentuk “*tahrîf*”, “*bid‘ah*”, atau bahkan “*kufur*” karena dianggap menolak makna literal ayat perang. Tuduhan ini sangat berbahaya karena dapat mendorong pengikutnya untuk melakukan tindakan kekerasan terhadap ulama moderat. Dalam sejarah kontemporer, beberapa ulama moderat menjadi sasaran pembunuhan atau ancaman karena dianggap “*musuh Islam*”. Padahal, ulama moderat justru bekerja keras membela Islam dari distorsi ideologis yang dilakukan oleh kelompok ekstrem. Kritik radikal bukan hanya merusak wacana ilmiah, tetapi juga mengancam keselamatan ulama yang berupaya menjaga kemurnian ajaran Islam yang *rahmatan lil-‘alamîn*.¹⁷⁹

Yang tidak kalah penting, kritik radikal juga diarahkan kepada lembaga-lembaga pendidikan Islam yang mengajarkan moderasi, seperti pesantren NU, universitas Islam negeri, lembaga fatwa, atau kampus al-Azhar. Mereka menuduh lembaga-lembaga ini telah terpengaruh sekularisme dan tidak lagi mengajarkan Islam “*murni*”. Padahal, lembaga-lembaga ini memiliki tradisi keilmuan yang sangat panjang dan telah melahirkan ulama-ulama besar yang berkontribusi pada dunia Islam. Kritik radikal terhadap lembaga moderat adalah upaya sistematis untuk mencabut akar otoritas ilmiah dan menggantinya dengan otoritas ideologis yang sempit. Dengan demikian, kritik mereka tidak hanya merusak struktur episteme Islam, tetapi juga mengancam keberlanjutan pendidikan Islam yang autentik.¹⁸⁰

D. Tantangan dalam Menyaingi Narasi Radikal yang Sederhana Emosional, dan Viral di Media Digital

Salah satu tantangan paling signifikan dalam menghadirkan narasi keagamaan moderat pada era kontemporer adalah dominasi wacana radikal yang mampu beradaptasi dengan pola komunikasi digital modern. Narasi radikal memiliki karakteristik retorik yang sederhana, langsung, emosional, dan mudah dipahami, sehingga menjadikannya sangat efektif dalam konteks ekosistem media sosial yang serba cepat, dangkal, dan berorientasi pada dampak viral. Kesederhanaan ini merupakan kekuatan sekaligus daya tarik utama bagi kelompok yang tengah mencari identitas, mengalami keterasingan sosial, atau merasakan ketidakadilan struktural. Narasi radikal tidak membebani audiens dengan kompleksitas metodologis, kedalaman historis, atau pertimbangan fiqh yang komprehensif sebagaimana lazim dalam wacana keagamaan moderat. Sebaliknya, ia menawarkan jawaban instan atas persoalan besar umat

¹⁷⁹Shiraz Maher, *Salafi-Jihadism: The History of an Idea*, London: Hurst Publishers, 2016, hal.221.

¹⁸⁰Asep Saepul Hamdi, *et.al.*, "Moderasi Beragama sebagai Penangkal Radikalisme...", hal.44.

manusia melalui diksi-diksi tegas seperti: “*musuh Allah*”, “*wajib perang*”, “*tegakkan khilafah*”, “*jihad total*”.¹⁸¹

Yang secara psikologis memberi ilusi kepastian dalam dunia yang penuh ketidakpastian. Logika yang dihadirkan radikalisme sederhana-biner, hitam-putih, sah-batil, sehingga sangat kompatibel dengan algoritma media sosial yang cenderung mengutamakan konten ekstrem, sensasional, dan penuh muatan emosional tinggi. Selain kesederhanaannya, narasi radikal juga kuat karena ia memanfaatkan emosi kolektif, khususnya kemarahan, frustrasi, dan rasa tidak berdaya.¹⁸²

Penelitian Pew Research Center menunjukkan bahwa konten bermuatan kemarahan memiliki tingkat penyebaran 2 hingga 3 kali lebih tinggi dibanding konten edukatif. Dalam konteks keagamaan, kelompok radikal memanfaatkan tragedi global seperti konflik Palestina, perang Suriah, diskriminasi minoritas Muslim untuk memicu resonansi emosional, lalu menghubungkannya dengan narasi jihad ofensif. Visual yang intens, potongan ayat yang dilepaskan dari konteks, serta testimoni dramatis para “*pejuang*” menjadi bahan bakar retorika radikal. Di sisi lain, narasi moderat beroperasi dengan logika ilmiah, metodologi hermeneutis, dan kerangka maqāsid yang membutuhkan konsentrasi serta kemampuan berpikir reflektif. Karena itu, konten moderat sering dianggap “*kurang menarik*”, “*terlalu panjang*”, atau “*tidak menggugah emosi*” padahal justru kedalaman itulah esensi dari moderasi Islam.¹⁸³

Tantangan semakin kompleks ketika melihat bagaimana algoritma media digital bekerja. Platform seperti TikTok, YouTube, Instagram, dan Facebook menggunakan algoritma berbasis engagement yang mengedepankan konten ekstrem, kontroversial, atau penuh konflik. Dalam ekosistem yang demikian, konten radikal secara natural memiliki peluang lebih besar untuk muncul di timeline, direkomendasikan ulang, dan menjadi viral. Kelompok radikal memahami hal ini dan mengembangkan strategi digital yang sangat efektif: pembuatan video pendek, penggunaan musik dramatis, penyebaran meme dan slogan, serta kampanye terstruktur melalui bot atau akun anonim. Sebaliknya, lembaga keagamaan moderat sering bergerak lambat, birokratis, dan terpaku pada gaya komunikasi tradisional ceramah panjang, artikel ilmiah, atau fatwa resmi yang sulit bersaing dalam arus informasi digital.¹⁸⁴

¹⁸¹Asep Saepul Hamdi, *et.al.*, "Moderasi Beragama sebagai Penangkal Radikalisme....", hal.46.

¹⁸²Samuel Helfont, *Yusuf Al-Qaradawi: Islam and Modernity*, Tel Aviv: Moshe Dayan Center, 2009, hal.143.

¹⁸³Asep Saepul Hamdi, *et.al.*, "Moderasi Beragama sebagai Penangkal Radikalisme....", hal.48.

¹⁸⁴Asep Saepul Hamdi, *et.al.*, "Moderasi Beragama sebagai Penangkal Radikalisme....",

Tantangan lain yang tidak kalah penting adalah krisis otoritas keagamaan. Generasi muda Muslim kini tidak lagi merujuk pada kiai, ulama, atau lembaga resmi sebagai sumber pengetahuan utama, tetapi pada influencer, content creator, dan tokoh anonim di media sosial. Dalam konsep “*new Muslim public sphere*”, otoritas keagamaan mengalami desentralisasi radikal. Siapa pun yang mampu memproduksi konten menarik dapat menjadi rujukan keagamaan, terlepas dari kapasitas keilmuannya. Kelompok radikal memanfaatkan ruang ini dengan menghadirkan “*pakar instan*” yang menyampaikan tafsir jihad secara provokatif namun meyakinkan. Sementara ulama moderat, yang memiliki otoritas ilmu, sering kali tidak terlatih dalam retorika digital sehingga pesan mereka tenggelam dalam kompetisi algoritmik.¹⁸⁵

Selain itu, radikalisme digital memanfaatkan fenomena echo chamber dan filter bubble, di mana pengguna media sosial hanya terpapar informasi yang memperkuat pandangan mereka. Ketika seseorang menonton satu video radikal, algoritma akan merekomendasikan konten radikal lainnya, menyebabkan proses radikalisasi terjadi secara bertahap namun intens. Narasi moderat sulit menembus ruang gema informasi semacam ini, karena pengguna yang sudah berada dalam bubble tertentu cenderung memblokir, mengabaikan, atau bahkan memusuhi informasi yang bertentangan dengan keyakinannya. Di sisi lain, tantangan besar juga terletak pada kompleksitas epistemologi moderasi Islam itu sendiri. Moderasi menuntut argumentasi berbasis maqāsid, keseimbangan antara teks dan konteks, analisis historis, dan pemahaman multidisipliner.¹⁸⁶

Pendekatan ini membutuhkan ruang diskusi yang panjang, dialog yang mendalam, dan literasi yang cukup. Dalam konteks digital yang didominasi konten 15 detik, pendekatan seperti ini kurang mendapat tempat. Realitas algoritma tidak memberikan ruang bagi kompleksitas mengutamakan simplifikasi. Karena itu, narasi moderat harus menemukan cara baru untuk diterjemahkan ke dalam bahasa digital yang singkat namun tetap substansial. Tanpa inovasi retorika, moderasi hanya akan menjadi wacana elit akademik yang tidak menjangkau masyarakat luas.¹⁸⁷

Selain tantangan retorika dan algoritma, terdapat pula tantangan struktural dan geopolitik, di mana kelompok radikal sering memanfaatkan ketidakpuasan sosial kemiskinan, ketimpangan politik, konflik identitas sebagai bahan bakar ideologi mereka. Dalam kondisi demikian, narasi

hal.50.

¹⁸⁵Gilles Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam*, terj. Anthony F. Roberts, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002, hal.300–350.

¹⁸⁶Gilles Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam...*, hal.332.

¹⁸⁷Samuel Helfont, *Yusuf Al-Qaradawi: Islam and Modernity...*, hal.149.

moderat yang berbicara tentang “*kedamaian*”, “*kesetimbangan*”, dan “*kontekstualisasi hukum*” tampak tidak menjawab keresahan masyarakat akar rumput. Kelompok radikal menawarkan bentuk identitas yang jelas, musuh yang konkret, dan solusi yang radikal hal yang sulit ditandingi oleh pendekatan moderat kecuali jika moderasi juga terhubung dengan transformasi sosial nyata.¹⁸⁸

Dengan demikian, tantangan dalam menyaingi narasi radikal yang sederhana, emosional, dan viral sangatlah multidimensi: menyangkut psikologi publik, dinamika algoritma digital, krisis otoritas keagamaan, serta struktur sosial dan geopolitik global. Untuk menjawab tantangan ini, moderasi Islam tidak bisa hanya mengandalkan fatwa dan kajian akademik; ia harus hadir dalam bentuk digital activism, retorika kreatif, pemberdayaan sosial, dan strategi komunikasi yang adaptif terhadap karakter media digital. Tanpa itu, narasi moderat akan terus kalah cepat, kalah emosional, dan kalah viral dibanding narasi radikal.¹⁸⁹

E. Masa Depan Indonesia: Relevansi Moderasi Beragama dalam Mencegah Radikalisme

Masa depan Indonesia sangat ditentukan oleh kemampuan bangsa ini menjaga kohesi sosial, stabilitas politik, dan harmoni keagamaan dalam konteks masyarakat yang sangat plural dan dinamis. Dalam kerangka tersebut, narasi Islam moderat memiliki peran strategis dan tidak tergantikan. Moderasi bukan sekadar opsi intelektual, tetapi kebutuhan historis dan sosiologis untuk memastikan keberlangsungan Indonesia sebagai negara-bangsa yang berlandaskan Pancasila dan menjunjung nilai kebinekaan. Dalam beberapa dekade terakhir, Indonesia menghadapi tantangan nyata berupa menguatnya politik identitas, polarisasi sosial, serta meningkatnya intoleransi dan ekstremisme berbasis agama. Fenomena ini tidak hanya muncul dalam ruang fisik seperti majelis taklim atau lembaga pendidikan tertentu, tetapi juga melalui penetrasi masif konten digital yang membawa ideologi transnasional. Di tengah ancaman ini, narasi moderat menjadi jangkar stabilitas sekaligus fondasi epistemologis untuk merumuskan relasi yang sehat antara agama dan negara, serta antara Muslim dan non-Muslim dalam konteks kewarganegaraan Indonesia modern.¹⁹⁰

Proyeksi ke depan menunjukkan bahwa narasi moderat perlu mengambil peran lebih proaktif dalam membentuk budaya keagamaan

¹⁸⁸Samuel Helfont, *Yusuf Al-Qaradawi: Islam and Modernity...*, hal.152.

¹⁸⁹Asep Saepul Hamdi, *et.al.*, "Moderasi Beragama sebagai Penangkal Radikalisme...", hal.52.

¹⁹⁰James B. Hoesterey, *Indonesian Islam as Model for the World? Diplomacy, Soft Power, and the Geopolitics of 'Moderate Islam'*, Oxford: Oxford University Press, 2023, hal.1–20.

masyarakat, tidak hanya sebagai benteng defensif terhadap radikalisme, tetapi juga sebagai gerakan transformasi sosial. Hal ini terutama penting mengingat bonus demografi Indonesia pada 2030–2045 yang akan didominasi oleh generasi muda yang digital-native, kritis, namun rentan terhadap wacana populis dan ekstrem. Jika narasi moderat tidak mampu hadir dalam bahasa yang relevan bagi generasi ini, maka ruang tersebut akan diisi oleh ideologi alternatif yang menawarkan kepastian instan dan identitas keagamaan yang eksklusif. Oleh karena itu, narasi moderat harus mampu beradaptasi, hadir dalam bentuk creative Islamic discourse, memanfaatkan teknologi digital, dan mengembangkan strategi komunikasi yang lebih persuasif. Moderasi bukan lagi wacana elit akademik, tetapi harus menjadi budaya populer yang diterima luas oleh masyarakat melalui pendidikan, media digital, dan institusi keagamaan.

Relevansi narasi moderat juga semakin menguat ketika Indonesia mulai memasuki era globalisasi yang ditandai oleh mobilitas informasi, perubahan ekonomi, dan kecenderungan geopolitik baru. Ekstremisme transnasional seperti ISIS, Al-Qaeda, atau jaringan Salafi-jihadi global terbukti mampu melampaui batas negara dan memengaruhi masyarakat melalui konten digital, pendanaan internasional, dan jejaring ideologis. Dalam kondisi ini, narasi moderat Indonesia—yang menggabungkan tradisi Islam Nusantara, Ahlussunnah wal Jamaah, dan nilai Pancasila diyakini dapat menjadi counter-model yang ditawarkan kepada dunia Islam sebagai bentuk Islam yang humanis, inklusif, dan damai. Beberapa akademisi internasional¹⁹¹ menyatakan bahwa Indonesia memiliki potensi besar menjadi pusat rujukan Islam moderat dunia, karena keberhasilan historisnya dalam mengharmonikan modernitas, demokrasi, dan spiritualitas Islam. Dengan demikian, proyeksi masa depan narasi moderat tidak hanya bersifat domestik, tetapi juga global.

Dalam jangka panjang, narasi moderat memiliki potensi menjadi ethical framework untuk kebijakan publik di Indonesia, terutama dalam bidang pendidikan, hukum, ekonomi, dan politik. Di bidang pendidikan, narasi moderat dapat menjadi dasar penguatan kurikulum literasi keagamaan kritis (critical religious literacy), yang mengajarkan siswa memahami ajaran agama secara kontekstual dan mencegah radikalisasi sejak dini. Di bidang hukum, prinsip moderasi dapat mendukung perumusan kebijakan yang adil dan tidak diskriminatif. Dalam bidang ekonomi, narasi moderat dapat mendorong pengembangan ekonomi syariah yang inklusif dan berorientasi pada pemberdayaan. Dalam bidang politik, moderasi mencegah penggunaan agama sebagai alat konflik dan

¹⁹¹Susan L. Woodward, *The Ideology Of Failed States: Why Intervention Fails*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017, hal.231.

polarisasi, sekaligus memperkuat demokrasi substansial.¹⁹²

Namun demikian, agar proyeksi ini terwujud, narasi moderat harus diinstitusionalisasi melalui kebijakan negara, organisasi kemasyarakatan, pendidikan ulama, dan ekosistem digital. Kementerian Agama, MUI, ormas Islam besar seperti NU dan Muhammadiyah harus memainkan peran lebih intens dalam mengarusutamakan moderasi Islam sebagai kurikulum nasional, program kaderisasi ulama, serta panduan bagi dakwah digital. Moderasi tidak boleh berhenti pada jargon administratif seperti “*Moderasi Beragama*”, tetapi harus diwujudkan menjadi gerakan sosial yang nyata, dengan dukungan sumber daya, pendidikan, serta sinergi antara negara dan masyarakat.¹⁹³

Akhirnya, relevansi moderasi Islam bagi masa depan Indonesia bergantung pada kemampuannya menjawab kebutuhan zaman, bukan sekadar mempertahankan nilai lama. Moderasi harus mampu memberikan jawaban teologis atas isu-isu modern seperti hak asasi manusia, kesetaraan gender, lingkungan hidup, perubahan iklim, kecerdasan buatan, dan ekonomi digital. Moderasi harus menunjukkan bahwa Islam tidak bertentangan dengan ilmu pengetahuan atau demokrasi, tetapi mampu memberikan landasan etis bagi keduanya. Karena itu, proyeksi narasi moderat tidak hanya berfokus pada perlawanan terhadap ekstremisme, tetapi juga pada penciptaan Islamic future vision yang progresif, solutif, dan berorientasi kemanusiaan. Jika hal ini berhasil diwujudkan, Indonesia bukan hanya akan menjadi negara aman dari radikalisme, tetapi juga menjadi pusat peradaban Islam modern yang berperan konstruktif bagi dunia.¹⁹⁴

Upaya pencegahan radikalisme melalui pendekatan keagamaan yang otoritatif memerlukan rancangan multidimensi yang tidak hanya menysasar aspek teologis, tetapi juga struktur sosial, politik, dan kultural yang memungkinkan radikalisme tumbuh dan berkembang. Dalam konteks Indonesia, radikalisme keagamaan bukan semata-mata masalah pemahaman ayat atau ketidaktahuan terhadap fikih jihad; ia adalah fenomena komposit yang lahir dari ketegangan identitas, ketidakadilan sosial, dislokasi ekonomi, krisis otoritas keagamaan, serta penetrasi ideologi transnasional. Karena itu, pendekatan pencegahan tidak dapat berhenti pada imbauan moral atau fatwa biasa, melainkan harus berbasis pada otoritas keagamaan yang diakui, kredibel, dan mampu

¹⁹²Susan L. Woodward, *The Ideology Of Failed States...*, hal.234.

¹⁹³Mualimin Mochammad Sahid dkk., “Moderate Islam as a Solution for Pluralism in the Islamic World: The Experience of Indonesia,” *Al-Shajarah: Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilisation*, Vol. 24, No. 2 Tahun 2019, hal.1–24.

¹⁹⁴Mualimin Mochammad Sahid dkk., “Moderate Islam as a Solution for Pluralism in the Islamic World: The Experience of Indonesia,”..., hal.19.

mempengaruhi struktur produksi wacana keagamaan dalam masyarakat.

Pendekatan otoritatif mencakup otoritas keilmuan (*scientific authority*), otoritas kelembagaan (*institutional authority*), dan otoritas wacana (*discursive authority*), yang harus dijalankan secara bersamaan untuk membangun ekosistem keagamaan yang sehat, moderat, dan tangguh terhadap pengaruh ideologi ekstrem.¹⁹⁵

Secara epistemologis, otoritas keilmuan adalah fondasi paling mendasar dalam melawan radikalisme. Radikalisme tumbuh dari distorsi makna, reduksi teks, generalisasi ayat perang, dan kegagalan membedakan dimensi normatif (tetap) dan dimensi historis (kontekstual) dalam Al-Qur'an. Karena itu, ulama otoritatif harus hadir dengan kompetensi ushul fiqh, tafsir, ilmu bahasa Arab, maqāsid al-syarī'ah, serta pengetahuan sosial kontemporer.

Ulama moderat seperti *Ibn 'Āsyūr*, *al-Zuhayli*, *al-Qardhawi*, *Thaha Jabir al-Alwani*, dan ulama Nusantara seperti Quraish Shihab dan Buya Hamka, menunjukkan bagaimana otoritas keilmuan mampu membongkar salah baca terhadap ayat jihad. Mereka memberikan landasan yang kuat bahwa jihad bukan proyek ofensif global, bukan perang terhadap non-Muslim secara absolut, tetapi tindakan defensif yang tunduk pada etika perang, otoritas negara, dan prinsip kemaslahatan. Oleh karena itu, pencegahan radikalisme harus memperkuat kapasitas ulama dan da'i moderat dalam mengajarkan Islam secara komprehensif dan menyeluruh, bukan secara parsial dan literalistik sebagaimana dilakukan kelompok radikal.¹⁹⁶

Namun otoritas keilmuan saja tidak cukup juga harus didukung oleh otoritas kelembagaan. Di sinilah peran negara melalui Kementerian Agama, Majelis Ulama Indonesia, ormas Islam besar seperti NU dan Muhammadiyah, pesantren dan universitas Islam. Radikalisme berkembang cepat dalam lingkungan yang tidak memiliki struktur kelembagaan kuat.¹⁹⁷

Kelompok radikal seperti ISIS, Hizbut Tahrir, atau jaringan Salafi-Jihadi mampu membangun narasi yang dipercaya karena mereka menyediakan struktur alternatif: sekolah, kelas online, majelis taklim privat, kanal-kanal dakwah digital, bahkan jaringan rekrutmen. Sementara itu, institusi keagamaan arus utama sering kali tidak hadir dalam ruang digital dengan kekuatan yang sama.¹⁹⁸ Karena itu, pencegahan

¹⁹⁵Giora Eliraz, *Islam in Indonesia: Modernism, Radicalism, and the Middle East Dimension*, Brighton: Sussex Academic Press, 2004, hal.99.

¹⁹⁶Taha Jabir al-Alwani, *Towards a Fiqh for Minorities: Some Basic Reflections*, Herndon, VA: The International Institute of Islamic Thought, 2003, hal.87.

¹⁹⁷Giora Eliraz, *Islam in Indonesia: Modernism...*, hal.107.

¹⁹⁸Suaidi Asyari, *Nalar Politik NU & Muhammadiyah: Over Crossing Java Sentris*,

radikalisme memerlukan revitalisasi kelembagaan Pencegahan radikalisme membutuhkan revitalisasi kelembagaan melalui penguatan kurikulum moderasi beragama, penerapan sertifikasi bagi da'i, pengawasan ketat terhadap materi ajar, serta pengembangan literasi digital agar lembaga-lembaga keagamaan mampu bersaing secara efektif dalam produksi wacana.¹⁹⁹

Institusi keagamaan perlu melakukan digital transformation sehingga otoritas mereka tidak hanya dirasakan dalam ruang fisik, tetapi juga dalam platform seperti YouTube, TikTok, Instagram, dan aplikasi dakwah. Dimensi ketiga adalah otoritas wacana (*discursive authority*). Dalam era digital, yang menentukan kebenaran bukan hanya dalil atau argumentasi rasional, tetapi kemampuan menguasai ruang naratif dan membentuk imajinasi kolektif. Radikalisme mampu bertahan karena mereka menawarkan narasi yang sederhana, emosional, heroik, dan mudah dipahami. Mereka menggambarkan dunia dalam dikotomi hitam-putih: iman vs kufur, kami vs mereka, kebenaran absolut vs kebatilan. Dalam kondisi masyarakat yang mengalami frustrasi sosial dan disorientasi moral, narasi seperti ini menjadi sangat menarik. Moderasi sering kalah karena menyajikan diskursus yang kompleks, akademis, panjang, dan tidak mudah dipahami. Karena itu, pencegahan radikalisme harus melibatkan pembangunan narasi moderat yang memiliki daya tarik emosional, estetika, dan moral yang kuat—bukan sekadar penjelasan akademik. Ulama moderat harus mengemas nilai rahmah, keadilan, persaudaraan, dan *maqâshid as-syari'ah* dalam format *storytelling*, visualisasi kreatif, dan analogi yang relatable bagi generasi digital. Pendekatan otoritatif juga memerlukan keterlibatan negara (*state patronage*), tetapi tanpa menjadikan moderasi sebagai alat kontrol kekuasaan. Negara harus memfasilitasi, bukan mendominasi, wacana moderat.²⁰⁰

Kombinasi antara otoritas keagamaan (ulama), otoritas sosial (ormas), dan otoritas politik (negara) menciptakan apa yang disebut *multi-layered preventive ecosystem* ialah sebuah ekosistem berlapis yang mencegah radikalisme dari hulu sampai hilir. Di tingkat hulu, lembaga pendidikan Islam perlu memperkuat kurikulum moderasi, mengajarkan perbedaan antara jihad defensif dan ofensif, membekali siswa dengan keterampilan membaca tafsir secara kritis, dan menanamkan kecintaan pada NKRI. Di tingkat tengah, majelis taklim, masjid, dan komunitas perlu melakukan kurasi mubaligh, memastikan materi dakwah selaras

Yogyakarta: LKIS, 2009, hal.110.

¹⁹⁹Leonard C. B. Hudson, *Preventing Religious Extremism through Education*, London: Routledge, 2020, hal.112–115.

²⁰⁰Giora Eliraz, *Islam in Indonesia: Modernism...*, hal.110.

dengan prinsip moderasi, dan mengembangkan ruang dialog antara ulama, akademisi, dan masyarakat. Di tingkat hilir, literasi digital harus diperkuat agar masyarakat tidak dengan mudah menerima konten radikal yang viral. Selain itu, pendekatan keagamaan yang otoritatif harus mampu menjawab kebutuhan eksistensial generasi muda. Banyak pemuda yang tertarik pada radikalisme bukan karena ideologi, tetapi karena kebutuhan identitas, pengakuan, atau kepahlawanan semu. Karena itu, pencegahan radikalisme harus menyediakan positive Islamic identity, sebuah identitas keagamaan yang kuat, bermartabat, namun inklusif. Moderasi harus memberi ruang bagi ekspresi keberagaman yang kreatif: kajian sains Islam, gerakan kemanusiaan, ekologi Islam, entrepreneurship syariah, teknologi halal, dan praktik keagamaan yang sehat. Ketika moderasi mampu memberi makna hidup, radikalisme otomatis kehilangan daya tariknya.²⁰¹

Akhirnya, pendekatan keagamaan yang otoritatif harus bersifat transformatif, bukan reaktif. Radikalisme hanya bisa diatasi apabila masyarakat memiliki *resilience* seperti: ketahanan budaya, spiritual, dan intelektual yang kuat. Hal ini memerlukan investasi jangka panjang: pendidikan ulama moderat, riset akademik yang berkualitas, pengembangan teknologi dakwah, dan sinergi antara pesantren, universitas, pemerintah, dan masyarakat sipil. Jika hal ini dapat diwujudkan, Indonesia bukan saja mampu mencegah radikalisme, tetapi juga menjadi pelopor peradaban Islam moderat yang dihormati dunia.

²⁰¹Suaidi Asyari, *Nalar Politik NU & Muhammadiyah...*, hal.129.

BAB V
REKONSTRUKSI MAKNA AYAT-AYAT JIHAD DALAM
PERSPEKTIF ANALISIS WACANA KRITIS NORMAN
FAIRCLOUGH

A. Analisis Pada Tingkat Teks

Pendekatan AWK Fairclough dipilih karena ia memungkinkan analisis yang simultan terhadap tiga level realitas:¹

1. Teks sebagai produk linguistik yang tertangkap secara empiris dalam bentuk pilihan kosakata, gramatika, metafora, intertekstualitas, dan struktur argumentasi
2. Praktik wacana sebagai proses produksi, distribusi, dan konsumsi teks siapa yang menulis, untuk siapa, dalam medium apa, dan bagaimana teks itu dibaca;
3. Praktik sosio-kultural sebagai konteks luas yang mencakup struktur kekuasaan, ideologi, dan relasi sosial yang memberikan “*logika*” bagi kemunculan teks tertentu dan tidak yang lain. Ketiga dimensi ini dianalisis secara dialektis: teks dipahami sebagai sekaligus produk dan produsen realitas sosial; ia merefleksikan struktur ideologis yang ada, sekaligus memperkuat atau menantanginya. Dengan demikian, analisis terhadap ayat jihad dalam bab ini tidak diarahkan untuk menilai benar-salah secara teologis itu wilayah fikih dan ushul fiqh melainkan untuk melihat bagaimana ayat yang sama dapat diposisikan secara sangat

¹Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*, London: Longman, 1995, hal.135–150.

berbeda: menjadi legitimasi kekerasan dalam wacana radikal, sekaligus menjadi basis etika pertahanan diri dan perdamaian dalam wacana moderat.

Dalam perspektif metodologis, bab ini menggunakan korpus teks dari dua kutub wacana penting. Pertama adalah korpus tafsir yang radikal, yang diwakili oleh tafsir yang bersumber dari HTI dan jaringan Salafi-jihadi. Di sini termasuk karya-karya yang berasal dari pemikiran Hizbut Tahrir Indonesia dan teks-teks Salafi-jihadi yang secara eksplisit menafsirkan *jihad* sebagai perang ofensif lintas batas negara dan sebagai kewajiban untuk menegakkan kekhilafahan melalui perjuangan fisik dan penetrasi militan.

Di sisi lain, korpus tafsir moderat mencakup karya mufassir seperti M. Quraish Shihab (*Tafsir al-Mishbah*), Wahbah al-Zuhaylî (*Tafsir al-Munîr*), al-Qardhawi (*Fiqh al-Jihâd*), serta fatwa lembaga ulama Indonesia dan internasional, yang menekankan *jihad* sebagai perjuangan komprehensif yang mencakup aspek spiritual, moral, sosial dan hukum, serta menolak pemaknaan sempit hanya sebagai perang ofensif. Tafsir moderat ini melihat *jihad* sebagai usaha untuk menegakkan keadilan, membela hak dan menolak agresi, bukan sebagai agresi itu sendiri.²

Dengan menyandingkan kedua klaster tafsir ini, penelitian berupaya memperlihatkan bagaimana kompetisi makna *jihad* terjadi dalam teks dan konteksnya, serta bagaimana relasi kuasa interpretatif bekerja dalam wacana keagamaan kontemporer. Bab ini memanfaatkan korpus teks yang berasal dari dua kutub wacana: pertama, korpus tafsir radikal, yang diwakili antara lain oleh.³

Analisis pada tingkat teks merupakan lapis pertama dalam model tiga dimensi Fairclough. Pada tahap ini, fokus diarahkan kepada unsur-unsur linguistik yang tampak pada permukaan teks, namun sesungguhnya memuat fungsi representasional yang kuat sehingga kalimat berikut sebenarnya bukan sekadar daftar istilah, melainkan unsur-unsur bahasa yang menunjukkan fungsi representasional dalam teks; artinya, melalui elemen-elemen seperti pilihan kosakata, bentuk gramatikal, struktur kalimat, pola argumentasi, metafora, intertekstualitas, kohesi, dan koherensi, bahasa dalam wacana berperan dalam merepresentasikan realitas sosial dan makna yang dikandung teks secara sistematis dan bermakna.⁴

²Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis...*, hal.140.

³Ahmad Nashih, *et.al.*, "Potret Tafsir Ideologis di Indonesia: Kajian Atas Tafsir Ayat Pilihan Al-Wa'ie," dalam *Prosiding Asosiasi Ilmu Alquran dan Tafsir Se-Indonesia*, Jakarta: AIAT, 2017, hal.117.

⁴Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis...*, hal.142.

Dengan kata lain, penelitian ingin menjawab pertanyaan: bagaimana jihad direpresentasikan melalui bahasa dalam teks tafsir radikal dan moderat, dan apa konsekuensi ideologisnya? Fokus ini selaras dengan konsep Halliday tentang bahasa sebagai “*sistem pilihan makna*” (*meaning potential*), di mana setiap keputusan leksikal dan gramatikal merepresentasikan pilihan sosial tertentu, bukan sesuatu yang netral atau kebetulan. Dalam korpus tafsir radikal, analisis kosakata menunjukkan adanya kecenderungan kuat ke arah diksi yang mengeras, eksklusif, dan konfrontatif. Istilah-istilah seperti *qitâl* (perang), *ḥarb* (perang), *kuffâr* (orang kafir), *thâghûṭ*, *dâr al-ḥarb*, *khilâfah ‘alâ minhâj al-nubuwwah*, dan *al-walâ’ wa al-barâ’* diulang secara intensif, sering kali tanpa penjelasan kontekstual yang memadai mengenai ragam makna, perdebatan ulama, serta perbedaan kondisi historis turunnya ayat.⁵

Dikotomi “*kami–mereka*” ditegaskan secara konsisten: “*kita*” sebagai barisan mukmin sejati, dan “*mereka*” sebagai musuh Allah yang sah diperangi. Pola diksi ini membentuk struktur wacana biner yang sangat khas dalam analisis van Dijk tentang wacana rasis dan ideologi kelompok: selalu terjadi proses “*positivisasi diri*” (*positive self presentation*) dan “*negativisasi pihak lain*” (*negative other-presentation*). Dalam konteks jihad, hal itu terlihat ketika teks menonjolkan unsur pengorbanan, kemuliaan mati syahid, dan pahala besar bagi mereka yang terjun ke medan perang, sembari meminimalkan atau mengaburkan dimensi etika perang, batasan-batasan ketat syariat, serta larangan mengganggu non-kombatan.⁶

Sebaliknya, dalam korpus tafsir moderat, kosakata yang berkaitan dengan jihad tampil jauh lebih beragam dan bernuansa. Selain *qitâl*, para mufassir moderat memperluas gelanggang makna ke arah *jihâd al-nafs*, *jihâd bi al-mâl*, *jihâd bi al-lisân*, dan *jihâd al-da‘wah*, sekaligus menempatkan perang bersenjata hanya sebagai satu bentuk spesifik yang diatur oleh syarat ketat defensif, di bawah otoritas negara, dan dalam rangka mengusir agresi, bukan memperluas wilayah demi supremasi ideologis. Diksi tentang rahmat, keadilan (*al-‘adl*), penjagaan jiwa (*Hifdzu al-Nafs*), dan perdamaian (*shulh*, *salâm*) relatif lebih sering muncul, sehingga konstruksi makna jihad bergeser dari narasi permusuhan permanen menuju narasi perlindungan martabat manusia.⁷ Di sini, kosakata bukan hanya menamai fakta, tetapi mengarahkan pembaca pada horizon etis tertentu; ia

⁵M.A.K. Halliday dan Christian M.I.M. Matthiessen, *An Introduction to Functional Grammar*, London: Arnold, 2004, hal.170–200.

⁶Teun A. van Dijk, *Discourse as Social Interaction: Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction*, vol. 2, London: Sage Publications, 1997, hal.258–284.

⁷Yûsûf al-Qardhâwî, *Fiqh al-Jihâd: al-‘Unf wa al-Irhâb fi al-Islâm Ma’nâhu wa Mabdu‘uhu wa Ḥukmuhu*, Kairo: Dâr al-Syurûq, 2001, hal.50–100.

menjadi alat untuk “mendefinisikan situasi” (*defining the situation*) sebagaimana dikemukakan Wodak.⁸

Di tingkat gramatikal, teks radikal cenderung memakai kalimat deklaratif yang bernuansa perintah mutlak dengan modalitas tinggi, seperti: “*wajib*”, “*harus*”, “*tanpa kecuali*”, “*tidak ada pilihan selain jihad*”. Modalitas tinggi ini, menurut Fairclough, merupakan mekanisme linguistik untuk mengesankan bahwa suatu posisi bukan sekadar pendapat penulis, tetapi kebenaran absolut yang tak perlu diperdebatkan. Di sisi lain, teks moderat lebih sering menggunakan modalitas bersyarat dan bertingkat yakni: “*diperbolehkan apabila...*”, “*pada kondisi tertentu...*”, “*selama memenuhi syarat...*”⁹

Struktur kalimat bersyarat ini selaras dengan tradisi ushul fiqh yang membedakan antara ‘*illah* (sebab hukum), *syurûth*, dan *mawâni*’, sehingga jihad bersenjata tidak mudah digeneralisasi ke segala tempat dan waktu. Dalam perspektif AWK, perbedaan jenis modalitas ini memantulkan dua pandangan dunia: satu melihat jihad sebagai kewajiban permanen dan tak bersyarat, yang lain melihat jihad sebagai mekanisme hukum yang tunduk pada parameter moral dan sosial.¹⁰

Nominalisasi juga menjadi titik penting. Dalam teks radikal, tindakan konkret sering diubah menjadi nomina abstrak seperti: “*penegakan syariat*” “*kewajiban jihad*” “*perintah perang*”.¹¹

Tanpa penjelasan siapa subjek yang layak mengeksekusi, siapa objek yang sah dijadikan lawan, dan bagaimana prosedurnya. Pengaburan agen melalui nominalisasi ini menurut Fairclough merupakan strategi untuk menghilangkan tanggung jawab moral individual dan mengalihkannya ke entitas abstrak yang seolah-olah tidak bisa digugat, seperti: “*syariat*” “*perintah Allah*”, “*kewajiban umat*”¹²

Dalam teks moderat, agen jauh lebih sering disebut: negara, imam, penguasa sah, lembaga yang berwenang, bahkan komunitas internasional. Dengan menyebut agen secara eksplisit, teks moderat mengembalikan jihad ke dalam tata kelola etik dan politik yang dapat dipertanggungjawabkan, bukan sebagai tindakan sporadis yang bersumber dari individu atau kelompok.¹³

⁸Ruth Wodak dan Michael Meyer, *Methods of Critical Discourse Analysis*, London: Sage Publications, 2001, hal.1–50.

⁹Azyumardi Azra, *Islam Substantif: Agar Umat Tidak Jadi Buih*, Bandung: Mizan, 2000, hal.134–136.

¹⁰Norman Fairclough, *Discourse and Social Change*, Cambridge: Polity Press, 1992, hal.100–120.

¹¹Norman Fairclough, *Discourse and Social Change...*, hal.109.

¹²Yûsûf al-Qardhâwî, *Fiqh al-Jihâd: al-'Unf wa al-Irhâb fî al-Islâm...*, hal.119.

¹³Teun A. van Dijk, *Ideology: A Multidisciplinary Approach*, London: Sage Publications, 1998, hal.200–250.

Selain kosakata dan gramatika, analisis kohesi dan koherensi menunjukkan bagaimana tautan antar-ayat dan argumen dibangun. Korpus radikal cenderung menghubungkan ayat-ayat perang dari berbagai surat misalnya:¹⁴ Surat al-Baqarah/2: 190–193, Surat al-Anfâl/8: 39–60, Surat at-Taubah/9: 5 dan 29.

Tanpa membedakan konteks turunnya ayat, lalu menyusunnya menjadi narasi besar bahwa Islam memerintahkan “*perang total sampai agama hanya milik Allah*”.

Penggunaan konjungsi kausal yang repetitif “*karena mereka kafir maka...*”, “*oleh sebab itu wajib bagi kita...*” menciptakan kesan hubungan logis yang sederhana dan langsung, padahal dari sudut pandang ilmu tafsir, hubungan itu sangat kompleks dan melibatkan pertimbangan *asbâbun an-nuzûl*, *nâsikh-mansûkh*, serta *maqâshid as-syarî‘ah*.¹⁵

Teks moderat, sebaliknya, membangun kohesi dengan menempatkan ayat jihad berdampingan dengan ayat yang memerintahkan keadilan, larangan melampaui batas, dan anjuran perdamaian. Konjungsi seperti “*namun demikian*”, “*di sisi lain*”, dan “*sebagaimana ditegaskan dalam ayat lain*” menghadirkan koherensi yang lebih seimbang dan mengajak pembaca untuk melihat Al-Qur’an sebagai satu kesatuan tematik, bukan kumpulan slogan parsial.¹⁶

Dengan demikian, analisis pada tingkat teks menunjukkan bahwa perbedaan antara tafsir radikal dan moderat bukan sekadar perbedaan opini, melainkan perbedaan “*arsitektur bahasa*”. Dengan demikian, analisis pada tingkat teks mengungkap bahwa perbedaan antara tafsir radikal dan tafsir moderat bukan sekadar masalah opini semata, melainkan mencerminkan perbedaan dalam “*arsitektur bahasa*” yang digunakan. Hal ini mencakup bagaimana pilihan kata yang dipilih untuk membingkai makna, struktur kalimat yang membentuk hubungan antarunsur bahasa, pola hubungan ayat dalam wacana yang menunjukkan keterkaitan ide, serta gaya argumentasi yang dipakai untuk membangun dan mempertahankan suatu tafsir. Perbedaan-perbedaan inilah yang menjadi dasar bagaimana kedua pandangan tersebut merepresentasikan realitas secara berbeda dalam teks.¹⁷

Ini mengarahkan pembaca pada imaginasi jihad yang berbeda. AWK Fairclough membantu menunjukkan bahwa bahasa dalam tafsir bukan

¹⁴ Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis...*, hal.145.

¹⁵ Wahbah al-Zuhaylî, *Atsar al-Harb fî al-Islâm: Dirâsah Muqâranah*, Dimasyq: Dâr al-Fikr, 1962, hal.200–300.

¹⁶ Yûsuf al-Qardhawî, *Syarî‘at al-Islâm fî ‘Ashri al-‘Awlamah*, Kairo: Dâr al-Syurûq, 2004, hal.150–200.

¹⁷ Norman Fairclough, *Discourse and Social Change...*, hal.121.

medium netral, ia adalah medan perjuangan ideologi.¹⁸ Ayat yang sama misalnya:

1. Al-Baqarah 190

Dapat berubah fungsi menjadi slogan perang tanpa batas dalam teks radikal, dan menjadi landasan etika pertahanan diri dalam teks moderat. Perbedaan ini baru tampak jelas ketika teks dibedah sampai tingkat mikro linguistik, dan di sinilah relevansi pendekatan AWK dalam studi tafsir jihad menjadi nyata.

Surat al-Baqarah/2 :190:

﴿١٩٠﴾ ... وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا ۗ

Perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu, tetapi jangan melampaui batas... (al-Baqarah/2:190)

Pada ayat ini sering menjadi batu pijakan narasi jihad defensif dalam tafsir moderat, tetapi dipotong atau ditafsirkan secara terpisah dalam tafsir radikal. Dari sisi kosakata, kata *qâtilû* (قاتلوا) merupakan bentuk kata kerja yang berasal dari akar , namun berbentuk *mufâ'alah*, yang mengindikasikan “aksi timbal balik”, bukan perintah agresi sepihak.¹⁹

Dalam semantik bahasa Arab klasik, bentuk *mufâ'alah* menunjukkan bahwa tindakan dilakukan sebagai reaksi terhadap tindakan lain dengan kata lain, perang hanya terjadi karena pihak lain lebih dulu memulai permusuhan.²⁰ Tafsir radikal sering menafsirkan kata ini sebagai:

“perangilah orang kafir”, tetapi teks secara eksplisit menyertakan batasan “*alladzîna yuqâtilûnakum*” “orang-orang yang memerangi kalian.”

Ibn ‘Abbâs, *al-Thabarî*, dan *al-Râzî* sepakat bahwa frasa ini menjadi batas syar‘i bahwa jihad bersenjata hanya bersifat defensif, bukan ofensif.²¹

Dari sisi tata bahasa, ayat ini mengandung konstruksi larangan *lâ ta’tadû* (*jangan melampaui batas*). Modalitas linguistik ini menjadi penanda moral dan etika perang. Dalam korpus radikal, bagian kedua ayat ini sering dipotong dan tidak ditampilkan.²²

¹⁸Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis...*, hal.145.

¹⁹Wahbah al-Zuhaylî, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-‘Aqîdah wa al-Syarî‘ah wa al-Manhaj*, Dimasyq: Dâr al-Fikr, 1991, jil. 3, hal.100–150.

²⁰Wahbah al-Zuhaylî, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-‘Aqîdah wa al-Syarî‘ah wa al-Manhaj...*, hal.116.

²¹Yûsuf al-Qardhawî, *Syarî‘at al-Islâm fî ‘Ashri al-‘Awlamah...*,hal. 120.

²²Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis...*, hal.149.

Hilangnya satu klausa larangan ini mengubah total struktur makna jihad dari “*perang defensif dengan etika ketat*” menjadi “*perang yang sah dilakukan terhadap siapa saja yang berbeda iman.*”

Pendekatan AWK Fairclough mengidentifikasi fenomena ini sebagai strategi penghapusan tekstual (*selective textual deletion*), yaitu teknik ideologis untuk memperkuat satu makna dengan menghilangkan konteks yang membatasi.²³

Secara kohesi dan koherensi, ayat ini terkait erat dengan ayat setelahnya al-Baqarah/2: 191–193 yang menjelaskan konteks agresi Quraisy dan penindasan kaum Muslim di Mekah. Teks moderat selalu menghubungkan ayat 190 dengan seluruh rangkaian ayat berikutnya, sehingga menghasilkan pemahaman koheren bahwa jihad bersenjata adalah bagian dari hak mempertahankan diri (*self-defense*) yang diakui secara universal, bukan doktrin ekspansionisme militer.²⁴

Sebaliknya, teks radikal mengisolasi ayat tersebut dari rangkaian konteksnya, lalu memasukkannya ke dalam narasi global bahwa Islam memerintahkan perang hingga “*agama hanya milik Allah*” padahal, frasa tersebut pada ayat 193 secara klasik dipahami sebagai penghentian agresi Quraisy, bukan misi Islamisasi global. Dengan demikian, secara linguistik dan diskursif, ayat ini memperkuat tesis bahwa jihad bersifat defensif dan normatif, sedangkan tafsir radikal melakukan rekontekstualisasi ideologis untuk mengubahnya menjadi seruan perang permusuhan permanen.²⁵

a. Analisis Tekstual Surat. al-Taubah/9:5 (*Ayat Pedang*)

Ayat ini adalah *locus* utama distorsi wacana radikal. Dalam banyak literatur ekstremis, ayat ini dikutip tunggal sebagai “*bukti bahwa Islam memerintahkan pembunuhan terhadap semua non-Muslim.*” Namun analisis linguistik dan wacana menunjukkan gambaran yang jauh berbeda. Dari sisi kosakata, kata *faqtulû* (bunuhlah) adalah imperatif kuat, tetapi imperatif ini dalam bahasa Arab tidak pernah berdiri sendiri, ia selalu dipahami dalam jaringan kalimat sebelum dan sesudahnya.²⁶

Dalam ayat sebelumnya at-Taubah/9: 1–4, Allah menjelaskan konteks politik mengenai pengkhianatan dan pelanggaran perjanjian damai oleh beberapa kelompok musyrik Arab. Ayat 5 hanya berlaku setelah bulan-bulan haram dan terhadap kelompok yang telah berulang kali mengkhianati perjanjian, bukan terhadap semua non-Muslim.

²³Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis...*, hal.153.

²⁴Mûhammad Sa’id Ramadhân al-Bûthî, *Al-Jihâd fî al-Islâm: Kayfa Nafhamuhu wa Kayfa Numarisuhu?*, Damaskus: Dâr al-Fikr, 1993, hal.100–150.

²⁵Ruth Wodak, *The Politics of Fear: What Right-Wing Populist Discourses Mean*, London: Sage Publications, 2015, hal.50–80.

²⁶Norman Fairclough, *Language and Power*, London: Longman, 1989, hal.70–100.

Tafsir *Ibn Katsîr*, *al-Baghâwî*, *al-Qurthubî*, dan *al-Alûsî* secara eksplisit menyatakan bahwa ini adalah ayat situasional (*khâsh bi al-waqî'ah*), bukan ayat universal.²⁷

1) Dari Sisi Tata Bahasa

Struktur syarat jawab, syarat (*conditional clause*) pada teks ini sangat penting. Frasa "*fa in tâbû wa aqâmû al-shalâh...*" (*jika mereka bertobat...*) merupakan mekanisme linguistik yang menunjukkan opsi damai dan tidak mungkin dipahami sebagai perang mutlak. Kelompok radikal sering menghapus struktur bersyarat ini atau mengisolasi satu bagian ayat untuk kepentingan ideologis. Fairclough menyebut fenomena ini sebagai *ideological recontextualization*, yaitu ketika teks dipindahkan dari konteks historisnya ke dalam konteks baru yang sarat dengan kepentingan kekuasaan.²⁸

2) Dari Sisi Kohesi–Koherensi

Ayat ini tidak dapat dipahami tanpa Surat at-Taubah/9: 6:

﴿٦﴾... وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ

Dan jika ada di antara kaum musyrik itu meminta perlindungan kepadamu, maka lindungilah dia... (at-Taubah /9: 6)

Perintah melindungi musuh yang datang meminta perlindungan adalah tanda bahwa Al-Qur'an tidak pernah memberikan mandat perang indiscriminatif. Dengan demikian, tafsir radikal terhadap "Ayat Pedang" adalah koherensi buatan, yakni menciptakan hubungan logis semu antara teks dan ideologi, tidak berdasarkan relasi tematik Al-Qur'an.²⁹

Dalam wacana moderat, ayat ini dipahami sebagai bagian dari aturan perang defensif dan pengelolaan konflik pada era *negara kota (city-state)* Arab, bukan program kekerasan global. Ayat ini dianggap ayat situasional, bukan ayat universal.³⁰

b. Analisis Tekstual Surat al-Anfâl/8: 60:

﴿٦٠﴾... وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ

Dan persiapkanlah untuk menghadapi mereka kekuatan apa saja yang kamu sanggupi... (al-Anfâl/8 : 60)

²⁷Yûsûf al-Qardhâwî, *Fiqh al-Jihâd: Dirâsa Muqârana li-Ahkâmih wa Falsafatih fi Dhau' al-Qur'an wa al-Sunnah*, Kairo: Dâr al-Syurûq, 2009, hal.200–250.

²⁸Norman Fairclough, *Language and Power...*, hal.87.

²⁹Wahbah al-Zuhaylî, *al-Tafsîr al-Munîr fi al-'Aqîdah wa al-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, hal.298.

³⁰Norman Fairclough, *Language and Power...*, hal.100.

Ayat ini adalah salah satu yang paling sering dipelintir oleh kelompok radikal untuk melegitimasi gagasan bahwa umat Islam diperintahkan melakukan persiapan militer tanpa batas dan agresi berskala global.³¹

Akan tetapi, analisis linguistik dan wacana menunjukkan bahwa ayat ini jauh dari gambaran tersebut.

1) Dari Aspek Kosakata, istilah "*mâ istatha 'tum*" (apa saja yang kamu sanggupi),

Secara semantik berarti kemampuan proporsional berdasarkan kapasitas realistik masyarakat Muslim. Ia bukan indikasi perang ofensif, tetapi doktrin kesiapsiagaan defensif yang sangat normal dalam struktur masyarakat pra-nasional Arab. Kata *quwwah* (kekuatan) dalam ayat ini secara klasik ditafsirkan oleh Rasulullah sendiri dalam hadis riwayat Muslim:³²

Ketahuilah bahwa yang dimaksud kekuatan adalah memanah.

Ini menunjukkan bahwa makna *quwwah* tidak identik dengan teror atau agresi, tetapi merujuk pada kesiapan mempertahankan diri dalam konteks peperangan konvensional yang dibenarkan secara syar'i.

Tafsir radikal cenderung melakukan *semantic expansion* memperluas makna *quwwah* hingga mencakup aksi-aksi non-militer seperti bom bunuh diri, serangan sporadis, atau tindakan yang melampaui batas etika perang. Padahal, secara morfologis dan historis, ayat ini berada dalam rangkaian ayat yang menjelaskan aturan perang pada Perang Badar dan sesudahnya, bukan dalam rangka legitimasi kekerasan global.³³

Bahkan ayat selanjutnya Surat al-Anfâl/8: 61 menegaskan:

﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا...﴾

Jika mereka condong kepada perdamaian, maka condonglah kepadanya... (al-Anfâl/8: 61)

Ini adalah penanda kohesi tematik yang kuat yaitu perang selalu diletakkan dalam kerangka perdamaian, bukan permusuhan abadi.

³¹Wahbah al-Zuhaylî, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syarî'ah wa al-Manhaj...*, hal.310..

³²Wahbah al-Zuhaylî, *al-Mu'âmalât al-Mâliyyah fî al-Islâm*, Damsyiq: Dâr al-Fikr, 1981, hal.300–350.

³³Yûsûf al-Qardhâwî, *Fiqh al-Jihâd: al-'Unf wa al-Irhâb fî al-Islâm...*, hal.320.

2) Dari Segi Tata Bahasa

Ayat ini memakai bentuk *imperatif* (*i'dadû*), tetapi imperatif ini tidak bersifat absolut. Dalam tata bahasa Arab, *imperatif* dapat berfungsi sebagai perintah, anjuran, atau pemberitahuan tergantung konteks. Fakta bahwa Surat al-Anfâl/8: 60 diikuti ayat yang mendorong perdamaian menunjukkan bahwa *imperatif* tersebut bertujuan menjaga kesiapsiagaan, bukan memulai perang. Penafsiran radikal menghilangkan ayat berikutnya secara sistematis, sebuah praktik yang dalam AWK disebut *strategic textual omission*.

Koherensi moderat menempatkan ayat ini sebagai dasar etika pertahanan diri dalam kerangka negara modern. *Quwwah* hari ini bisa berarti diplomasi, ekonomi, pendidikan, teknologi informasi, dan sebagainya. Ini sejalan dengan tafsir Quraish Shihab dan *Wahbah al-Zuhaylî* yang memaknai ayat ini secara lebih luas namun tetap berbasis etika.³⁴ Analisis AWK menunjukkan bahwa kelompok radikal melakukan reframing terhadap kata *quwwah*, mengubahnya menjadi simbol supremasi kekerasan. Moderasi mengembalikannya ke makna kontekstual dan etik.³⁵

c. Analisis Tekstual Surat al-Hajj/22:39–40

Ayat ini adalah dasar pertama yang menjelaskan izin perang dalam Islam, dan ia diturunkan dalam konteks represif terhadap kaum Muslim pada masa awal dakwah. Dari sisi kosakata, kata "*udzina*" (diizinkan) menunjukkan bahwa perang bukan perintah awal tetapi izin reaktif, yaitu hak minimal bagi kaum tertindas untuk membela diri. Ini berbeda jauh dari narasi radikal yang menganggap perang sebagai kewajiban primordial.³⁶

1) Dari sisi Gramatika

Ayat ini memberikan *justification clause*: "*karena mereka dizalimi*." Ini merupakan rukun etis jihad: tidak ada perang tanpa adanya kedzaliman nyata. Radikalisme biasanya menghilangkan prasyarat ini, lalu mem-framing jihad sebagai misi pembebasan global. Namun teks menyebut bahwa perang dibenarkan "*untuk mengusir orang dari rumah-rumah mereka secara dzalim*" menunjukkan perang karena kondisi material, bukan karena perbedaan iman.³⁷

³⁴Wahbah al-Zuhaylî, *al-Mu'âmalât al-Mâliyyah fî al-Islâm...*, hal.333.

³⁵Norman Fairclough dan Ruth Wodak, *Critical Discourse Analysis (dalam Teun A. van Dijk, ed., Introduction to Discourse Studies*, London: Sage Publications, 1997, hal.258–284.

³⁶Yûsûf al-Qardhâwî, *Fiqh al-Jihâd...*, hal. 217.

³⁷Norman Fairclough dan Ruth Wodak, *Critical Discourse Analysis...*, hal.290.

Koherensi antar dua ayat /22 : 39–40 dalam Surat al-Hajj menegaskan bahwa Allah membela rumah-rumah ibadah: masjid, gereja, sinagog, dan biara. Ini adalah visi pluralisme perlindungan, bukan eksklusivisme. Kelompok moderat menggunakan ayat ini untuk menegaskan bahwa jihad adalah proyek melindungi kebebasan beragama, bukan menghancurkannya.³⁸ Dalam AWK, ayat ini menunjukkan bagaimana *power-resistance* bekerja: perang adalah mekanisme resistensi terhadap penindasan, bukan mekanisme dominasi. Tafsir radikal membalik relasi ini menggunakan teks resistensi untuk melakukan dominasi.³⁹

d. Analisis Tekstual Surat al-Baqarah /2 : 216

Ayat ini sering dikutip kelompok radikal untuk mendukung klaim “*jihad wajib total*”. Namun secara linguistik, ayat ini menyatakan bahwa perang adalah sesuatu “*yang kalian benci*”. Kata *kurh* (كُرْهًا) bermakna ketidaksukaan natural manusia terhadap kekerasan. Ini bukan retorika; ini pengakuan psikologis.⁴⁰ Syariat tidak pernah menjadikan kekerasan sebagai nilai intrinsik. Dari segi tata bahasa, struktur ayat ini memakai pola kontrasif (*wa ‘asâ an takrahû syai’an...*) yang menunjukkan bahwa Allah memberikan evaluasi etik, bukan perintah berperang di segala situasi. Tafsir moderat membaca ayat ini sebagai penegasan bahwa perang adalah pilihan terakhir (*last reason*), bukan program utama. Tafsir radikal mengangkat bagian “*diwajibkan atas kalian berperang*” sambil menghilangkan seluruh kontras etis. Dalam AWK, ini disebut *cherry-picking discursive strategy* memilih klausa yang mendukung ideologi dan menghapus yang membatasinya.⁴¹

e. Analisis Tekstual Surat Muhammad/47: 4

Ayat ini sangat keras secara literal “*pancunglah leher mereka*” tetapi konteksnya adalah perang berkecamuk di medan tempur nyata. Bukan interaksi sosial harian. Kata *laqîtum* menunjukkan pertemuan perang, bukan perjumpaan sipil. Dalam balaghah Arab, “*pancunglah leher mereka*” adalah idiom perang klasik, bukan doktrin teologis abadi. Ayat ini juga mengandung aturan humanitarian: *fa immâ mannâ ba‘du wa immâ fidâ’an* setelah perang berhenti, tawanan dapat dibebaskan atau ditebus, bukan dibunuh.⁴²

³⁸Wahbah al-Zuhaylî, *al-Mu‘âmalât al-Mâliyyah fî al-Islâm...*, hal.322.

³⁹Norman Fairclough, *Language and Power...*, hal.108.

⁴⁰Wahbah al-Zuhaylî, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-‘Aqidah wa al-Syarî‘ah wa al-Manhaj...*, hal.329.

⁴¹Norman Fairclough, *Language and Power...*, hal.121.

⁴²Norman Fairclough, *Language and Power...*, hal.121.

Tafsir ISIS menghapus separuh ayat ini dan hanya menyorot “*pancunglah leher mereka*”, menciptakan terror aesthetics. AWK melihat strategi ini sebagai *overlexicalization of violence* menempatkan kekerasan sebagai pusat identitas wacana. Moderasi menempatkan ayat ini sebagai bagian dari Hukum Humaniter Islam.⁴³

1. Karakteristik Linguistik dalam Penafsiran Radikal

Penafsiran radikal terhadap ayat-ayat jihad umumnya menunjukkan pola linguistik tertentu yang relatif konsisten. Pola ini tampak pada pilihan kosakata, struktur kalimat, penggunaan modalitas, strategi kohesi, dan pola intertekstualitasnya. Jika dianalisis dengan kerangka Analisis Wacana Kritis Norman Fairclough, tampak bahwa ciri-ciri linguistik tersebut bukan sekadar gaya bahasa, melainkan bagian dari strategi ideologis untuk membangun citra dunia yang biner, seperti: “*kami*” versus “*mereka*”, “*iman murni*” versus “*kekafiran*” “*perang suci*” versus “*kompromi yang dianggap munafik*”.⁴⁴

a. Dari Sisi Kosakata “*Penafsiran Radikal*”

Penafsiran radikal cenderung melakukan reduksi semantik terhadap istilah kunci seperti *jihād*, *qitāl*, *kufur*, *wilāyah*, dan *khilāfah*. Kata *jihād* hampir selalu disempitkan menjadi perang fisik bersenjata, padahal dalam khazanah fikih dan tasawuf klasik istilah ini memiliki spektrum makna yang luas, mulai dari jihad melawan hawa nafsu hingga perjuangan sosial non-kekerasan.⁴⁵ Reduksi ini diperkuat dengan pemilihan diksi yang bernada militan, seperti: “*perang total*”, “*memerangi musuh Allah*”, “*menghancurkan taghūt*”, “*melakukan serangan terhadap negeri kufur.*”

Kata-kata yang bernuansa defensif dan etik diksi dalam teks itu menunjukkan kecenderungan militan dengan penggunaan istilah-istilah seperti *perang total*, *memerangi musuh Allah*, *menghancurkan thagūt*, dan *melakukan serangan terhadap negeri kufur* yang memperkuat narasi agresif dan konfrontatif dalam wacana tersebut. Sebaliknya, istilah-istilah yang bernuansa etis dan defensif seperti *difā’* (pembelaan), *‘Adl* (keadilan), *Rahmah* (kasih sayang), dan *Hifdzu al-Nafs* (perlindungan jiwa) mencerminkan nilai-nilai yang lebih menekankan pada perlindungan, kesejahteraan, dan keadilan dalam konteks sosial dan hukum Islam. Konsep-konsep seperti *hurriyah wa al-adl* dan *Hifdzu al-Nafs* sendiri secara teologis berakar pada tujuan syariat untuk menjaga hak hidup dan martabat manusia

⁴³Sahiron Syamsuddin, *Bunga Rampai Publikasi*, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Press, 2021, hal.50–100.

⁴⁴Norman Fairclough, *Language and Power...*, hal.123.

⁴⁵Wahbah al-Zuhayli, *al-Mu‘āmalāt al-Māliyyah fī al-Islām...*, hal.325.

dari ancaman atau bahaya, sebagaimana dijelaskan dalam kajian konsep *maqâshid as-syarî'ah* tentang perlindungan jiwa (*hifdzu al-nafs*) dan keadilan (*'adl*).⁴⁶

Relatif dihilangkan dari medan wacana. Dengan kata lain, medan leksikal (*lexical field*) yang dipilih sengaja diarahkan untuk menonjolkan kekerasan dan mengaburkan batas-batas etika perang.⁴⁷

b. Secara Gramatikal

Ciri khas lain dari teks radikal adalah penggunaan kalimat deklaratif dan imperatif yang tegas, disertai modalitas tinggi, misalnya pernyataan yang menegaskan kewajiban, pelarangan, atau ancaman terhadap yang tidak menaati, seperti "*wajib atas setiap Muslim...*", "*tidak ada alasan untuk meninggalkan jihad...*", atau "*barang siapa tidak ikut berperang maka ia munafik*".⁴⁸ Hal demikian menghasilkan kesan kepastian doktrinal dan menutup ruang ijtihad.

Dalam kerangka AWK, ini dapat dibaca sebagai strategi *overmodalization*, yaitu penggunaan modalitas kuat (*harus, wajib, pasti*) untuk menyingkirkan kemungkinan tafsir lain. Nominalisasi juga sering muncul, misalnya dengan frasa "*kewajiban jihad*" atau "*penegakan syariat secara total*" tanpa menjelaskan siapa subjek yang berwenang dan dalam kondisi apa kewajiban itu berlaku. Nominalisasi seperti ini mengaburkan agen dan konteks, sehingga jihad tampak sebagai "doktrin abstrak yang berlaku sepanjang masa" dan tidak bergantung pada situasi historis.⁴⁹

Karakteristik linguistik lain yang menonjol adalah pola koherensi yang selektif. Ayat-ayat jihad yang sebenarnya berada dalam rangkaian teks yang menjelaskan konteks, batasan, dan larangan melampaui batas sering dipotong dari jaringan ayat sekitarnya.⁵⁰ Contoh ayat al-Qur'an sering dikutip secara terpisah dari konteksnya untuk mendukung argumen tertentu. Misalnya, *Surat at-Taubah/9:5* disampaikan tanpa menyertakan ayat 6 yang justru memerintahkan untuk memberikan perlindungan kepada musuh yang meminta suaka. Demikian pula *Surat al-Anfâl/8:60* dikutip tanpa diikuti oleh ayat 61 yang memerintahkan umat Islam untuk mengutamakan perdamaian ketika pihak lawan menunjukkan niat damai. Pemisahan ayat-ayat ini dari konteks historis dan ayat pendukungnya dapat menyebabkan

⁴⁶Yûsûf al-Qardhâwî, *Fiqh al-Jihâd...*, hal.217.

⁴⁷Norman Fairclough, *Language and Power...*, hal.125.

⁴⁸Yûsûf al-Qardhâwî, *Fiqh al-Jihâd...*, hal.126.

⁴⁹Norman Fairclough dan Ruth Wodak, *Critical Discourse Analysis...*, hal.296.

⁵⁰Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, New York: International Publishers, 1971, hal.210–240.

pemahaman yang keliru mengenai ajaran Islam tentang konflik dan perdamaian.

Pemotongan seperti ini menghasilkan koherensi semu seolah-olah Al-Qur'an hanya berisi perintah perang padahal koherensi internal mushaf justru mengarah kepada perang defensif dan perlindungan jiwa. Penafsiran radikal juga menampilkan strategi polarisasi pronominal. Penggunaan kata ganti seperti “*kami*”, “*mereka*”, “*orang-orang kafir*”, “*thâghû*”, dan “*antek-antek Barat*” dikonstruksikan sedemikian rupa sehingga membentuk garis pemisah tajam antara kelompok “*ummat*” dan “*musuh*”.⁵¹

Van Dijk menyebut strategi ini sebagai *ideological square*: membesar-besarkan kebaikan diri dan keburukan lawan, sekaligus mengecilkan keburukan diri dan kebaikan lawan. Dalam teks tafsir radikal, umat Islam digambarkan sebagai pihak yang selalu dizalimi dan karenanya memiliki legitimasi permanen untuk melakukan kekerasan, sementara pihak lain direduksi menjadi entitas monolitik “*kafir*” yang dianggap sah menjadi sasaran perang, tanpa melihat keragaman status, perjanjian damai, atau hak-hak sipil mereka.⁵²

Dari segi intertekstualitas, penafsiran radikal cenderung mengumpulkan teks-teks yang keras baik ayat maupun hadis tanpa menempatkannya dalam hirarki dan metodologi fikih yang benar. Ayat-ayat yang bersifat *muqayyad* (terikat syarat) diperlakukan seolah-olah *muthlaq* (mutlak). Hadis-hadis yang konteksnya perang tertentu dijadikan dasar umum, sementara hadis-hadis tentang larangan membunuh non-kombatan, perempuan, anak kecil, dan orang tua tidak mendapat porsi memadai. Relasi antar-teks menjadi relasi penguat (*reinforcing intertextuality*), bukan relasi dialogis dan korektif.⁵³ Dalam istilah Fairclough, terjadi intertekstualitas terbatas (*restricted intertextuality*), karena hanya teks-teks yang sejalan dengan agenda ideologis yang dikutip dan diulang.

Karena alasan-alasan itu, secara linguistik wacana tafsir radikal dapat digambarkan sebagai wacana yang monolitik, maskulin, dan militan: monolitik karena menolak keragaman makna; maskulin karena menonjolkan kekuatan fisik dan dominasi; dan militan karena menjadikan kekerasan sebagai simbol keimanan tertinggi. Analisis wacana kritis melihat bahwa struktur bahasa tersebut tidak berdiri sendiri, tetapi menopang dan sekaligus diperkuat oleh struktur sosial yang lebih luas

⁵¹M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 1996, hal.50–100.

⁵²Teun A. van Dijk, *Discourse and Power*, New York: Palgrave Macmillan, 2008, hal.100–150.

⁵³Yûsûf al-Qardhâwî, *Fiqh al-Jihâd...*, hal.221.

seperti jaringan rekrutmen, kultur organisasi, dan narasi global tentang “perang melawan Barat”.

2. Perbandingan dengan Penafsiran Kontekstual

Berbeda dari pola linguistik di atas, penafsiran kontekstual moderat terhadap ayat-ayat jihad memiliki karakter yang lebih argumentatif, dialogis, dan etis. Penafsiran kontekstual yang ditawarkan Saeed merupakan buah dari kegelisahan akademik Saeed terhadap dominannya penafsiran tekstual terhadap al-Qur’an. Penafsiran yang bersifat tekstual (harfiyah) ini telah mereduksi pesan al-Qur’an karena telah mengabaikan dimensi konteks pewahyuan maupun konteks penafsiran.⁵⁴

a. Secara leksikal

Tafsir moderat tidak menolak adanya jihad bersenjata, tetapi menempatkannya sebagai salah satu bentuk jihad di antara spektrum jihad yang lebih luas. Kosakata yang digunakan biasanya menggabungkan istilah-istilah fikih klasik (seperti *daf’u al-’udwân* (menolak agresi), *Hifdzu al-Nafs* (menjaga jiwa), *shulh* (perdamaian) dengan kosa kata etis kontemporer seperti “*hak asasi manusia*”, “*keadilan sosial*”, atau “*perdamaian dunia*”. Dengan demikian medan leksikalnya tidak satu warna, tetapi memadukan bahasa skriptural dan bahasa hak-hak modern.⁵⁵

Fikih Klasik ialah ialah ilmu yang membahas hukum syariat di bidang amaliah.⁵⁶

b. Secara Gramatikal

Penafsiran moderat cenderung menggunakan modalitas bersyarat dan ungkapan kehati-hatian. Kalimat seperti “*jihad bersenjata dibenarkan apabila terjadi agresi nyata*”, “*dalam konteks tertentu negara berhak menggunakan kekuatan*”, atau “*para ulama berbeda pendapat mengenai...*”, menunjukkan pengakuan terhadap kompleksitas realitas.

Modalitas semacam ini memperlihatkan sikap epistemologis yang terbuka: teks Al-Qur’an dipahami melalui proses ijtihad, bukan diambil begitu saja secara literal tanpa mempertimbangkan konteks. Dalam kacamata AWK, penggunaan modalitas seperti ini menandakan wacana reflektif, yang memberi ruang bagi kritik dan koreksi internal.⁵⁷

⁵⁴Abdullah Saeed, *Reading The Qur’an in The Twenty-First Century: A Contextualist Approach*, London: Routledge, 2010, hal.200.

⁵⁵Wahbah al-Zuhaylî, *al-Mu’âmalât al-Mâliyyah fî al-Islâm...*, hal.322.

⁵⁶Masduki, *Dasar-Dasar Ilmu Fiqih 1*, Banten: Lembaga Penelitian Institut Agama Islam Sultan Maulana Hasanudin, 2022, hal.221.

⁵⁷Norman Fairclough dan Ruth Wodak, *Critical Discourse Analysis...*, hal.296.

c. Dari Segi Kohesi Dan Koherensi (*Tafsir Moderat*)

Tafsir moderat sangat memperhatikan konteks historis (*asbâbun an-nuzûl*) dan hubungan antar ayat dalam satu tema (*munâsabah*). Ayat-ayat perang di Surat at-Taubah dan al-Anfâl, misalnya, dikaitkan dengan perjanjian *Hudaibiyah*, pengkhianatan beberapa kabilah, dan dinamika politik saat itu. Ayat yang tampak keras dibaca berdampingan dengan ayat-ayat lain yang menekankan perdamaian, pengampunan, dan keadilan.

Koherensi yang dibangun bukan koherensi doktrinal “*perang total*”, tetapi koherensi etis bahwa perang adalah jalan terakhir setelah semua opsi damai ditempuh. Di sini terlihat bahwa struktur wacana moderat berusaha menjaga keseimbangan antara teks dan realitas, antara idealisme wahyu dan kompleksitas kehidupan sosial.⁵⁸

d. Tata Intertuaklitas

Tafsir moderat menggunakan hadis, qaul sahabat, *ijmâ‘*, dan *qiyâs* secara sistematis. Ayat jihad tidak pernah dijadikan dasar tunggal, tetapi dibaca bersama ayat-ayat tentang kesucian jiwa manusia, larangan melampaui batas, penghormatan terhadap perjanjian, dan perintah berbuat baik kepada non-Muslim yang tidak memerangi. Dalam istilah Fairclough, intertekstualitas dalam tafsir moderat bersifat dialogis, karena berbagai teks yang berbeda bahkan tampak bertentangan dibiarkan “*berbicara*” dan kemudian disintesis dalam kerangka *maqâshid as-syari‘ah*. Hasilnya adalah narasi jihad yang terikat pada tujuan-tujuan luhur: menjaga agama, jiwa, akal, harta, dan kehormatan bukan narasi permusuhan tanpa batas.⁵⁹

e. Secara retorik,

Penafsiran moderat juga menolak strategi polarisasi ekstrem. Kata ganti “*kami*” dan “*mereka*” digunakan secara lebih hati-hati. Musuh perang dibedakan dari non-Muslim secara umum; orang kafir yang memerangi dibedakan dari tetangga non-Muslim yang hidup damai. Bahkan istilah “*kafir*” sendiri sering digantikan dengan istilah yang lebih deskriptif (misalnya “*non-Muslim*”, “*warga negara lain*”, atau “*pihak yang memerangi*”) ketika konteksnya adalah hubungan sosial kekinian. Hal ini tidak dimaksudkan untuk mengaburkan doktrin, tetapi untuk menghindari generalisasi yang berbahaya dalam ruang publik modern yang plural.⁶⁰

f. Dari Sisi Gaya Argumentasi

⁵⁸Teun A. van Dijk, *Discourse and Power...*, hal.98.

⁵⁹Muhammad Sa‘id Ramadhân al-Bûthî, *Al-Jihâd fî al-Islâm...*, hal.79.

⁶⁰Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, Cambridge: Polity Press, 1991, hal.100–150.

Tafsir moderat cenderung menyertakan penjelasan rasional dan kemaslahatan. Misalnya, kewajiban taat kepada otoritas negara dalam masalah perang dikaitkan dengan konsep *ulī al-amr*, struktur negara-bangsa modern, dan bahaya kekacauan jika setiap individu mengangkat senjata atas nama jihad. Narasi ini sangat berbeda dengan tafsir radikal yang mempromosikan ketaatan kepada “*amir kelompok*” atau pemimpin *bay’ah*, meski berseberangan dengan otoritas negara sah. Di sini tampak bahwa perbedaan linguistik tidak dapat dipisahkan dari perbedaan posisi politik dan sosial.⁶¹

g. Dari Tiga Dimensi Fairclough

Disimpulkan bahwa wacana tafsir radikal menggunakan bahasa untuk membangun dunia sosial yang bersifat eksklusif, konflikual, dan homogen; sementara wacana tafsir moderat menggunakan bahasa untuk membangun dunia sosial yang inklusif, dialogis, dan etis. Keduanya sama-sama mengklaim bersandar pada Al-Qur’an, tetapi analisis linguistik menunjukkan bahwa pilihan kata, struktur kalimat, pola kohesi, dan cara menghubungkan teks dengan konteks sangat berbeda. Di sinilah letak urgensi Analisis Wacana Kritis, ia menolong peneliti membuktikan bahwa perbedaan antara radikal dan moderat bukan hanya persoalan “*niat*” atau “*akidah*”, melainkan berakar dalam cara menggunakan bahasa ketika menafsirkan ayat-ayat jihad.⁶²

Untuk melihat dan mengetahui lebih jelas mengenai penafsiran radikal dan penafsiran moderat, dapat dilihat perbandingannya melalui tabel-tabel berikut ini:

1) Tabel Komparatif Penafsiran Radikal dan Penafsiran Moderat Atas Ayat-Ayat Jihad

Tabel 5.1 Analisis Tekstual (*Deksriptif*)

No.	Aspek Linguistik	Penafsiran Radikal (HTI, Salafi-Jihadi, ISIS)	Penafsiran Moderat (MUI, Al-Azhar, al-Zuhayli, Quraish Shihab)
1.	Kosakata / Vocabulary	1) Menggunakan diksi keras: <i>perang total, hancurkan, kafir harbi, musuh Allah, khilafah global.</i> 2) <i>Jihad</i> direduksi menjadi perang fisik	4) Menggunakan diksi bertingkat: <i>agresi, pertahanan diri, pelanggaran perjanjian, etika perang.</i> 5) <i>Jihad</i> dipahami sebagai spektrum luas

⁶¹Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, London: Tavistock Publications, 1972, hal.150–200.

⁶²Norman Fairclough dan Ruth Wodak, *Critical Discourse Analysis...*, hal.319.

No.	Aspek Linguistik	Penafsiran Radikal (HTI, Salafi-Jihadi, ISIS)	Penafsiran Moderat (MUI, Al-Azhar, al-Zuhayli, Quraish Shihab)
		3) Non-Muslim diperlakukan sebagai kategori tunggal “kafir”.	(moral, sosial, politik, defensif). 5) Non-Muslim dibedakan berdasarkan sikap: damai atau agresif.
2.	Tata Bahasa / Grammar & Modality	7) Modalitas tinggi: <i>wajib, harus, tanpa pengecualian.</i> 8) Imperatif keras: <i>perangilah, tundukkan.</i> 9) Nominalisasi: “kewajiban jihad” tanpa subjek, mengaburkan agen dan konteks.	10) Modalitas bersyarat: <i>jika terjadi agresi, dalam konteks tertentu.</i> 11) Imperatif lunak, berbasis hukum negara. - Menjelaskan agen secara eksplisit: negara, ulil amri, otoritas sah.
3.	Kohesi-Koherensi	12) Menghilangkan ayat damai: 9:6, 8:61 13) Koherensi selektif → hanya memilih ayat keras. 14) Repetisi istilah perang untuk menimbulkan urgensi.	15) Menautkan semua ayat terkait (perang-damai) 16) Koherensi holistik: teks + asbab al-nuzul + maqasid 17) Menghubungkan ayat perang dengan aturan moral & etika.
4.	Gaya Retoris	Polarisasi pronominal: <i>kami vs mereka, muslim vs kafir.</i> Retorika heroik-militeristik.	Retorika dialogis: <i>umat, warga, masyarakat</i> Penekanan pada kemaslahatan, damai, dan keseimbangan.

Tabel 5. 2 Analisis Intertekstual (Praktik Wacana)

No.	Aspek Intertekstual	Radikal	Moderat
1.	Sumber Rujukan	Memilih hadis dan ayat bersifat keras. Minim rujukan fikih klasik sistematis.	Rujukan lengkap: Quran + Hadis + fiqh + maqāsid + ushul fikih. Berbasis otoritas

No.	Aspek Intertekstual	Radikal	Moderat
		Mengutip pendapat ulama secara parsial.	keilmuan (Al-Azhar, MUI).
2.	Relasi Antar Teks	<i>Reinforcing intertextuality</i> : hanya teks yang menguatkan ideologi dikutip. - Tidak ada hierarki: ayat makkiyyah vs madaniyyah dicampur.	Intertekstualitas dialogis: teks saling menjelaskan. Penekanan pada kondisi turunnya ayat (historis-kontekstual).
3.	Penanganan Nasikh-Mansukh	Mengklaim “ayat pedang” (9:5) menghapus ratusan ayat damai. Klaim pembatalan tanpa basis ilmu ushul.	Menolak klaim abrogasi massal. 9:5 hanya bersifat <i>situasional</i> , bukan universal.

Tabel 5.3 Praktik Wacana (Produksi–Distribusi–Konsumsi)

No.	Dimensi Wacana	Radikal	Moderat
1.	Produksi Teks	3) Ditulis oleh kelompok ideologis (HTI, ISIS) 4) Tujuan: mobilisasi, rekrutmen, politik identitas.	5)Ditulis oleh ulama resmi dan lembaga otoritatif. 6)Tujuan: menjaga ketertiban, memberikan kepastian hukum.
2.	Distribusi Teks	Media digital tertutup: Telegram, forum anonim, PDF ilegal. - Viral berbasis emosi dan simplifikasi.	Media resmi: fatwa, kitab tafsir, kuliah umum, TV, masjid. Distribusi bersifat akademis dan pemerintah.
3.	Konsumsi Teks	Diterima oleh kelompok muda frustratif, pencari makna, korban propaganda. -	Diterima oleh masyarakat luas, akademisi, ulama, lembaga negara.

No.	Dimensi Wacana	Radikal	Moderat
		Interpretasi literal–emosional, tanpa metodologi.	Interpretasi metodologis berbasis ilmu tafsir & fiqh.

Tabel 5.4 Analisis Praktik Sosiokultural

No.	Aspek Sosial Politik	Radikal	Moderat
1.	Struktur Politik	Memanfaatkan konflik global, narasi ketidakadilan, dan sentimen anti-Barat.	Membangun stabilitas negara & tatanan hukum internasional.
2.	Konteks Sosial	Rekrutmen identitas; mempromosikan eksklusivitas.	Penguatan harmoni sosial; promosi toleransi dan dialog.
3.	Representasi Musuh	Musuh = seluruh “kafir”, tanpa membedakan individu atau negara.	Musuh = agresor, bukan identitas agama; fokus pada keadilan.
4.	Implikasi Etik	Pembenaran kekerasan tak terbatas.	Pembenaran perang defensif dengan aturan moral ketat.

Tabel 5.5 Sintesis Akhir

No.	Elemen Utama	Wacana Radikal	Wacana Moderat
1.	Paradigma Utama	Literal–militan	Kontekstual–etik
2.	Model Dunia	Konflik permanen	Keadilan & perdamaian
3.	Sumber Kebenaran	Ayat keras dengan pemahaman absolut	Ayat holistik dengan pemahaman berjenjang
4.	Penggunaan Bahasa	Memperkuat identitas kelompok; memobilisasi aksi	Menjelaskan syariat; mengatur kehidupan publik
	Orientasi Ideologis	Dominasi, hegemoni	Kemaslahatan, perlindungan jiwa
	Perspektif AWK	Wacana hegemonik eksklusif	Wacana regulatif inklusif

B. Analisis pada Tingkat Praktik Wacana

Dalam model Norman Fairclough, praktik wacana (*discursive practice*) adalah jembatan antara teks dan struktur sosial-budaya. Pada tingkat ini peneliti tidak hanya menilai apa yang dikatakan teks, tetapi bagaimana teks diproduksi, oleh siapa, melalui apa ia beredar, dan siapa yang mengonsumsinya serta bagaimana ia ditafsirkan. Di sinilah hubungan ideologi–kekuasaan tampak paling kentara. Wacana radikal dan moderat berkompetisi dalam ruang produksi makna: satu berusaha memonopoli tafsir jihad sebagai perang ofensif global, sementara yang lain menegaskan jihad sebagai perjuangan etis-defensif sesuai *maqâshid as-syari'ah*.⁶³

Analisis Contoh Praktik Wacana Kritis Tafsir Ayat Quran oleh Ibnu Katsir:

Tabel 5.6
Praktik Sederhana Analisis Wacana Kritis

Dimensi Teks	Maka bunuhlah orang-orang musyrik itu di mana saja kalian jumpai mereka.
Praktik Kewacanaan	Produksi teks oleh Mussafir Ibnn Katsir Dapat dilihat pada sarana-sarana media yang sudah berteknologi tinggi baik di mebsite, dan link-link pencarian internet lainnya dapat dengan mudah didapatkan.
Praktik Sosial	Menafsirkan ayat quran dengan ayat quran lainnya dan hadist-hadist lainnya untuk mencocokkan hubungan firman yang satu dengan yang lainnya Untuk memberikan pemahaman yang lebih mudah

Pada diimensi praktik sosial. Untuk level situasional, keberadaan website tafsiran ayat al-Qur'an dapat dengan mudah ditemukan karna siapapun dapat bebas bersosialisasi dengan berbagai media. Keberadaan website tafsiran ibnu katsir atau atas siapa saja yang menamakan ibnu katsir dapat memicu terjadinya kesalahan dalam pemahaman penafsiran yang sudah terlepas luas dan dibaca tersebut, orang dapat dengan mudah menyerapnya tanpa banyak pertimbangkan karna beranggapan bahwa siapa saja orang yang berhasil masuk dunia pertelvisian dan nananya cukup dikenal maka orang tersebut akan dapat dengan lebih mudah untuk diberikan pengaruh walau hanya sekedar bacaan online, karna terkhususnya di Indonesia bacaan-bacaan online dapat dengan mudah dicari dan ditemukan, banyaknya iklan-iklan yang berkedok pada media sosial juga tak terlewatkan

⁶³ Yûsûf al-Qardhâwî, *Fiqh al-Jihâd...*, hal.155..

untuk dimanfaatkan, dengan cara seperti ini maka sosialisai dari tafsir-tafsir ayat tersebut dapat dengan lebih cepat diperluas. Hal ini nantinya akan menjadi alat yang menjadi senjata untuk tindak kejahatan.⁶⁴

1. Proses Produksi Wacana Radikal

Produksi wacana radikal bukan sekadar proses penulisan teks, tetapi sebuah proses ideologisasi yang dirancang untuk membentuk cara umat Islam memahami jihad, kekuasaan, dan relasi dengan “*yang lain*”. Dalam kerangka Fairclough, produksi wacana melibatkan tiga unsur: *produser*, *institusi*, dan *tujuan produksi*. Pada kelompok radikal baik Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Jamaah Ansharut Tauhid (JAT), Jamaah Islamiyah (JI), maupun jaringan Salafi-Jihadi global seperti al-Qaeda dan ISIS produksi wacana selalu dilakukan oleh aktor yang memiliki agenda politik dan ideologis yang sangat jelas.⁶⁵

Produsen wacana radikal biasanya mencakup beberapa pihak, seperti para ideolog utama yang gagasannya menjadi rujukan banyak kelompok radikal; aktivis penafsir yang menerjemahkan dan menyebarkan ideologi tersebut dalam konteks lokal; serta unit propaganda resmi dari organisasi seperti ISIS yang secara sistematis membuat dan menyebarkan materi media untuk memperkuat dan menyebarluaskan narasi ekstrem.⁶⁶

Mereka tidak bekerja sebagai mufassir akademik, tetapi sebagai engineer ideologi yang menyusun narasi jihad untuk memobilisasi umat. Dalam seting HTI, misalnya, tafsir ayat jihad disisipkan dalam manhaj haraki untuk memperkuat legitimasi ide pencabutan demokrasi, penegakan khilafah transnasional, dan menolak batas-batas negara modern. HTI juga memproduksi buku-buku ideologis seperti *Nidzâm al-Islâm*, *al-Takattul al-Hizbi*, dan tafsir tematik dalam majalah *al-Wa'ie* yang secara rutin mengonstruksi jihad sebagai kewajiban politik untuk menegakkan satu sistem global.

Pada kelompok Salafi-Jihadi, produksi wacana jihad bersifat lebih militeristik. Tafsir ayat-ayat seperti Surat at-Taubah/9:5, 9:29, al-Anfâl/8:60, dan al-Hajj/22:39 dibaca sebagai proyek permanen yang menjustifikasi perang ofensif global yaitu suatu “*perang kosmik*” antara iman dan kufur. Buku-buku seperti *Idârat at-Tawahhush* (Manajemen Kekacauan) karya Abu Bakr Naji dan *Da'wât al-Muqâwamah al-Islâmiyyah al-‘Âlamiyyah* karya

⁶⁴ Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis...*, hal.163.

⁶⁵ Yudian Wahyudi, *Jihad Ilmiah Dua: Dari Harvard, Yale, dan Princeton*, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017, hal.227–300.

⁶⁶ Zuly Qodir, *Radikalisme Agama di Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014, hal.118–126.

Abu Mush'ab al-Suri menjadi pedoman ideologi sekaligus operasi lapangan.⁶⁷

Dalam kerangka Norman Fairclough, wacana radikal cenderung diproduksi secara monologis di mana makna ditentukan sepihak oleh produser tanpa memberi ruang bagi perbedaan pendapat, ijtihad, atau penalaran kontekstual. Wacana radikal sering mengalami reduksi historis, yaitu penghilangan konteks *asbâbun an-nuzûl* sehingga ayat-ayat perang tampak bersifat umum dan selalu relevan untuk diterapkan. Selain itu, tujuan utama wacana semacam ini bukan sekadar memahami teks, tetapi lebih pada mobilisasi massa, di mana jihad diposisikan sebagai bingkai utama untuk radikalisasi sehingga penafsiran wacana bersifat performatif dan menghasilkan realitas sosial berupa konflik atau perlawanan. Dengan demikian, pada tingkat praktik wacana, produksi wacana radikal tidak hanya berfungsi sebagai penafsiran teks, tetapi lebih menyerupai produksi ideologis yang berperan sebagai “*pabrik*” ideologi.⁶⁸

2. Distribusi dan Konsumsi melalui Media Digital

Distribusi wacana radikal dalam era digital tidak lagi dapat dipahami sebagai proses penyebaran informasi yang bersifat linier, tetapi sebagai proses sirkulasi makna yang bekerja melalui jejaring algoritmik, platform media sosial, dan ekosistem digital global. Dalam kerangka teori Fairclough, distribusi wacana merupakan fase di mana teks berpindah dari tangan produser ke ruang sosial yang lebih luas melalui kanal-kanal yang memiliki karakter institusional dan teknologi berbeda. Pada kelompok radikal, distribusi ini berlangsung melalui strategi komunikasi yang sangat terencana, bertahap, dan memanfaatkan affective engagement yakni teknik memancing emosi sebagai cara menanamkan ideologi.⁶⁹

Media sosial seperti YouTube, TikTok, Instagram, X (Twitter), serta aplikasi perpesanan terenkripsi seperti Telegram berfungsi bukan sekadar alat penyebaran, tetapi mesin amplifikasi ideologi. Konten yang berisi tafsir jihad radikal diproduksi dalam format yang disesuaikan dengan algoritma platform: video singkat, kutipan ayat yang dipisahkan dari konteks, animasi berbasis narasi heroik, serta musik latar yang menimbulkan efek emosional. Dalam studi Castells tentang *network society*, algoritma digital memberi keuntungan besar kepada wacana yang bersifat sederhana, emosional, dan antagonistik. Itulah sebabnya wacana radikal jauh lebih mudah viral

⁶⁷Abû Bakr Nâjî, *Idârat al-Tawahhush: Akhṭar Marḥalah Sata'baru-hâ al-Ummah*, t.t.: Markaz al-Dirâsât al-Jihâdiyyah, 2004, h.70–150.

⁶⁸Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis...*, hal.173.

⁶⁹Manuel Castells, *The Power of Identity: The Information Age: Economy, Society, and Culture*, vol. 2, Oxford: Blackwell Publishers, 1997, hal.200–250.

dibandingkan wacana moderat yang membutuhkan penjelasan panjang dan argumentasi metodologis.⁷⁰

Di tingkat konsumsi, audiens tidak hanya menerima informasi, tetapi membangun kembali makna wacana sesuai kondisi psikologis, pengalaman sosial, dan kerangka kognitif mereka. Van Dijk menyebut ini sebagai mental model processing, yaitu proses seseorang menyerap informasi berdasarkan skema keyakinannya. Remaja atau pemuda yang sedang mengalami krisis identitas, ketidakpuasan sosial, atau ketidakadilan ekonomi sangat rentan mengonsumsi narasi radikal karena narasi tersebut menawarkan kejelasan moral instan, identitas kelompok, dan peran heroik. Dengan demikian, konsumsi wacana radikal tidak dapat dipisahkan dari dinamika emosi, ekonomi, dan sosial-politik.⁷¹

Lebih jauh, media digital menciptakan ekosistem eskalatif di mana pengguna diarahkan oleh algoritma menuju konten yang semakin ekstrem. Fenomena ini dikenal sebagai algorithmic radicalization. Seseorang yang awalnya mencari topik “*jihad dalam Islam*” akan direkomendasikan video serupa yang lebih ekstrem, kemudian dibawa menuju ceramah-ceramah yang mengajarkan takfir, kewajiban perang ofensif, anti-demokrasi, dan terakhir wacana yang mengarah pada kekerasan fisik. Efek ini menyebabkan konsumsi wacana radikal berlangsung secara bertahap namun intensif, sehingga pengguna tidak merasakan bahwa dirinya mengalami perubahan ideologis signifikan. Mereka merasa sedang “mencari kebenaran agama”, padahal yang terjadi adalah mereka diarahkan ke dalam lingkaran radikalisme melalui struktur rekomendasi digital.

Selain itu, konsumsi wacana radikal juga memiliki sifat komunitatif. Individu tidak hanya menonton secara pasif, tetapi bergabung dalam grup daring, komunitas dakwah eksklusif, atau lingkaran diskusi tertutup yang bekerja seperti virtual madrasa. Grup Telegram atau WhatsApp digunakan sebagai sarana memperkuat keyakinan, menafsirkan ayat dan hadis dengan perspektif radikal, serta menjawab keraguan anggota baru. Di sini terjadi apa yang disebut Fairclough sebagai *recontextualization of discourse*, yakni proses menempatkan teks suci dalam kerangka ideologi tertentu melalui percakapan kelompok. Dalam ruang digital ini, ayat jihad dibaca bukan sebagai petunjuk moral yang memerlukan hermeneutika, tetapi sebagai perintah operasional. Hermeneutika oleh Abu Zaid adalah sebuah metodologi yang mengungkap makna asli (meaning/ma’na) al-Qur’an dan kemudian akan melahirkan sebuah pesan utama (significance/magzha).⁷²

⁷⁰Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis...*, hal.173.

⁷¹Yudian Wahyudi, *Jihad Ilmiah Dua...*, hal.229.

⁷²Ali Imron, *et.al, Hermeneutika Al-Qur’an Dan Hadis*, Yogyakarta: Elsaq Press, 2010, hal.110.

Di sisi lain, konsumsi wacana moderat di ruang digital menghadapi tantangan besar. Narasi moderat yang cenderung panjang, metodologis, dan memerlukan pembacaan kritis sering kali kalah dalam persaingan algoritmik. Platform digital lebih menyukai konten yang ringkas, dramatis, dan memiliki efek emosional kuat. Karena itu, jika tidak melakukan inovasi komunikasi, wacana moderat berisiko kehilangan audiens muda yang terbiasa dengan pola konsumsi cepat dan visual. Inilah salah satu alasan mengapa kelompok radikal dapat menggunakan ruang digital untuk memonopoli diskursus jihad secara naratif.

Analisis praktik wacana pada tahap ini menunjukkan bahwa distribusi dan konsumsi tidak bersifat netral, melainkan merupakan arena perebutan makna. Distribusi wacana radikal berlangsung melalui jalur viral dan bawah tanah (*underground*), sementara distribusi wacana moderat lebih bersifat formal dan institusional. Konsumsi wacana radikal menghasilkan efek kognitif yang cepat karena mengaktifkan emosi dan identitas, sementara konsumsi wacana moderat membutuhkan literasi tinggi dan latar pendidikan agama yang memadai. Dengan demikian, perbedaan pola distribusi dan konsumsi digital berkontribusi besar terhadap menguatnya ideologi radikal di ruang maya.⁷³

Kesimpulannya, media digital tidak hanya menjadi medium penyebaran, tetapi juga struktur sosial baru yang menghasilkan radikalisasi melalui kecepatan informasi, algoritma yang bias, komunitas virtual tertutup, dan normalisasi wacana kekerasan. Analisis ini menunjukkan bahwa radikalisme tidak dapat dipahami semata dari teks, tetapi melalui interaksi kompleks antara teknologi, psikologi pengguna, dan dinamika produksi makna dalam masyarakat.

C. Analisis pada Tingkat Praktik Sosiokultural

Dalam model Analisis Wacana Kritis Norman Fairclough, praktik sosiokultural merupakan dimensi ketiga yang melihat bagaimana teks dan wacana berakar, beroperasi, dan memperoleh makna dalam konteks sosial, politik, ekonomi, dan budaya yang lebih luas. Jika tahap pertama (analisis teks) mengungkap struktur linguistik dan tahap kedua (praktik wacana) mengungkap pola produksi-distribusi, maka tahap ketiga menjelaskan mengapa wacana itu muncul, kekuatan apa yang menopangnya, dan tujuan sosial apa yang ingin dicapai.⁷⁴

Pada penelitian mengenai penafsiran ayat jihad, analisis sosiokultural memungkinkan kita untuk melihat bahwa penafsiran radikal tidak lahir dalam ruang hampa, tetapi merupakan respons terhadap dinamika global (perang,

⁷³Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis...*, hal.173.

⁷⁴Norman Fairclough dan Ruth Wodak, *Critical Discourse Analysis...*, hal.320.

geopolitik Timur Tengah), dinamika nasional (politik identitas, perubahan sosial), serta dinamika lokal dalam komunitas Muslim Indonesia. Dengan demikian, praktik sosiokultural adalah konteks makro yang menjadi fondasi muncul dan tersebarnya wacana radikal maupun moderat.⁷⁵

1. Refleksi Ideologi dan Relasi Kuasa

Ideologi dan kekuasaan saling terkait dalam berbagai cara. Kekuasaan sering kali didukung oleh ideologi, yang memberikan legitimasi dan justifikasi bagi tindakan pemegang kekuasaan. Ideologi sering dipengaruhi oleh kekuasaan, karena para penguasa menggunakan ideologi untuk mempertahankan kondisi yang ada (*status quo*) atau untuk menggalang dukungan. Sebagai alat kekuasaan, ideologi digunakan untuk memberi legitimasi bagi kekuasaan yang sedang berjalan, misalnya dengan memanfaatkan ideologi tertentu untuk membenarkan sistem atau kebijakan. Selain itu, ideologi juga berperan dalam kontrol sosial dengan menciptakan norma dan nilai yang menjaga stabilitas masyarakat serta membentuk cara berpikir dan tingkah laku yang diterima secara luas. Di tingkat yang lebih luas, pemegang kekuasaan sering memanfaatkan ideologi untuk mendominasi narasi budaya melalui media massa, pendidikan, dan lembaga sosial lainnya, sehingga nilai dan pandangan tertentu menjadi norma dominan dalam kehidupan sosial. Pemegang kekuasaan sering kali menggunakan ideologi untuk mendominasi narasi budaya, seperti melalui media atau pendidikan.

Dalam perkembangannya cenderung kekuasaan lebih berpengaruh besar dalam membentuk Ideologi, hal ini sejalan dengan yang disampaikan Gramsci mengenai konsep hegemoni yang menggambarkan bagaimana kekuasaan membentuk ideologi dominan melalui persetujuan masyarakat, bukan hanya melalui paksaan. Begitu pula dengan produksi wacana oleh Michel Foucault yang menunjukkan bagaimana kekuasaan membentuk wacana dan pengetahuan, yang pada akhirnya memengaruhi cara masyarakat memahami dunia.⁷⁶

Pada level sosiokultural, wacana penafsiran ayat jihad tidak dapat dipisahkan dari relasi kuasa yang menentukan siapa yang memiliki legitimasi untuk menafsirkan agama, siapa yang berhak mendefinisikan jihad, dan bagaimana makna tersebut didistribusikan kepada masyarakat. Dalam konteks ini, Fairclough (1995)⁷⁷ menekankan bahwa wacana adalah “*a form of social practice embedded in power relations*” ia selalu berhubungan

⁷⁵Yudian Wahyudi, *Jihad Ilmiah Dua...*, hal.322.

⁷⁶Biro Informasi Jurnal Ilmiah dan Informasi Digital, “Ideologi dan Kekuasaan: Memahami Dinamika Sosial dan Politik,” Universitas Medan Area, diakses 30 Desember 2024, <https://bpjiid.uma.ac.id>.

⁷⁷Norman Fairclough, *Critical Discourse Analysis...*, hal.173.

dengan perebutan otoritas. Kelompok radikal memosisikan diri sebagai representasi “*Islam murni*”, “*tauhid yang lurus*”, atau “*manhaj salaf*”, sehingga mereka mengklaim otoritas keagamaan yang melampaui ulama arus utama. Klaim ini tidak hanya bersifat teologis, tetapi juga secara politis, ada upaya untuk ingin menggeser otoritas negara, ulama tradisional, dan ormas besar seperti NU dan Muhammadiyah. Dengan demikian, wacana jihad digunakan sebagai mekanisme delegitimasi atas struktur kekuasaan yang sah.

Dalam teori wacana Pierre Bourdieu⁷⁸, Tindakan ini dikenal sebagai perebutan otoritas simbolik (*symbolic power*), di mana kelompok radikal berusaha membalikkan struktur makna. Dalam kerangka ini, pemerintah dipersepsikan sebagai *thâghûl*, ulama moderat dianggap sebagai ulama *sû’*, negara dilihat sebagai anti-Islam, dan hukum positif dipandang sebagai sistem *kufir*.

Dengan strategi tersebut, mereka menciptakan kondisi di mana hanya mereka yang dianggap memiliki tafsir “*yang benar*”. Ini menyebabkan otoritas keagamaan mainstream terpinggirkan. Ideologi radikal kerap memanfaatkan narasi keluhan sosial yang menonjolkan penderitaan masyarakat akibat kemiskinan, ketimpangan politik, dan korupsi untuk menarik simpati dan dukungan publik dalam memperkuat basis ideologinya dengan strategi ini membuat isu-isu struktural tersebut seolah menjadi bukti bahwa sistem yang ada gagal dan membutuhkan perubahan drastis sesuai dengan gagasan kelompok radikal.

Ketidakadilan global. Narasi ini menciptakan moral shock yang membuat individu merasa bahwa jihad ofensif adalah solusi total (*totalizing solution*). Dalam hal ini, penafsiran radikal berfungsi sebagai alat mobilisasi sosial suatu bentuk kekuasaan ideologis yang memengaruhi tindakan kolektif. Sementara itu, ulama moderat justru menegaskan bahwa otoritas penafsiran harus berada pada mereka yang memiliki kompetensi ilmiah, sanad keilmuan, keterhubungan dengan tradisi ulama, serta komitmen pada *maqâshid as-syarî’ah*. Mereka tidak menolak dimensi perjuangan dalam jihad, tetapi mengembalikannya pada etika perang, keadilan, perlindungan jiwa, dan konteks historis. Dalam kerangka Fairclough, wacana moderat berfungsi sebagai hegemoni alternatif (*counter-hegemonic discourse*) yang melawan dominasi narasi radikal.⁷⁹

Karena itu, Analisis ideologi dan relasi kuasa menunjukkan bahwa perbedaan tafsir ayat jihad bukan sekadar perbedaan metodologi ilmiah, melainkan juga merupakan perebutan ruang otoritas antara tiga aktor utama. Negara memainkan peran melalui regulasi, pendidikan, dan fatwa

⁷⁸Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, Cambridge: Polity Press, 1991, hal.100–150.

⁷⁹Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power...*, hal.128.

MUI; kelompok radikal mempengaruhi melalui propaganda, komunitas internal, dan media digital; sementara ulama moderat berkontribusi melalui tafsir, fatwa, kurikulum, dan dakwah. Interaksi kekuatan sosial ketiga aktor ini saling memengaruhi dalam produksi dan konsumsi wacana jihad.⁸⁰

2. Kaitan dengan Konteks Politik Identitas Indonesia

Konteks politik identitas di Indonesia sejak Reformasi 1998 menjadi salah satu faktor terpenting dalam menguatnya wacana penafsiran jihad bernuansa radikal. Menurut Orde Baru pada awal pemerintahannya sampai tahun 1980-an, Islam dianggap sebagai kekuatan yang bisa sewaktu waktu menjadi ancaman bagi mereka. Setidaknya ada tiga perspektif Orde Baru tentang potensi Islam tersebut yaitu Islam menjadi satu-satunya ideologi besar yang masih tersisa di Indonesia setelah komunisme benar-benar dibubarkan dan tidak lagi menjadi kekuatan politik. Dalam konteks Orde Baru, pemerintah sangat waspada terhadap kelompok-kelompok Islam karena dianggap masih memiliki potensi untuk menuntut kembali berdirinya negara Islam atau sekurang-kurangnya mengusahakan penerapan hukum syariah secara lebih luas di Indonesia ini merupakan sebuah kekhawatiran yang mendorong pemerintah memantau dan mengatur kegiatan politik berbasis Islam secara ketat. Pemerintah Orde Baru juga menegaskan fokusnya pada pembangunan ekonomi domestik dan penciptaan stabilitas politik sebagai prioritas utama, sehingga perdebatan ideologis dianggap bukan lagi urusan utama dalam agenda nasional pembangunan.⁸¹

Politik identitas yakni penggunaan keagamaan sebagai basis mobilisasi politik membuka ruang bagi narasi-narasi keagamaan yang eksklusif, antagonistik, dan kadang-kadang memusuhi “*yang lain*”. Peristiwa-peristiwa politik seperti Pilkada DKI 2017, polemik RUU tertentu, serta meningkatnya polarisasi antara kelompok konservatif dan moderat memperlihatkan bagaimana agama digunakan sebagai alat politik. Dalam konteks ini, ayat jihad sering dipolitisasi untuk membangun identitas kelompok yang “*paling islami*”, “*paling memperjuangkan syariah*”, atau “*paling anti terhadap musuh Islam*”. Politik identitas adalah taktik yang mengedepankan diferensiasi dan menjadikan hubungan primordial sebagai kategori utamanya, politik identitas mengacu pada penggunaan politik etnis, suku budaya, agama atau karakteristik lain suatu kelompok untuk tujuan tertentu seperti menunjukkan identitas kelompok.⁸²

⁸⁰Yudian Wahyudi, *Jihad Ilmiah Dua...*, hal.229.

⁸¹Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power...*, hal.128.

⁸²A Fernandes, “Politik Identitas Dalam Pemilu 2019: Proyeksi Dan Efektivitas,” *Centre For Strategic and Internasional Studies*, No. 1 Tahun 2019, hal.1–10.

Dalam perjalanan sejarah, Indonesia lahir dan tumbuh sebagai negara dengan perbedaan identitas masyarakat, ras, suku, agama, dan budayanya. Perdebatan itu dijumpai oleh jargon Bhineka Tunggal Ika yang artinya berbeda-beda tapi tetap satu jua. Perbedaan ini, sepanjang sejarah negara ini, seringkali memunculkan fenomena politik identitas. Artinya, jika berbicara tentang politik identitas, seperti berbicara tentang realitas abadi politik Indonesia.⁸³

Seperti yang diketahui bahwa beragam isu-isu politik identitas yang terjadi hanya karena berasal dari keinginan dari tiap masyarakat berdasarkan pemikirannya sendiri. Hal itu terjadi di Indonesia, di mana ada dua kubu masyarakat yang melakukan perselisihan terhadap pemikiran yang mereka miliki, yaitu antara masyarakat yang mengusung identitas nasionalisme dengan yang mengusung identitas agama. Padahal, landasan keagamaan merupakan sebagai bukti dalam sejarah kemerdekaan Indonesia dan telah memberikan kontribusi yang sangat besar dalam terbentuknya landasan negara Indonesia yaitu Pancasila yang terdapat pada sila ketuhanan. Kemudian, pemikiran nasionalisme ini dapat diartikan sebagai semangat jiwa kebangsaan dan cinta tanah air.⁸⁴

Di Indonesia, nasionalisme dapat dikategorikan sebagai jiwa persatuan dan kesatuan antar suku, agama, ras, etnis, golongan, dan sebagainya. Hal itu dibuktikan ketika pada masa perjuangan kemerdekaan Indonesia, di mana mereka bersatu teguh dan bekerja sama untuk melawan para penjajah yang ingin menguasai wilayah Indonesia tersebut. Namun, saat ini perlu diketahui bahwa nasionalisme lebih digambarkan oleh kumpulan dari kaum minoritas yang merasa tertindas dan terintimidasi. Akan tetapi, perseteruan ini terjadi disebabkan hanyalah kepentingan dari elit politik yang lebih mementingkan urusan politiknya demi merebut maupun mempertahankan sebuah kekuasaan di negara tersebut. Hal itu mereka lakukan dengan cara menggunakan identitas keagamaan yang dijadikan sebagai alat propaganda politik dan perebutan kekuasaan. Dengan begitu, akan berakibat ke dalam hal-hal yang hanya dijadikan alat saja atau memanipulasi masyarakat Indonesia melalui propaganda mereka yang gaungkan. Biasanya, isu-isu ini lebih sering terjadi pada masa pemilihan umum yang merupakan sebagai kesempatan bagi di antara mereka untuk berani menyuarakan terhadap senjata utama yang mereka bawa yaitu melakukan penggiringan opini tentang identitas lawan demi menjatuhkan lawan dari politik. Hal ini yang kemudian berdampak terjadinya perpecahan antara identitas nasionalisme dan keagamaan yang dapat merusak nama baik ideologi Pancasila.⁸⁵

⁸³Sofi Mubarak, "Akar Politik Identitas Di Indonesia," *Jisiera: The Journal Of Islamic Studies And International Relations* Vol. 6 No. 3 Tahun 2023, hal.66.

⁸⁴Zuly Qodir, *Radikalisme Agama di Indonesia...*, hal.130.

⁸⁵Zuly Qodir, *Radikalisme Agama di Indonesia...*, hal.132.

Indonesia bukan negara agama (*daulah dīniyyah*), namun Indonesia merupakan negara beragama (*daulah mutadayyinah*), sehingga kehidupan beragama merupakan hal yang amat urgen dalam denyut nadi kehidupan masyarakat. Agama memainkan perannya menjadi pembentuk perilaku warga negara yang beradab dalam bermasyarakat. Sedangkan dalam bernegara, agama sangat dijunjung tinggi oleh negara Indonesia untuk dipeluk warganya secara bebas tanpa ada paksaan. Akan tetapi, tidak serta-merta hal tersebut menjadikan agama Islam sebagai landasan satu-satunya bagi jalannya ideologi dan sistem pemerintahan Indonesia. Sebagai negara yang memiliki keragaman suku, bahasa, agama, dan kepercayaan, maka negara Indonesia harus mengusung Bhineka Tunggal Ika agar terjalin kehidupan yang penuh toleransi dan harmoni.⁸⁶

Oleh sebab itu, para pendiri bangsa tidak menjadikan negara ini sebagai negara Islam sembari menafikan eksistensi agama-agama lain. Para pendiri bangsa lebih memilih dasar Pancasila yang tidak bertentangan dengan Islam maupun agama agama lainnya. Umat Islam seyogyanya tetap bersyukur, sebab jika Pancasila ditinjau dari perspektif Islam, maka spirit yang terkandung dalam sila-silanya sejatinya sejalan dengan spirit Islam. Sila pertama, “*Ketuhanan Yang Maha Esa*”, selaras dengan ajaran Tauhid dalam Surat Ikhlas/112: 1. Sila kedua, “*Kemanusiaan yang adil dan beradab*”, selaras dengan Surat An-Nisa/4: 135. Sila ketiga, “*Persatuan Indonesia*”, selaras dengan Surat al-Hujurat/49:13. Sila keempat, “*Kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam permusyawaratan perwakilan*”, selaras dengan Surat Asy-Syura/42 : 38. Sila kelima, “*Keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia*”, selaras dengan Surat An-Nahl/16: 90. Meskipun ada keselarasan-keselarasan nilai antara Alquran dan Pancasila, hingga hari ini beberapa kelompok Islam tetap tidak menerima Pancasila. Mereka ngotot ingin mendirikan khilafah Islamiyah dan mengganti dasar negara Pancasila.⁸⁷

Munculnya *Islamic State of Iraq and Syria* (ISIS) semakin memperkeruh persoalan terkait radikalisme dan terorisme di berbagai negara termasuk Indonesia. Semangat kelompok yang mengusung kekhilafahan semakin eksis di berbagai wilayah Indonesia. Kelompok-kelompok ini memandang bahwa bentuk pemerintahan dan dasar Negara Indonesia adalah kafir. Oleh karena itu, menurut mereka, sistem pemerintahan dan dasar negara Indonesia harus digantikan dengan khilafah. Untuk menangkal berkembangnya gerakan radikal transnasional seperti ISIS, Jamaah Islamiyyah (JI), Jamaah Anshoru Daula (JAD), dan Hizbut Tahrir Indonesia

⁸⁶Yudian Wahyudi, *Jihad Ilmiah Dua...*, hal.133.

⁸⁷Yudian Wahyudi, *Jihad Ilmiah Dua...*,hal.231.

(HTI), maka pemikiran *Wahbah az-Zuhaili* dan *Ahmad at-Thayyib* sangat relevan untuk dikemukakan ke khalayak masyarakat.⁸⁸

Kedua ulama yang memiliki pengaruh luas tersebut dengan lantang menyatakan bahwa tidak ada teks Al-Qur'an maupun hadis yang mewajibkan pendirian khilafah. Sistem khilafah yang pernah diterapkan oleh kaum muslimin bukanlah satu-satunya sistem pemerintahan Islam. Sistem khilafah yang diterapkan pada masa lampau merupakan ijtihad politik umat Islam sesuai kondisi dan situasi zamannya pada masa lampau. *Wahbah az-Zuhaili* dan *Ahmad at-Thayyib* tidak menyangkal bahwa pada masa lalu umat Islam pernah menerapkan sistem khilafah dalam bentuk keamiran atau kesultanan di banyak kawasan, namun semua sistem tersebut memiliki keunikan dan keragaman sebagai bentuk ijtihad politik sesuai kondisi dan situasi masyarakat di masing-masing daerah. Oleh karena itu, umat Islam pada saat ini.⁸⁹

Sejak tahun 1930-an, telah terjadi dua kutub pemikiran di kalangan pejuang kemerdekaan Indonesia, yaitu kelompok beridentitas sekuler dan kelompok Islam. Dalam mengomentari realitas Republik Turki, kelompok pertama diwakili oleh Sukarno yang kemudian menjadi presiden pertama Indonesia- menyebut Turki sebagai negara modern yang sukses karena melepaskan diri dari bayang-bayang Islam dalam kehidupan bernegara. Sedangkan kelompok kedua yang digawangi oleh M. Natsir yang kemudian menjadi ketua umum Masyumi, partai Islam terbesar era Orde Lama, dengan tegas menyatakan bahwa Indonesia yang diidamkan di masa depan tidak boleh lepas dari Islam.⁹⁰

Kedua identitas politik ini menjadi poros penting bagi peta politik Indonesia hingga saat ini. Namun perdebatan yang terjadi tidak selalu berbentuk konflik yang tak berujung, terkadang dan yang sering terjadi adalah sintesis antara keduanya. Kompromi dan mufakat antara dua ideologi. Atau konsensus. Seperti ketika terjadi perubahan sila pertama Pancasila hasil piagam Indonesia, pada sidang PPKI tanggal 18 Agustus 1945 yang menghapus tujuh kata “*dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluknya*”, yang diajukan Hatta dengan alasan jika kalimat itu tidak dihapus orang-orang Kristen di Indonesia Timur akan melepaskan diri dari Republik Indonesia. Kaum Muslimin, rela menerima keputusan itu, meski rasa kecewa tak bisa disembunyikan dari wajah mereka.⁹¹

⁸⁸Haroro J. Ingram, *ISIS: A History*, Cambridge: Polity Press, 2020, hal.89–104.

⁸⁹Ahmad at-Thayyib, *al-Islâm wa al-Âkhar*, al-Qâhirah: Dâr al-Iftâ' al-Miṣriyyah, 2010, hal.150–200.

⁹⁰Deliar Noer, *Islam & Politik*, Jakarta: Yayasan Risalah, 2003, hal.213.

⁹¹ Greg Fealy dan Anthony Bubalo, *Joining the Caravan? The Middle East, Islamism and Indonesia*, Sydney: Lowy Institute, 2005, hal.72–79.

Pada level kebijakan negara, ambiguitas kebijakan dan penggunaan “*simbol agama*” dalam kontestasi politik sering membuat masyarakat bingung siapa otoritas keagamaan yang sah. HTI, misalnya, memanfaatkan situasi ini untuk menyebarkan ide bahwa khilafah adalah solusi atas kegagalan demokrasi. Jaringan Salafi-Jihadi memanfaatkan narasi global seperti konflik Palestina-Israel atau perang Suriah untuk membangun solidaritas emosional dan mendorong pembacaan jihad secara ofensif.⁹²

Sementara itu, narasi moderat sering kalah secara emosional dalam ranah politik identitas karena tidak menawarkan “*solusi cepat*”, melainkan mengedepankan dialog, gradualisme, dan etika bersama. Padahal, dalam konteks sosiokultural Indonesia, Islam moderat telah lama menjadi fondasi kohesi bangsa: NU, Muhammadiyah, al-Washliyah, Persis, dan ormas lain memainkan peran historis dalam menjaga toleransi serta mencegah radikalisasi politik.

Analisis ini menunjukkan bahwa dinamika politik identitas Indonesia bukan hanya latar sosial, tetapi aktor aktif yang membentuk cara masyarakat mengonsumsi dan menafsirkan ayat jihad. Ketika agama dipakai sebagai simbol politik, tafsir jihad menjadi alat legitimasi kekuasaan. Ketika agama diposisikan sebagai etika hidup bersama, tafsir jihad menjadi sumber moralitas dan kemanusiaan. Dengan demikian, pemahaman tafsir jihad sangat erat kaitannya dengan konteks politik identitas Indonesia, dan analisis sosiokultural Fairclough membantu menyingkap bagaimana dinamika ini membentuk relasi kuasa, ideologi, dan kesadaran kolektif masyarakat Muslim.

⁹²Charlie Winter, *Document the Virtual Caliphate*, London: Quilliam Foundation, 2015, hal.23–41.

BAB VI PENUTUP

A. Kesimpulan

Penelitian ini menyimpulkan pendekatan Analisis Wacana Kritis (AWK) model Norman Fairclough untuk menelaah secara sistematis bagaimana ayat-ayat jihad ditafsirkan oleh dua arus pemikiran keagamaan kontemporer, yakni kelompok radikal dan ulama moderat, dengan menunjukkan bahwa penafsiran keagamaan tidak pernah bersifat netral atau berdiri sendiri, melainkan selalu terbentuk melalui relasi dinamis antara teks, praktik wacana, dan struktur sosial yang melingkupinya. Dalam kerangka ini, AWK dipahami sebagai pendekatan terpadu yang menggabungkan aspek konseptual, teoretis, karakteristik, dan metodologis untuk membedah penafsiran keagamaan, dengan landasan bahwa bahasa bukan sekadar sarana komunikasi, tetapi merupakan praktik sosial yang sarat dengan ideologi dan relasi kekuasaan. Secara teoretis, wacana diposisikan sebagai arena hegemoni tempat makna diproduksi, dinegosiasikan, dan dinormalisasi melalui bahasa, sementara secara karakteristik pendekatan ini bersifat kritis, kontekstual, dan emansipatoris karena tidak berhenti pada deskripsi teks, tetapi juga mengungkap relasi dominasi yang tersembunyi di baliknya. Metode analisisnya mengombinasikan kajian linguistik yang meliputi pilihan kosakata, struktur sintaksis, retorika, dan intertekstualitas dengan analisis praktik produksi wacana serta konteks sosial-budaya yang melatarinya. Melalui penerapan kerangka ini dalam studi tafsir ayat-ayat jihad, penelitian mampu memperlihatkan bahwa pilihan bahasa dan strategi wacana tertentu berperan penting dalam membentuk pemaknaan jihad secara ideologis, baik

yang menekankan narasi damai dan etis maupun yang digunakan untuk melegitimasi kekerasan, sehingga Analisis Wacana Kritis terbukti efektif sebagai instrumen untuk mengungkap dan mengkritisi penafsiran yang bersifat hegemonik.

Adapun kesimpulan tersebut di atas, didasari atas beberapa jawaban dari rumusuan masalah minor berikut :

1. Penelitian ini menegaskan bahwa Analisis Wacana Kritis (AWK) model Norman Fairclough adalah kerangka analisis terpadu yang menggabungkan konsep, teori, karakteristik, dan metode untuk mengkaji penafsiran Al-Qur'an, khususnya ayat-ayat jihad. Secara konseptual, AWK berpandangan bahwa bahasa merupakan praktik sosial yang tidak netral karena selalu terkait dengan ideologi dan relasi kuasa. Secara teoretis, wacana dipahami sebagai arena hegemoni tempat makna keagamaan diproduksi, dinegosiasikan, dan dinormalisasi. Karakteristik AWK bersifat kritis, kontekstual, dan emansipatoris karena tidak hanya mendeskripsikan teks, tetapi juga mengungkap relasi dominasi yang tersembunyi di baliknya. Metode analisisnya mencakup kajian linguistik teks, analisis praktik produksi dan distribusi wacana, serta pembacaan konteks sosial-budaya. Dalam kajian tafsir Al-Qur'an, khususnya ayat jihad, pendekatan ini memungkinkan pemahaman yang lebih menyeluruh dengan mengaitkan teks wahyu, metode penafsiran, dan realitas sosial yang membentuk makna.
2. Fenomena penafsiran ideologi radikal terhadap ayat-ayat jihad tidak bersumber langsung dari teks Al-Qur'an, melainkan merupakan hasil konstruksi ideologis yang dibentuk melalui strategi kebahasaan tertentu, penyederhanaan narasi, pembacaan ahistoris, serta politisasi istilah-istilah Qur'ani. Penafsiran ini umumnya menekankan diksi-diksi perang, klaim kebenaran absolut, narasi biner "kami-mereka", dan legitimasi kekerasan melalui konsep takfir dan *al-walâ' wa al-barâ'*. Studi kasus terhadap penafsiran Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Salafi-Jihadi, serta literatur ekstremis digital memperlihatkan pola yang sama, yaitu penggunaan teks suci sebagai alat mobilisasi politik dan identitas, bukan sebagai sumber nilai etis dan spiritual. Sebaliknya, ulama moderat menghadirkan narasi alternatif dengan kerangka epistemologis yang lebih komprehensif berbasis *wasathiyyah*, *Ahlussunnah wa al-Jamâ'ah*, *maqâshd as-syarî'ah*, dan prinsip *dharûriyyât al-khams*. Melalui metodologi *maqâshidî*, historis-kontekstual, integrasi teks dan konteks, serta penerapan *nâsikh-mansûkh* secara ketat dan akademik, penafsiran moderat memaknai jihad sebagai konsep multidimensional yang mencakup perjuangan moral, pendidikan diri, pembangunan sosial, dan pembelaan diri dalam kondisi agresi, sekaligus menegaskan penolakan terhadap kekerasan sebagai tujuan utama.

3. Analisis pada tingkat teks menunjukkan perbedaan yang jelas antara tafsir radikal dan moderat dalam aspek linguistik, meliputi pilihan kosakata, struktur kalimat, retorika, dan kohesi wacana. Tafsir radikal dicirikan oleh penggunaan modalitas tinggi, diksi yang bersifat koersif, repetisi ideologis, serta pengaburan konteks historis dan hukum, sedangkan tafsir moderat menekankan penjelasan konteks turunnya ayat, batasan-batasan hukum, etika perang, dan komitmen terhadap perdamaian. Pada tingkat praktik wacana dan sosiokultural, penelitian ini memperlihatkan bahwa penafsiran radikal diproduksi, didistribusikan, dan dikonsumsi secara luas melalui media digital yang mempercepat penyebaran narasi sederhana, emosional, dan manipulatif. Sebaliknya, narasi moderat menghadapi kendala karena bersifat akademik dan kompleks, serta kurang diminati di ruang digital. Situasi ini semakin diperkuat oleh konteks politik identitas di Indonesia yang membuka ruang subur bagi radikalisasi, terutama dalam kondisi konflik ideologis dan kontestasi politik. Oleh karena itu, penelitian ini menegaskan bahwa penafsiran keagamaan merupakan arena pertarungan wacana yang sarat dengan relasi kuasa dan ideologi, sehingga pendekatan Analisis Wacana Kritis menjadi instrumen penting untuk membangun nalar keagamaan yang sehat, moderat, dan berorientasi pada nilai *rahmatan lil 'âlamîn*.

B. Implikasi

1. Implikasi Teoretis

Penelitian ini memberikan beberapa kontribusi teoritik penting. Pertama, penelitian memperluas aplikasi Analisis Wacana Kritis Fairclough ke dalam studi tafsir Al-Qur'an—sebuah bidang yang selama ini lebih didominasi oleh pendekatan filologis, hukum Islam, atau studi historis. Dengan memadukan AWK dan disiplin tafsir, penelitian ini membuktikan bahwa pendekatan sosial-linguistik dapat mengungkap bias ideologis yang tidak terlihat dalam wacana keagamaan.

Kedua, penelitian ini menghasilkan model analitis baru berupa "Kerangka AWK-Tafsir", yaitu integrasi antara analisis teks Qur'ani, hermeneutika klasik, dan teori kritik sosial kontemporer. Model ini dapat dipakai untuk mengkaji wacana-wacana keagamaan lain seperti konsep khilafah, hijrah, takfir, atau gender dalam Islam.

Ketiga, penelitian memberikan penguatan akademik terhadap gagasan *wasathiyah* sebagai narasi teologis dan epistemologis yang mampu menandingi ekstremisme. Konsep ini bukan sekadar wacana moral, tetapi memiliki metodologi ilmiah yang dapat diverifikasi dan dioperasionalkan.

2. Implikasi Praktis

Dari aspek praktis, penelitian ini memberikan kontribusi nyata bagi:

- a. Lembaga keagamaan, seperti MUI, Kemenag, dan ormas Islam, dalam menyusun pedoman penafsiran ayat jihad yang lebih komprehensif dan edukatif.
- b. Program deradikalisasi, khususnya dalam membongkar retorika ekstremis dan memberikan kontra-narasi berbasis dalil, sejarah, dan maqāṣid.
- c. Pendidikan Islam, terutama kurikulum pesantren dan perguruan tinggi, agar mengintegrasikan pendekatan kritis dalam memahami teks keagamaan.
- d. Literasi digital masyarakat, sehingga umat Islam mampu mengenali manipulasi wacana di media sosial dan tidak mudah terpapar propaganda radikal.

Secara praktis, penelitian ini menekankan perlunya strategi komunikasi moderat yang bukan hanya benar secara ilmiah, tetapi juga efektif dari sisi retorika dan estetika bahasa agar mampu bersaing dengan narasi radikal yang viral.

C. Rekomendasi.

Setelah membahas sepanjang ini, tentu penelitian ini masih banyak kekurangan yang bisa diperbaiki oleh peneliti selanjutnya. Untuk itu Saran dari penelitian ini sebagai berikut:

1. Untuk peneliti selanjutnya. Saran yang dapat diberikan adalah agar menggunakan pendekatan dan perspektif yang lebih komprehensif untuk menganalisis tafsir jihad.
2. Untuk pengguna website agar lebih berhati-hati dalam menafsirkan ayat-ayat yang mudah disalahpahami di media sosial agar tidak menimbulkan tindakan kekerasan.
3. Berdasarkan penelitian yang telah dilakukan pada ayat-ayat jihad atau ayat yang berpotensi radikal pada Al-Quran maka saran dari peneliti adalah sebagai berikut:
 - a. Penelitian ini memiliki keterbatasan pada analisisnya yaitu hanya menyangkut pada teks dan proses produksinya (analisis ideologi penulis). Untuk memperkaya suatu bahan kajian, maka saran untuk peneliti selanjutnya adalah menyangkut analisis wacana kritis atas media-media yang digunakan para penafsir ayat jihad atau ayat al-quran sehingga dapat mengupas dan membongkar pengaruh, ideologi dan kekuasaan terhadap gerakan radikal ataupun ekstremisme.
 - b. Saran untuk peneliti yang menggunakan analisis wacana kritis (AWK) model Norman Fairclough dianjurkan untuk membaca penelitian ini. Lebih seksama dan mendetail setiap yang di analisis untuk dapat melakukan pernaikan di penelitian berikutnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Afadhal. *Islam dan Radikalisme Di Indonesia*. Jakarta: LIPI, 2005.
- Afsaruddin, Asma. *Jihad: What Everyone Needs to Know*. Oxford: Oxford University Press, 2022.
- . *Striving in the Path of God: Jihad and Martyrdom in Islamic Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- . ‘The ‘Islamic State’: Genealogy, Facts, and Myths.’” *Journal of Church and State* 58, no. 1 (2006): 22–40.
- Ahmad, Leila. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven: Yale University Press, 1992.
- ‘Alwânî, Thaha Jâbir. *Iṣlâḥ al-Fikr al-Islâmî: Qirâ’ât fî al-Manhaj*. Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1995.
- Asqalânî, Ibn Hajar. *Fatḥh al-Bârî bi asy-Syarḥ Shaḥîḥ al-Bukhârî*. Juz 12. Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.
- Bakr, Nâjî Abû. *Idârat al-Tawahhush: Akḥṭar Marhalah Sata‘baruhâ al-Ummah*. t.tp.: Markaz al-Dirâsât al-Jihâdiyyah, 2004.
- Bâqî, Muhammad Fu’âd ‘Abdu. *Al-Mu’jâm al-Mufahras li Alfâẓh al-Qur’an al-Karîm*. Kairo: Dâr al-Ḥadîts, 2007.

- Bûthî, Muhammad Sa'îd Ramadhân. *Al-Jihâd fî al-Islâm: Kayfa Nafhamuhu wa Kayfa Numârisuhu?* Damaskus: Dâr al-Fikr, 1993.
- . *Al-Tasâmuh fî al-Islâm*. Beirut: Dâr al-Fikr, 2002.
- . *Tafhîm al-Qur'an*. Juz 1. Lahore: Islamic Publications, 1997.
- Anam, Sa'dulloh M. Khoirul. "Mengkaji Ulang Teori Al-Wasatiyyah Al-Qur'aniyyah (AWK) dalam Konteks Tafsir Digital." Dalam *Episteme: Jurnal Kajian Keislaman* 19, no. 1 (2024): 1–30.
- Appleby, R. Scott. *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2000.
- Arkoun, Mohammed, dan Robert D. Lee. *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*. Edisi ke-1. New York: Routledge, 1994.
- Armstrong, Karen. *A History Of God: 4000 Year Quest Of Judaism, Christianity and Islam*. Terj. Zaimul Am. Bandung: Mizan, 2007.
- . *Muhammad: A Prophet for Our Time*. New York: HarperCollins, 2006.
- Asad, Muhammad. *The Message of The Qur'an*. Gibraltar: Dar Al-Andalus, 1980.
- Asad, Talal. *On Suicide Bombing*. New York: Columbia University Press, 2007.
- Asyari, Suaidi. *Nalar Politik NU & Muhammadiyah: Over Crossing Java Sentris*. Yogyakarta: LKIS, 2009.
- Auda, Jasser. *Maqâshid asy-Syarî'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. London: International Institute of Islamic Thought, 2008.
- Azra, Azyumardi. *Islam Moderat: Epistemologi dan Aksiologinya*. Jakarta: Paramadina, 2005.
- . *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post-Modernisme*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Bandura, Albert. "Social Cognitive Theory of Personality." Dalam *Handbook of Personality: Theory and Research*, Edisi ke-2, disunting oleh L. A. Pervin & O. P. John, 154–196. New York: Guildford Press, 1999.

- Barton, Greg. *Indonesia's Struggle: Jemaah Islamiyah and the Soul of Islam*. Sydney: University of New South Wales Press Ltd, 2004.
- Bayah, Abdullah. *Resolving The Complexities Of Mashahed Min Al-Maqasid Schoolar Abdullah Bin Bayyah*. Abu Dhabi: Mohammed Bin Zayed University For Humanities, 2018.
- . *Shinâ'at al-Fatwâ wa Fiqh al-Aqalliyyât*. Beirut: Dâr al-Minhâj, 2007.
- . *Sunan as-Silm fî al-Islâm*. Abu Dhabi: Majlis Hukamâ' al-Muslimîn, 2014.
- Beaugrande, R. de, dan W. Dessler. *Introduction to Text Linguistics*. London: Longman, 1981.
- Berg, Herbert. *The Development of Exegesis in Early Islam: The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period*. Richmond: Curzon Press, 2000.
- Bonner, Michael. *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice*. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- Bourdieu, Pierre. *Language and Symbolic Power*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.
- . *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity Press, 1991.
- Brown, Gillian, dan George Yule. *Discourse Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Burke, Jason. *Al-Qaeda: The True Story of Radical Islam*. London: I.B. Tauris, 2003.
- Calvert, John. *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism*. New York: Columbia University Press, 2010.
- Castells, Manuel. *The Power of Identity: The Information Age: Economy, Society, and Culture*. Vol. 2. Oxford: Blackwell Publishers, 1997.
- Chirzin, Muhammad. "Jihad Dalam Al-Qur'an Perspektif Modernis Dan Fundamentalis." *Jurnal Kajian Islam Interdisipliner* II, no. 1 (2003): 78–95.
- Chouliaraki, Lillie, dan Norman Fairclough. *Discourse in Late Modernity: Rethinking Critical Discourse Analysis*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019.

- Cook, David. *Understanding Jihad*. Edisi ke-2. London: University of California Press, 2015.
- Coolsaet, Rik. *Jihadi Terrorism and the Radicalisation Challenge in Europe*. Edisi ke-2. Ontario: Lakehead University, 2008.
- Crone, Patricia, dan Martin Hinds. *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Deese, James. *Thought Into Speech: The Psychology Of A Language*. New Jersey: Prentice Hall, 1984.
- Demartoto, Argyo. "Terorisme: Risiko Nyata Kehidupan Masyarakat Kota." *Jurnal Sosiologi* 15, no. 2 (2012): 119–132.
- Eliraz, Giora. *Islam in Indonesia: Modernism, Radicalism, and the Middle East Dimension*. Brighton: Sussex Academic Press, 2004.
- Emirates News Agency (WAM). "Makkah Al-Mukarramah Document Approved, Publicised in OIC Member States." *WAM*, 28 Mei 2020. <https://www.wam.ae/en/article/hszrbh4l-makkah-al-mukarramah-document-approved-publicised>.
- Eriyanto. *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media*. Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Esposito, John L. *Islam: The Straight Path*. Edisi ke-4. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- . *The Islamic Threat: Myth or Reality*. New York: Oxford University Press, 1992.
- . *Unholy War: Terror in the Name of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- . *What Everyone Needs to Know About Islam?* Oxford: Oxford University Press, 2002.
- . and Dalia Mogahed. *Who Speaks For Islam? What a Billion Muslims Really Think*. New York: Gallup Press, 2007.
- Fairclough, Norman. *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research*. London and New York: Routledge, 2003.
- . *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*. London: Longman, 1995.

- . *Discourse and Social Change*. Cambridge: Polity Press, 1992.
- . *Language and Power*. Edisi ke-3. London: Routledge, 2015.
- Faramawi, Abd al-Hayy. *Al-Bidâyah Fî Al-Tafsîr Al-Mawdû'î: Dirâsah Manhajiyyah Mawdû'iyah*. Kairo: Dâr at-Ṭibâ'ah al-Muḥammadiyah, 1977.
- Fatoohi, Louay. *Abrogation in the Qur'an and Islamic Law: A Critical Study of the Concept of Naskh and Its Impact*. New York/London: Routledge, 2012.
- Fealy, Greg. *Radical Islam in Indonesia: A Contested Frame*. Canberra: Australian National University, 2016.
- Fealy, Greg, dan Anthony Bubalo. *Joining the Caravan? The Middle East, Islamism and Indonesia*. Sydney: Lowy Institute, 2005.
- Firestone, Reuven. *Jihād: The Origin of Holy War in Islam*. New York: Oxford University Press, 1999.
- Flowerdew, John, dan John E. Richardson. *The Routledge Handbook Of Critical Discourse Studies*. London: Routledge, 2018.
- Foucault, Michael. *The Archeology of Knowledge and The Discourse on Language*. London: Tavistock Publication, 1972.
- . *The Archaeology of Knowledge and The Discourse on Language*. Diterjemahkan oleh A.M. Sheridan Smith. New York: Pantheon Books, 1972.
- Fukuyama, Francis. *Identity: The Demand for Dignity and the Politics of Resentment*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2018.
- Fuller, Graham E. "Freedom and Security: Necessary Conditions for Moderation." *The American Journal of Islamic Social Sciences* 22, no. 3 (2005): 19–35.
- Furma, Yelena. *Writing the Body in New Women's Prose: Sexuality and Textuality in Contemporary Russian*. California: University of California, 2004.
- Gee, James Paul. *An Introduction to Discourse Analysis: Theory and Method*. Edisi ke-2. London: Routledge, 2005.
- . *Discourse Analysis: What Makes It Critical*. Madison: University Of Wisconsin, 2004.

- Ghazâlî, Abū Hâmid. *Ihya Ulumuddin*. Terj. Muhammad Al-Baghir. *Mengobati Penyakit Hati: Membentuk Akhlak Mulia*. Bandung: Kharisma, 1994.
- . *AL-Mustashfa Rujukan Utama Ushul Fikih*. Jakarta Timur: Pustaka AL-Kautsar, 1992.
- Gerges, Fawaz A. *A History of ISIS*. Princeton: Princeton University Press, 2016.
- Graber, Douglas. *Linguistics and Functionalism: The Role of Language in Social Context*. London: Cambridge University Press, 2001.
- Gramsci, Antonio. *Selections from the Prison Notebooks*. New York: International Publishers, 1971.
- Gunawan, Tedi. “Melacak Pemikiran Gerakan Salafi Dan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) Serta Perang Pemikiran Keduanya Di Yog.” *Islamadina* 23, no. 1 (2022): 115–130.
- Habermas, Jürgen. *The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society*. Boston, MA: Beacon Press, 1984.
- Hadi, Abd. *Metodologi Tafsir dari Masa Klasik sampai Kontemporer*. Salatiga: Tisara Grafika, 2020.
- Halliday, M.A.K. *An Introduction to Functional Grammar*. Edisi ke-3. London: Arnold, 2004.
- Haminatim. *Jihad dalam Perspektif Al-Qur'an*. Surabaya: Surabaya Press, 1999.
- Hasan, Noorhaidi. *Genealogi Terorisme: Menelusuri Asal-Usul Dan Perkembangan Ideologi Kekerasan Dalam Gerakan Islam Radikal*. Jakarta: PT. Pustaka LP3ES Indonesia, 2018.
- . *Laskar Jihad: Islam, Militancy, and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press, 2006.
- Hegghammer, Thomas. “The Rise of Muslim Foreign Fighters: Islam and the Globalization of Jihad.” *International Security* 35, no. 3 (2010): 53–94.
- Hoesterey, James B. “Indonesian Islam as Model for the World? Diplomacy, Soft Power, and the Geopolitics of ‘Moderate Islam’.” Dalam *The Geopolitics of Religious Soft Power: How States Use Religion in Foreign Policy*, disunting oleh Peter Mandaville, 1–20. Oxford: Oxford University Press, 2023.

- Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Hülsse, Rainer, dan Alexander Spencer. “The Metaphor of Terror: Terrorism Studies and the Constructivist Turn.” *Security Dialogue* 39, no. 6 (2008): 571–592.
- Katsir, Ibnu. *Tafsir Ibn Kathir*. Riyadh: Dar at-Ṭayyibah Li an-Nasyri Wa at-Tauzî’, 1999.
- Taimiyyah, Ibnu. *Majmû‘ al-Fatâwâ*. Riyadh: Majma‘ al-Mâlik Fahd li at-Ṭibâ‘at al-Muṣḥaf asy-Syarîf, 1995.
- Imron, Ali, *et.al.*, *Hermeneutika Al-Qur’an Dan Hadis*. Yogyakarta: Elsaq Press, 2010.
- Ingram, Haroro J. *ISIS: A History*. Cambridge: Polity Press, 2020.
- Isfahânî, Ar-Raghîb. *Mufâradât Alfâzh al-Qur’an*. Dikutip dalam Yazid bin Abdul Qadir Jawas, *Kedudukan Jihad Dalam Syari’at Islam*. Bogor: Pustaka at-Taqwa, 2007.
- Jawas, Yazid bin Abdul Qadir. *Kedudukan Jihad Dalam Syari’at Islam*. Bogor: Pustaka at-Taqwa, 2007.
- Johnson, James Turner. *The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1997.
- Jones, Sidney. “The Changing Nature of Jemaah Islamiyah.” *Australian Journal of International Affairs* 59, no. 2 (2005): 169–178.
- Kamali, Mohammad Hashim. *Maqasid al-Shariah Made Simple*. Herndon: International Institute of Islamic Thought, 2008.
- . *Principles of Islamic Jurisprudence*. Edisi ke-3. Cambridge: Islamic Texts Society, 2003.
- . *The Middle Path of Moderation in Islam: The Qur’anic Principle of Wasatiyyah*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Karsh, Efraim. *Islamic Imperialism: A History*. New Haven & London: Yale University Press, 2006.
- Kelsay, John. *Islam and War: A Study in Comparative Ethics*. Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1993.

- Kepel, Gilles. *Jihad: The Trail of Political Islam*. Disunting oleh Anthony F. Roberts. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.
- Kerr, Malcolm. *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad ‘Abduh and Rasyîd Riḍhâ*. Berkeley: University of California Press, 1966.
- Khalil, Mohammad Hassan. *Jihad, Radicalism, and the New Atheism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Kholik, Anas, dan Muhammad Hariyadi. “Epistemologi Hudâ dalam Surat al-Baqarah/2:185: Analisis Leksikal, Tafsir Klasik, dan Relevansi Kontemporer.” *At-Taisir: Journal of Indonesian Tafsir Studies* Vol. 6, No. 2, 2025.
- Knysh, Alexander. *Sufism: A New History of Islamic Mysticism*. Princeton, NJ and Oxford: Princeton University Press, 2017.
- Kress, George. *Ideological Structures in Discourse*. New York: Longman, 1985.
- Kress, Gunter, dan Theo Van Leeuwen. *Multimodal Discourse: The Modes And Media Of Contemporary Communication*. London: Arnold Publishers, 2001.
- Kridalaksana, Harimurti. *Kamus Linguistik*. Jakarta: PT. Gramedia, 1984.
- Kurzman, Charles, ed. *Modernist Islam 1840–1940: A Sourcebook*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Lakoff, George, dan Mark Johnson. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.
- Lubis, Nur Hafizoh et al. “Contextual Interpretation of Religious Moderation Verses.” *Tanzil: Jurnal Studi Al Qur’an* 6, no. 2 (2025): 35–50.
- Maher, Shiraz. *Salafî-Jihadism: The History of an Idea*. London: Hurst & Co., 2016.
- Mâwardî, Al-Hasan Abû. *Al-Aḥkâm as-Sulthâniyyah*. Beirut: Dâr al-Ḥadîts, 2006.
- Maudûdî, Al-A‘la Abû. *Jihad dalam Islam*. Terj. Anas Mahyuddin. Bandung: Mizan, 1996.
- Mandaville, Peter. *Global Political Islam*. London & New York: Routledge, 2007.

- Masduki. *Dasar-Dasar Ilmu Fiqih 1*. Banten: Lembaga Penelitian Institut Agama Islam Sultan Maulana Hasanudin, 2022.
- Mawardi Abdullah. *Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014.
- Mc Carthy, Michael. *Discourse Analysis for Language Teacher*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Mills, Sara. *Discourse*. London: Routledge, 1997.
- Mishriyyah, Dâr al-Iftâ'. *Observatory for Takfiri Fatwas and Extremist Views*. Diakses 30 Desember 2025. <https://www.dar-alifta.org/en>.
- Moosa, Ebrahim. *Ghazali and the Poetics of Imagination*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2005.
- Mubarak, M. Zaki. *Genealogi Islam Radikal Di Indonesia*. Jakarta: PT. Pustaka LP3ES Indonesia, 2008.
- Mughni, Syafiq A. *Sejarah Kebudayaan Islam Di Kawasan Turki*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.
- Muhajir, Afifuddin. *Membangun Nalar Islam Moderat*. Situbondo: Tanwirul Afkar, 2018.
- Muslim World League. *The Charter of Makkah*. Diakses 30 Desember 2025. <https://themwl.org/en/chartermakkah>.
- MUI. "Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 3 Tahun 2004 Tentang Terorisme." 2004. <https://mirror.mui.or.id/wp-content/uploads/files/fatwa/10.-Terorisme.pdf>.
- Nasution, Harun. *Islam Ditinjau Di Berbagai Aspeknya*. Jilid I. Jakarta: UI Press, 1985.
- Noer, Deliar. *Islam & Politik*. Jakarta: Yayasan Risalah, 2003.
- Patria, Nezar, dan Andi Arief. *Antonio Gramsci Negara Dan Hegemoni*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Perwita, Agung Banyu. "Islam, Symbolic Politics, Democratization and Indonesian Foreign Policy." *Asiaweek*, 1999, 9.
- Peters, Rudolph. *Jihad in Classical and Modern Islam*. Princeton: Markus Wiener Publishers, 1996.
- Qardhâwî, Yusuf. *Fiqh al-Jihâd: Dirâsah Muqâranah li-Aḥkâmih wa Falsafatih fi Dhaw' al-Qur'ân wa al-Sunnah*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2009.

- . *Fiqih Jihad: Sebuah Karya Monumental tentang Jihad menurut Al-Qur'an dan Sunnah*. Jilid 1. Terj. Irfan Salim. Jakarta: Mizan, 2010.
- . *Ijtihad Kontemporer Dalam Pengembangan Hukum Islam*. Terj. Abdul Hayyie al-Kattani, dkk. Jakarta: Pustaka Al Kautsar, 2009.
- . *al-Shahwah al-Islâmiyyah bayna al-Juhûd wa al-Tatharruf*. Kairo: Dâr asy-Syurûq, 2001.
- . *Fiqh al-Jihâd: al-'Unf wa al-Irhâb fî al-Islâm Ma'nâhu wa Mabda'uhu wa Hukmuhu*. Kairo: Dâr asy-Syurûq, 2001.
- . *Syarî'at al-Islâm fî 'Ashri al-'Awlamah*. Kairo: Dâr asy-Syurûq, 2004.
- Qodir, Zuly. *Radikalisme Agama di Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014.
- Qurthubi, Abu 'Abdillah Muhammad bin Ahmad al-. *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*. Vol. 8. Kairo: Dâr al-Hadîts, 2006.
- . *Tafsir Al-Qurthubi*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003.
- Quthb, Sayyid. *Ma 'âlim Fî at-Tarîq*. Cairo: Dar ash-shuruq, 1964.
- Rafiq, Ahmad. "Diskursus Radikalisme dalam Khutbah Jumat: Analisis Wacana Kritis Atas Kontestasi Ideologi Keagamaan di Media Sosial." *Journal of Qur'an and Hadith Studies* 9, no. 2 (2020): 175–190.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Rahmani, Inaya. *Wacana Radikalisme Di Media Sosial: Analisis Kritis Atas Narasi Kelompok Ekstremis*. Jakarta: Prenada Media, 2021.
- Ramadan, Tariq. *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Raisyuni, Ahmad. *Nadhariyyah al-Maqâshid 'inda al-Imâm asy-Syâthibî*. Herndon: International Institute of Islamic Thought, 1995.
- Râzî, Fakhr Al-Dîn. *Mafâtîh al-Ghayb (Tafsîr al-Kabîr)*. Beirut: Dâr Ihyâ' at-Turâts al-'Arabî, 1420 H.
- Richards, Jack C., et. al. *Longman Dictionary of Applied Linguistics*. London: Longman, 1989.
- Rohana, dan Syamsudin. *Analisis Wacana*. Makassar: UNM Press, 2015.

- Roy, Oliver. *Globalized Islam: The Search For a New Ummah*. Ed. Columbia: Columbia University Press, 2004.
- Saeed, Abdullah. *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual*. Terj. Ervan Nurtawab. Bandung: Mizan, 2006.
- . *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. London: Routledge, 2006.
- . *Pengantar Studi Al-Quran*. Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2016.
- Sahid, Mualimin Mochammad, dkk. "Moderate Islam as a Solution for Pluralism in the Islamic World: The Experience of Indonesia." *Al-Shajarah: Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilisation* 24, no. 2 (2019): 1–24.
- Saleh, Hasan. *Kajian Fiqih Nabawi Dan Fiqih Kontemporer*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2008.
- Santoso, Anang. *Bahasa, Masyarakat Dan Kuasa: Topik-Topik Kritis Dalam Kajian Ilmu Bahasa*. Malang: Universitas Negeri Malang, 2006.
- Schiffrin, Deborah. *Approaches to Discourse*. Cambridge: Blackwell, 1994.
- . *Discourse Markers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Schwedler, Jillian. *Faith in Moderation: Islamist Parties in Jordan and Yemen*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Shalih, Subhi. *At-Tibyan Fi Ulum Al-Qur'an*. As-Sayid Abbas Syaribtali, 1400H, n.d.
- Shihab, Alwi. *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*. Bandung: Mizan, 1997.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi Dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 1992.
- . *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, Dan Keserasian Al-Quran*. Jakarta: Lentera Hati, 2012.
- . *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 2013.
- Skovgaard-Petersen, Jakob. *Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of the Dar Al-Ifta*. Leiden: Brill, 1997.
- Slembrouck. *What Is Meant By Discourse Analysis*. Belgium: Ghent University, 2009.

- Stubbs, Michael. *Discourse Analysis: The Sociolinguistics Analysis of Natural Language*. Chicago: The University of Chicago Press, 1983.
- Syamsuddin, Sahiron. *Bunga Rampai Publikasi*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Press, 2021.
- Syâfi'î, Muhammad bin Idris. *al-Risâlah*. Tahqiq Ahmad Muhammad Syakir. Jakarta: Pustaka Azzam, t.t.
- Syâthibî, Abû Ishâq. *Al-Muwâfaqât fî Ushûl asy-Syarî'ah*. Jilid II. Tahqiq 'Abdu Allâh Darrâz. Beirut: Dâr al-Ma'rifah, t.t.
- Taufani, Taufani. "Radikalisme Islam: Sejarah, Karakteristik, dan Dinamika Dalam Masyarakat Multikultural di Indonesia." *Jurnal Studi Islam Kontemporer* 15 (2020): 20–35.
- Taftazani, Abu al-Wafa' al-Ghanîmi. *Madkhal Ilâ at-Taşawwuf al-Islâmî*. Kairo: Dâr ats-Tsaqâfah li an-Nasyr wa at-Tauzî', 1979.
- Thabarî. *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Âyât al-Qur'an*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.
- . *Tafsir At-Thabari*. Vol. 2. Kairo: Maktabah At-Taufiqiyah, 2004.
- Thayyib, Ahmad. *al-Islâm wa al-Âkhar*. Al-Qâhirah: Dâr al-Iftâ' al-Mişriyyah, 2010.
- Titscher, Stefan, et. al. *Method of Text and Discourse Analysis*. Terj. Bryan Jenner. London: SAGE Publications, 2000.
- Umar, Fauzan. "Analisis Wacana Kritis Model Fairclough." *Jurnal Pendidikan* 05, no. 2 (2013): 75–85.
- Umam, Saiful. *Hermeneutika Islam Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Unal, Ali. *The Qur'an with Annotated Interpretation in Modern English*. Somerset: Tughra Books, 2006.
- Van Dijk, Teun A. *Discourse as Social Interaction: Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction*. Vol. 2. London: Sage Publications, 1997.
- . *Discourse and Manipulation*. California: SAGE Publications, 2006.
- . *Discourse and Power*. New York: Palgrave Macmillan, 2008.
- . *Ideologies, Racism, Discourse: Debates on Immigration and Ethnic Issues*. Edisi ke-1. London: Routledge, 2000.

- . *Ideology: A Multidisciplinary Approach*. London: Sage Publications, 1998.
- Van Dijk, Teun Adrianus. *Discourse Analysis in Society*. London: Academic Press Inc, 1987.
- . *Society and Discourse How Social Context Influence Text and Talk*. New York: Cambridge University Press, 2009.
- Van Leuween, T. *Discourse and Practice: New Tools for Critical Discourse Analysis*. New York: Oxford University Press, 2008.
- Wahyudi, Yudian. *Jihad Ilmiah Dua: Dari Harvard, Yale, dan Princeton*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017.
- Watt, W. Montgomery. *Muhammad at Medina*. Oxford: Clarendon Press, 1956.
- Widdowson, Henry. "The Theory and Practice of Critical Discourse Analysis. Applied Linguistics." *Applied Linguistics* 19, no. 1 (1998): 136–151.
- Wiktorowicz, Quintan. *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*. Bloomington: Indiana University Press, 2004.
- . *Radical Islam Rising: Muslim Extremism in the West*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2005.
- Winter, Charlie. *Documenting the Virtual Caliphate*. London: Quilliam Foundation, 2015.
- Wodak, Ruth, dan Michael Meyer, eds. *Methods of Critical Discourse Analysis*. Edisi ke-2. London: SAGE Publications, 2009.
- . "Critical Discourse Analysis: History, Agenda, Theory, and Methodology." Dalam *Methods for Critical Discourse Analysis*, disunting oleh R. Wodak, & M. Meyer, 1–33. London: SAGE Publications, 2009.
- Woodward, Susan L. *The Ideology Of Failed States: Why Intervention Fails*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Yafie, Ali. *Menggagas Fiqh Sosial*. Bandung: Mizan, 1996.
- Yasa, I Nyoman. *Teori Analisis Wacana Kritis: Relevansi Sastra Dan Pembelajarannya*. Bali: Pustaka Larasan, 2021.
- Yoce Aliah, Darma. *Analisis Wacana Kritis*. Bandung: Yrama Widya, 2013.

- Young, Lynne, dan Claire Harrison, eds. *Systemic Functional Linguistics and Critical Discourse Analysis: Studies in Social Change*. London: Equinox, 2004.
- Yusron, M. Agus, dan Nur Arfiyah Febriani. "The Qur'anic Strategy in Overcoming Islamophobia Using Rahmatan lil 'Alamīn Approach." *ZAD Al-Mufasssirin* Vol. 7, No. 1, 2025: 75–99. DOI: 10.55759/zam.v7i1.279.
- Zahrah, Muhammad Abû. *Ushûl Al-Fiqh*. Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1958.
- Zayd, Nashr Hamîd Abû. *Naqd al-Khiṭâb al-Dînî*. Kairo: Sīna li al-Nasyr, 2000.
- , *Rethinking the Qur'ân: Towards a Humanistic Hermeneutics*. Utrecht: Humanistics University Press, 2004.
- Zaman, Muhammad Qasim. *Modern Islamic Thought in a Radical Age: Religious Authority and Internal Criticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Zarkasyi, Hamid Fahmy. *Pancasila dan Bhinneka Tunggal Ika: Nilai-Nilai Kebangsaan dalam Islam*. Jakarta: PTIQ Press, 2020.
- Zuchri, Ahmad Muhibin. *Islam Moderat Konsep dan Aktualisasinya*. Lamongan: Academia Publication, 2022.
- Zuhaylî, Wahbah. *Fiqh Islam wa Adillatuhu*. Terj. Abdul Hayyie al-Kattani dkk. Jakarta: Gema Insani, 2011.
- , *al-Fiqh al-Islâm wa Adillatuhu*. Jilid 8. Damsyiq: Dâr al-Fikr, 1985.
- , *al-Mu'âmalât al-Mâliyyah fî al-Islâm*. Damsyiq: Dâr al-Fikr, 1981.
- , *al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa asy-Syarî'ah wa al-Manhaj*. Jilid 3, 10. Damaskus: Dâr al-Fikr, 1991.
- , *Âtsâr al-Ḥarb fî al-Fiqh al-Islâmî: Dirâsah Muqâranah*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1998.
- , *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*. Jilid 2. Damaskus: Dâr al-Fikr, 1986.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Attabik Hasan Ma'ruf lahir pada hari Sabtu 16 Desember 1989. Ia berjenis kelamin laki-laki dan saat ini berdomisili di Dukuh Jambansari, RT 004 RW 011, Dukuh Jambansari, Desa Parakancangah, Kabupaten Banjarnegara, Jawa Tengah. Dalam kesehariannya, ia dapat dihubungi melalui surat elektronik di alamat **161289bik@gmail.com**.

Riwayat pendidikannya dimulai dari pendidikan dasar di **MI Al-Fatah**, yang diselesaikannya pada tahun 2002. Ia kemudian melanjutkan pendidikan menengah pertama di **MTs Al-Fatah** dan lulus pada tahun 2005. Ketertarikannya pada studi keislaman semakin berkembang ketika ia menempuh pendidikan menengah atas di **MAPK Yogyakarta I**, yang diselesaikannya pada tahun 2008.

Pendidikan tinggi ditempuh di tingkat internasional dengan melanjutkan studi ke **Universitas Al-Azhar, Kairo, Mesir**, salah satu pusat keilmuan Islam tertua dan paling berpengaruh di dunia, yang diselesaikannya pada tahun 2014. Setelah kembali ke Indonesia, ia melanjutkan pendidikan pascasarjana di **Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta**, dan berhasil menyelesaikannya pada tahun 2020. Saat ini, ia baru saja menyelesaikan studi lanjutan di **Universitas PTIQ Jakarta**, tepatnya pada hari Kamis tanggal 15 Januari 2026, di tempat ujian sidang promosi Kampus Universitas PTIQ Jakarta.

ANALISIS WACANA KRITIS TERHADAP PENAFSIRAN IDEOLOGI RADIKAL DALAM AYAT JIHAD.pdf

ORIGINALITY REPORT

16%	15%	7%	6%
SIMILARITY INDEX	INTERNET SOURCES	PUBLICATIONS	STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1	repository.ptiq.ac.id Internet Source	3%
2	books.uinsby.ac.id Internet Source	2%
3	jurnal.radenfatah.ac.id Internet Source	1%
4	www.gramedia.com Internet Source	1%
5	digilib.uin-suka.ac.id Internet Source	1%
6	eprints.unm.ac.id Internet Source	1%
7	journal.iain-manado.ac.id Internet Source	<1%
8	edoc.site Internet Source	<1%
9	madciel.blogspot.com Internet Source	<1%
10	journal.um-surabaya.ac.id	