

**PEMAKNAAN JIHAD SECARA KONTEKSTUAL
(Aplikasi Metode *Double Movement* Fazlur Rahman)**

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M. Ag.)



Oleh:
KASIS DARMAWAN
NIM: 192510065

**PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT PTIQ JAKARTA
2022 M. / 1444 H.**

ABSTRAK

Kesimpulan besar tesis ini adalah: Pemaknaan jihad secara kontekstual dengan menggunakan metode *double movement* Fazlur Rahman, menghasilkan pemaknaan jihad yang konstruktif dan aktual sesuai dengan konteks di masa sekarang ini. Sebelumnya, pemaknaan jihad lebih cenderung dipahami secara tekstual, yang menghasilkan pemahaman jihad yang sempit dengan memaknai sebatas perang. Jihad pada dasarnya merupakan sebuah upaya dan kesungguhan dalam mencurahkan segala usaha dan kemampuan untuk mencapai tujuan. Kontekstualisasi jihad dalam konteks ke-Indonesiaan sekarang ini dapat dilakukan dalam bentuk jihad ekonomi untuk menanggulangi masalah kemiskinan, jihad dalam bidang pendidikan untuk mengatasi masalah keterbelakangan pendidikan, jihad politik dengan menegakkan sistem demokrasi yang sehat dan adil, dan jihad moderasi beragama di tengah berkembangnya pemahaman radikalisme, ekstremisme atau terorisme.

Tesis ini memiliki kesamaan dengan Quraish Shihab, Nasaruddin Umar, Sultan Mansur, Yūsuf Qardâwi (L. 1926), Fazlur Rahman (w. 1964), Dawam Rahadjo (w. 2018), dan berbeda dengan Sayyid Qutb (w. 1966), Abu ‘Ala Al-Maududi (w. 1979), Hasan Al-Banna (w. 1949).

Penelitian ini termasuk ke dalam penelitian kualitatif dan studi kepustakaan (*Library Research*). Metode analisa yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode tematik (*maudhu’i*) dan metode *double movement* Fazlur Rahman.

Kata Kunci: *Jihad, Kontekstual dan Double Movement*

ABSTRACT

The main conclusion of this thesis is: The contextual meaning of jihad by using Fazlur Rahman's double movement method produces a constructive and actual meaning of jihad in accordance with the current context. Previously, the meaning of jihad was more likely to be understood textually, which resulted in a narrow understanding of jihad with a meaning limited to war. Jihad is basically an effort and sincerity in devoting all efforts and abilities to achieve goals. The contextualization of jihad in the current Indonesian context can be carried out in the form of economic jihad to tackle the problem of poverty, jihad in the field of education to overcome the problem of educational backwardness, political jihad by upholding a healthy and just democratic system, and jihad of religious moderation amid the growing understanding of radicalism, extremism or terrorism.

This thesis has similarities with Quraish Shihab, Nasaruddin Umar, Sultan Mansur, Yūsuf Qardāwi (d. 1926), Fazlur Rahman (d. 1964), Dawam Rahadjo (d. 2018), and differs from Sayyid Qutb (d. 1966), Abu 'Ala Al-Maududi (d. 1979), Hasan Al-Banna (d. 1949).

This research is included in qualitative research and library research (Library Research). The analytical method used in this study is the thematic method (*maudhu'i*) and Fazlur Rahman's double movement method.

Keywords: *Jihad, Contextual and Double Movement*

خلاصة

الاستنتاج الرئيسي لهذه الأطروحة هو: إن المعنى السياقي للجهد باستخدام طريقة الحركة المزدوجة لفضل الرحمان ينتج معنى بناءً وفعلياً للجهد وفقاً للسياق الحالي. في السابق ، كان من المرجح أن يُفهم معنى الجهاد نصياً ، مما أدى إلى فهم ضيق للجهد بمعنى يقتصر على الحرب. الجهاد في الأساس جهد وإخلاص في تكريس كل الجهود والقدرات لتحقيق الأهداف. يمكن تنفيذ الجهاد في السياق الإندونيسي الحالي في شكل جهاد اقتصادي لمعالجة مشكلة الفقر والجهاد في مجال التعليم للتغلب على مشكلة التخلف التربوي والجهاد السياسي من خلال دعم نظام ديمقراطي سليم وعادل ، وجهاد الاعتدال الديني في ظل الفهم المتزايد للراديكالية والتطرف والارهاب.

تشابه هذه الأطروحة مع قريش شهاب ونصر الدين عمر وسلطان منصور ويوسف القرضاوي (ت 1926) وفضل الرحمان (ت 1964) ودوام راجو (ت. 2018) ويختلف عن سيد قطب (ت 1966) وأبو الاعلى مودودي (ت 1979) حسن البنا (ت 1949). تم تضمين هذا البحث في البحث النوعي وأبحاث المكتبات (بحوث المكتبات). الطريقة التحليلية المستخدمة في هذه الدراسة هي الطريقة الموضوعية (المضحي) وطريقة الحركة المزدوجة لفضل الرحمان.

الكلمات المفتاحية: الجهاد ، السياق ، الحركة المزدوجة

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Kasis Darmawan
Nomor Induk Mahasiswa : 192510065
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Tesis : Pemaknaan Jihad Secara Kontekstual (Aplikasi Metode *Double Movement* Fazlur Rahman)

Menyatakan bahwa:

1. Tesis 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 ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai sanksi yang berlaku di lingkungan Institut PTIQ dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 22 September 2022
Yang membuat pernyataan,



(Kasis Darmawan)

TANDA PERSETUJUAN TESIS

Pemaknaan Jihad Secara Kontekstual
(Aplikasi Metode *Double Movement* Fazlur Rahman)

Tesis

Diajukan kepada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M. Ag.)

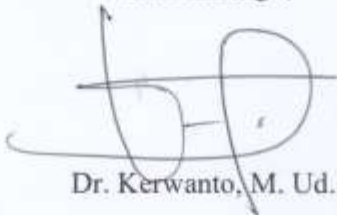
Disusun oleh:
Kasis Darmawan
NIM: 192510065

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

Jakarta, 22 September 2022

Menyetujui :

Pembimbing I,



Dr. Kerwanto, M. Ud.

Pembimbing II,



Dr. Muhammad Adlan Nawawi, M. Hum.

Mengetahui,
Ketua Program Studi



Dr. Abd. Muid N., M.A.



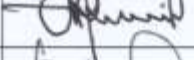
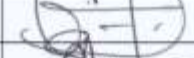
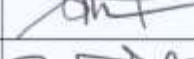

TANDA PENGESAHAN TESIS

Pemaknaan Jihad Secara Kontekstual
(Aplikasi Metode *Double Movement* Fazlur Rahman)

Disusun oleh:

Nama : Kasis Darmawan
Nomor Induk Mahasiswa : 192510065
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal :
05 Oktober 2022

No	Nama Penguji	Jabatan dalam TIM	Tanda Tangan
1.	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M. Si.	Ketua	
2.	Dr. Saifuddin Zuhri, M. Ag.	Penguji I	
3.	Dr. Abdur Rokhim Hasan, M. A.	Penguji II	
4.	Dr. Kerwanto, M. Ud.	Pembimbing I	
5.	Dr. Muhammad Adlan Nawawi, M. Hum.	Pembimbing II	
6.	Dr. Abd. Muid N., M.A.	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, 05 Oktober 2022
Mengetahui,
Direktur Program Pascasarjana
Institut PTIQ Jakarta,


Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M. Si.
NIDN. 2127035801

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

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	هـ	H
د	D	ع	‘	ء	A
ذ	Dz	غ	G	ي	Y
ر	R	ف	F	-	-

Catatan:

1. Konsonan ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya: رَبّ ditulis *rabba*
2. Vokal panjang (*mad*): fathah (baris di atas) ditulis *â* atau *Ā*, *kasrah* (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan *û* atau *Û*, misalnya: القارعة ditulis *al-qâri'ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, المفلحون ditulis *al-muflihûn*.
3. 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*. Asalkan konsisten dari awal sampai akhir.
4. *Ta' marbûthah* (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat dengan *t*, misalnya: زكاة المال *zakât al-mâl*, atau سورة النساء ditulis *sûrat an-nisâ*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازيقین ditulis *wa huwa khair ar-Râziqîn*.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji dan syukur penulis panjatkan kehadirat Allah SWT, atas segala karunia dan rahmat-Nya, sehingga Tesis ini dapat diselesaikan. Sholawat dan salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada Nabi Muhammad SAW, keluarganya dan para sahabatnya serta umatnya yang senantiasa mengikuti ajaran-ajarannya sampai akhir masa. Amin.

Selanjutnya, penulis menyadari bahwa dalam penyusunan Tesis ini tidak sedikit hambatan dan kesulitan yang dihadapi. Namun berkat bantuan dan motivasi serta bimbingan yang tidak ternilai dari berbagai pihak, akhirnya penulis dapat menyelesaikan Tesis ini. Oleh karena itu, pada kesempatan ini penulis menyampaikan rasa hormat dan menghaturkan terima kasih yang sebesar-besarnya, kepada :

1. Bapak Prof. Dr. Nasaruddin Umar, M.A. selaku Rektor Institut PTIQ Jakarta.
2. Bapak Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si. selaku Direktur Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta.
3. Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Bapak Dr. Abd. Muid N., M.A.

4. Bapak Dr. Kerwanto, M. Ud. atas bimbingan, arahan dan waktu yang telah diluangkan kepada penulis untuk berdiskusi selama menjadi dosen dalam perkuliahan dan dosen pembimbing Tesis ini.
5. Bapak Dr. Muhammad Adlan Nawawi, M. Hum. atas bimbingan, arahan dan waktu yang telah diluangkan kepada penulis untuk berdiskusi selama menjadi dosen dalam perkuliahan dan pembimbing Tesis ini.
6. Kepala Perpustakaan beserta staf Institut PTIQ Jakarta.
7. Segenap Civitas Institut PTIQ Jakarta dan para dosen atas bimbingannya selama masa perkuliahan.
8. Kedua orang tua tercinta Bapak (Darimi), dan Ibu (Ramani) serta kakak (Albasril) dan adik (Afdal Dinil Haq) yang selalu mendoakan dan memberikan motivasi baik secara moril maupun materil.
9. Bapak Syahril Tanjung (paman) dan Ibu Ramaini (bibi) yang selalu mendukung dan memberikan fasilitas kepada penulis selama masa perkuliahan di Jakarta.
10. Semua pihak yang telah membantu dalam menyelesaikan Tesis ini, dan teman-teman perkuliahan yang telah memberikan motivasi dan berbagi pengalamannya selama proses penulisan Tesis ini.

Semoga Allah SWT membalas seluruh kebaikan semua pihak yang telah berjasa dalam penyelesaian Tesis ini. Akhirnya hanya kepada Allah SWT penulis berharap agar Tesis ini bermanfaat bagi masyarakat umum dan bagi penulis khususnya serta anak dan keturunan penulis di kemudian hari. Amin.

Jakarta, 22 September 2022

Penulis

Kasis Darmawan

DAFTAR ISI

Judul	i
Abstrak	iii
Pernyataan Keaslian Tesis	xi
Tanda Persetujuan Tesis	xi
Tanda Pengesahan Tesis	xiii
Pedoman Transliterasi	xv
Kata Pengantar	xvii
Daftar Isi	xix
BAB I. PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi Masalah	6
C. Pembatasan dan Perumusan Masalah	6
D. Tujuan dan Manfaat Penelitian	7
E. Metodologi Penelitian	7
F. Tinjauan Kepustakaan	9
G. Kerangka Teori	11
H. Sistematika Penulisan	12
BAB II. PEMAKNAAN JIHAD DALAM BERBAGAI PERSPEKTIF	15
A. Pengertian Jihad	15
B. Jihad Perspektif Al-Qur'an	20
1. Term Jihad dalam Al-Qur'an	20
2. Ayat-Ayat Jihad Periode Makkah	26

3. Ayat-Ayat Jihad Periode Madinah	32
4. Macam-Macam Jihad	44
C. Jihad Perspektif Fuqaha	48
D. Jihad Perspektif Sufi	54
E. Jihad Perspektif Orientalis	56
F. Jihad Perspektif Fundamentalis	60
G. Jihad Perspektif Modernis	66
BAB III. METODE <i>DOUBLE MOVEMENT</i> FAZLUR RAHMAN	71
A. Biografi Fazlur Rahman	71
B. Evolusi dan Posisi Pemikiran Fazlur Rahman	75
C. Pemikiran Hermeneutika Fazlur Rahman	81
1. Gambaran Umum Tentang Hermeneutika	81
2. Konsep Al-Qur'an dan Penafsiran Perspektif Fazlur Rahman..	86
3. Latar Belakang Munculnya Hermeneutika <i>Double Movement</i> .	92
D. Prinsip dan Metode <i>Double Movement</i>	94
E. Akar Teori Metode <i>Double Movement</i>	103
F. Implikasi Metode <i>Double Movement</i>	108
BAB IV. APLIKASI METODE <i>DOUBLE MOVEMENT</i> DALAM PEMAKNAAN JIHAD KONTEKSTUAL	113
A. Historisitas Jihad dalam Al-Qur'an	113
1. Konteks Makro	114
2. Konteks Mikro	127
3. Ideal Moral Jihad	138
B. Kontekstualisasi Jihad	141
1. Situasi Dunia Islam Kontemporer	141
2. Konteks Islam Indonesia	144
3. Kontekstualisasi Jihad Kekinian	146
a. Jihad Ekonomi	147
b. Jihad Pendidikan	152
c. Jihad Politik	155
d. Jihad Moderasi Beragama	158
BAB V. PENUTUP	161
A. Kesimpulan	161
B. Saran	163
DAFTAR PUSTAKA	165
RIWAYAT HIDUP	

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Jihad merupakan salah satu doktrin penting dalam ajaran Islam yang sering disalahpahami maknanya. Sebenarnya jihad sendiri memiliki makna yang beragam, namun oleh sebagian kelompok jihad hanya dipahami secara sempit dan kaku dengan sebatas memaknai sebagai perang fisik. Hal tersebut, dapat mengakibatkan munculnya sikap fanatisme yang menjadikan sebagai legitimasi atas tindakan kekerasan, radikalisme dan terorisme. Aplikasi jihad dalam bentuk kekerasan, sebagaimana memerangi suatu kelompok atau orang lain yang berbeda pandangan atau keyakinan, merusak tempat ibadah, melakukan aksi anarkis bahkan melakukan tindakan pembunuhan dengan cara melakukan aksi teror. Tindakan demikian, tentu sangat bertolak belakang dengan spirit ajaran Islam yang mengedepankan prinsip *rahmatan lil 'alamîn* sebagai wujud dari kedamaian dan kasih sayang kepada seluruh alam.

Di awal abad ke-21 dunia telah dihebohkan dengan pemberitaan di media massa tentang aksi radikalisme dan terorisme yang terjadi di berbagai belahan dunia dan tanpa terkecuali terjadi juga di Indonesia sendiri. Seperti halnya, peristiwa 11 september di Amerika yang merupakan sebuah tragedi penyerangan terhadap menara kembar *World Trade Center* (WTC), yang menewaskan 3.000 jiwa, kemudian tragedi bom Bali, yang terjadi pada 12

oktober 2002 yang mengakibatkan terjadinya korban sipil terbesar di dunia dengan menewaskan 184 orang dan melukai lebih dari 300 orang.¹

Atas aksi-aksi tersebut, menimbulkan reaksi dari berbagai kalangan, terutama berkembangnya stigma negatif terhadap Islam dan umat Muslim dari kalangan Barat. Islam dianggap sebagai agama kekerasan, karena konsep jihad yang ada dalam Islam dinilai mendorong tindakan kekerasan atas nama agama atau *jihâd fi sabîlillâh* diidentikan dengan makna “perang suci” (*the holy war*) yang dalam Islam istilah tersebut tidak dikenal sebelumnya. Pandangan demikian memberi tuduhan terhadap Islam sebagai agama kekerasan. Sehingga tidak heran setiap kali diucapkan kata “teroris” yang muncul dibenak sebagian orang selalu dikaitkan dengan Islam, baik secara personal, organisasi bahkan institusi yang lebih besar seperti negara, padahal aksi-aksi kekerasan serupa seperti itu, tidak sedikit pula terjadi di berbagai belahan dunia yang dilakukan oleh kalangan non muslim, baik secara individu maupun institusi. Persepsi yang berkembang dalam pikiran orang-orang non Muslim tersebut, tidak sepenuhnya bisa disalahkan, karena dalam realitasnya, aksi-aksi kekerasan yang banyak terjadi di berbagai negara berpenduduk mayoritas Muslim ataupun di negara-negara Barat dalam banyak kasus sering mengatasnamakan jihad. Meskipun sebenarnya pemahaman bahwa jihad itu identik dengan aksi-aksi kekerasan tersebut bukanlah pemahaman *mainstream* umat muslim sendiri.

Di antara faktor yang menimbulkan kesalahan dalam memahami jihad itu sendiri sebetulnya disebabkan oleh pemahaman yang dangkal dan literal mengenai teks-teks suci dan penafsiran yang ada mengenai jihad. Karena, jihad secara umum bisa dipahami “sebagai tindakan kekerasan (perang) atau tindakan secara damai”. Dengan demikian, dalam memahami konsep jihad sangat diperlukan sikap kritis dengan melihat konteks turunya ayat-ayat jihad, serta konstruksi pemikiran Muslim tentang jihad yang juga tidak terpisah dari situasi kehidupan sosial, politik dan budaya yang melingkupinya.

Secara bahasa, kata *jihâd* berakar dari kata *jâhada*, *yujâhidu* yang dapat diartikan mengerahkan segala daya upaya atau sebuah usaha kerja keras. Struktur dasar kata *jihâd* terdiri dari tiga huruf yakni huruf *jim*, *ha* dan *dal*, yang oleh Ibn Fâris diartikan dengan kesulitan, kesukaran, kepayahan atau yang semakna dengannya.² Kata *jihâd* atau *mujâhadah* juga dimaknai oleh

¹ Azyumardi Azra, Dkk., *Reformulasi Ajaran Islam: Jihad, Khalifah, dan Terorisme*, Bandung: Mizan, 2017, hal. 106-107.

² Abu al-Husain Ahmad bin Fâris bin Zakariyâ, *Mu'jam Maqâ'yîs al-Lughah*, Juz, 1, Beirut: Dâr Ittihâd al-‘Arabi, 2002, hal. 486-487.

Ar-Râgib al-Asfahâni dengan makna yang lebih luas, yakni sebuah upaya mengerahkan segala kemampuan dalam melawan musuh-musuh, baik terhadap musuh yang nyata, berjuang melawan setan, serta berjuang melawan hawa nafsu.³ Sedangkan menurut Ibn Manzur, *jihād* adalah memerangi musuh, mencurahkan segala kemampuan dan tenaga yang dilakukan dalam bentuk kata-kata, perbuatan atau segala sesuatu yang sesuai dengan kemampuan.⁴

Menurut Nasaruddin Umar, dalam pengertian secara terminologis, pemaknaan jihad berkisar kepada tiga aspek pemaknaan. *Pertama*, jihad dimaknai secara umum yaitu segala usaha yang diperjuangkan oleh manusia dalam mencegah/membela diri dari keburukan dan menegakkan kebenaran. *Kedua*, jihad dimaknai secara khusus sebagai kegiatan menyebarkan dan membela dakwah Islam yang dilakukan dengan segenap upaya. *Ketiga*, jihad digarisbawahi pada makna *qitāl* (perang) dalam rangka membela agama untuk menegakkan agama Allah Swt dan menjaga eksistensi kegiatan dakwah.⁵ Sementara menurut Muhammad Chirzin, terdapat dua pandangan ekstrim tentang jihad. *Pertama*, jihad adalah perang fisik menghadapi musuh Islam dengan bersenjata yang menawarkan alternatif hidup mulia atau mati syahid. *Kedua*, jihad adalah perang menghadapi hawa nafsu diri sendiri, sedangkan perjuangan terhadap aktivitas ekonomi, sosial, politik, dan militer bukan menjadi hal yang harus diutamakan.⁶

Kata jihad dalam Al-Qur'an, apabila ditelusuri ditemukan sebanyak 41 kali, dengan berbagai bentuk derivasinya.⁷ Dari segi tipologi turunnya ayat-ayat jihad, berdasarkan 30 ayat yang menyertakan kata *jihād* dalam berbagai derivasinya, ditemukan 6 ayat yang termasuk dalam golongan ayat-ayat *makkiyah*⁸ dan terdapat 24 ayat yang termasuk ke dalam ayat-ayat

³Ar-Râgib al-Asfahâni, *Mu'jam Mufradât Alfâz Al-Qur'ân*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th, hal. 99.

⁴ Abū al-Fadl Jamāl ad-Din Muhammad bin Mukran bin Manzur, *Lisân al-'Arab*, Juz XI, Beirut: Dar Al-Sadr, t.th. hal. 521.

⁵ Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis*, Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2014, hal. 85.

⁶ Azyumardi Azra, Dkk., *Reformulasi Ajaran Islam: Jihad, Khalifah, dan Terorisme,...*, hal. 380.

⁷ Muhammad Fu'ad 'Abd Al-Bâqi, *Al-Mu'jam Al-Mufahras li Alfâzh Al-Qur'an*, kairo: Dâr Al-Hadîts, 1991, hal. 332-333.

⁸ QS. Al-'Ankabut [29]: 6, 8, 69; QS. Luqman [31]: 15; QS. Al-Furqan [25]: 52; QS. An-Nahl [16]: 110.

*madaniyah*⁹. Orientasi pemaknaan jihad pada ayat-ayat *makkiyah* tidak mengarah kepada pemaknaan yang berhubungan dengan perang fisik. Hal serupa juga diungkapkan oleh Sa'īd Al-Asymāwi tentang pemaknaan jihad pada periode Makkah merupakan usaha untuk dalam memperjuangkan dan konsisten dalam jalan keimanan yang benar dan bersabar dalam menghadapi situasi yang tidak kondusif di tengah penganiayaan atau penindasan yang dilakukan kaum kafir Quraisy terhadap kaum Muslim. Artinya jihad pada konteks ini, bermakna etika individu berupa ketaatan kepada Allah Swt, bersabar, berdakwah secara persuasif dalam menyeru beriman kepada Allah Swt.¹⁰ Sedangkan, perintah jihad pada periode Madinah, bermakna tindakan kekerasan dalam bentuk perlawanan fisik demi mempertahankan atau melindungi diri atas penganiayaan atau serangan orang-orang kafir Quraisy. Dengan demikian, perbedaan pemaknaan jihad Al-Qur'an, sangat dipengaruhi oleh konteks ayat itu diturunkan atau sebagai respon terhadap situasi sosial terjadi ketika itu. Sehingga jihad yang awalnya bersifat spritualitas yaitu nilai-nilai individu. Seiring berkembangnya situasi, jihad berkembang memiliki makna lain yang bermakna yaitu perang terhadap orang-orang kafir yang ketika itu mengancam eksistensi kaum Muslimin (defensif).¹¹

Berdasarkan problem atas keberagaman dalam pemaknaan jihad di atas, penting untuk menafsirkan ulang terhadap ayat-ayat jihad yang lebih relevan dengan konteks di zaman sekarang. Penulis juga terinspirasi dari pandangan Abdullah Saeed yang mengatakan bahwa dalam konteks modernisasi perlu adanya perspektif yang baru (penafsiran kontekstual) dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an yang menunjukkan muatan *ethico-legal*, diantara ayat-ayat yang termasuk ialah ayat-ayat jihad itu sendiri. Menurut Saeed, ayat tersebut membutuhkan reinterpretasi atau kontekstualisasi, karena ayat tersebut paling tidak siap ketika dihadapkan dengan realitas dan secara bersamaan ayat ini juga banyak mengisi kehidupan sehari-hari umat Islam.¹²

Kontekstualisasi jihad dalam Al-Qur'an adalah suatu hal yang sangat penting dilakukan, sebagaimana sering diungkapkan bahwa *taghayyur al-tafsîr bi taghayyur al-azmân wa al-amkinah* yakni perubahan terhadap

⁹ QS. Al-Baqarah [2]: 218; QS. Ali Imran [3]: 142; QS. An-Nisa'[4]: 95; QS. Al-Maidah [6]: 35, 54; QS. Al-Anfal [8]: 72,74,75; QS. Al-Taubah [9]: 19, 20, 24, 41, 44, 73, 81, 86, 88; QS. Al-Hajj [22]: 78; QS. Muhammad [47]: 31; QS. Al-Hujurat [49]: 15; QS. Al-Mumtahanah [60]: 1; QS. As-Shaff [61]: 11; QS. At-Tahrim [66]: 9.

¹⁰ Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 97.

¹¹ Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 109.

¹² Kurdi Dkk, *Hermenetutika Al-Qur'an dan Hadis*,..., hal. 206

penafsiran dipengaruhi oleh perubahan zaman dan tempat. Tafsir sebagai sebuah produk dialektika antara teks Al-Qur'an dan konteks (realitas) dalam prosesnya selalu mengalami perkembangan, sesuai dengan konteks perkembangan waktu dan tempat.¹³ Upaya kontekstualisasi bisa dipahami juga sebagai upaya menemukan formulasi makna yang tepat dan relevan dengan zaman dan tempat kita berada, khususnya dalam konteks ke-Indonesiaan yang masyarakatnya beragam (plural), baik dari segi agama dan budaya. Dengan menghadirkan konsep jihad secara kontekstual yang bersifat humanis, penafsiran secara kontekstual dapat menjadi alternatif mencari dan memecahkan solusi umat dalam kehidupan bernegara. Mengingat berkembangnya fenomena keberagaman yang anarkis, intoleran dan destruktif ditengah masyarakat di antara faktor penyebabnya ialah karena kecendrungan dalam menginterpretasi Al-Qur'an dan hadis yang hanya dibatasi dengan pendekatan tekstual dan rigid.¹⁴

Kemudian, kehadiran pendekatan kontekstual juga sebagai respon atas kelemahan pendekatan tafsir tekstual yang mendominasi selama ini. Meskipun pendekatan tekstual yang mendominasi khazanah penafsiran selama ini, dianggap lebih aman dan sesuai dalam memaknai teks. Namun tafsir tektualisme banyak mengabaikan faktor lain seperti konteks yang dianggap tidak relevan. Sehingga pembacaan tekstualis sering menghasilkan pemahaman yang parsial dan belum mampu menjadi solusi dalam beberapa problem.¹⁵ Maka dengan demikian, dalam rangka menghasilkan pemaknaan jihad yang aktual dan kontekstual, maka diperlukan pendekatan kontekstual dalam menafsirkan ayat-ayat jihad dalam Al-Qur'an.

Oleh karena itu, dalam penelitian ini penulis memilih menggunakan metode kontekstual Fazlur Rahman yang dikenal dengan sebutan teori *double movement* (gerakan ganda penafsiran).¹⁶ Alasan penulis tertarik menggunakan pendekatan kontekstual Fazlur Rahman ini ialah karena di samping Fazlur Rahman dikenal sebagai pengagas tafsir kontekstual, juga karena metodologi

¹³ Abdul Mustaqim, *Metodologi Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*, Yogyakarta: Idea Press Yogyakarta, 2019, hal. 76.

¹⁴ Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis, ...*, hal. 2.

¹⁵ Aspandi, "Pembacaan Kontekstual "Eksegesis" dalam Teks Keagamaan," dalam *Al-Adalah: Jurnal Syari'ah dan Hukum Islam*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2017, hal. 73.

¹⁶ Fazlur Rahman dikenal sebagai salah satu mufasir liberal-reformatif, yang merupakan sebagai pemikir yang melakukan semacam kritikan terhadap pemikiran para ulama tradisional dan sekaligus membangun gagasan baru terhadap pemikiran Islam tradisional yang ada di Pakistan seperti konsep sunnah, wahyu, dan metodologi tafsir. U. Syafrudin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017, hal. 44.

penafsirannya yang tampak lebih aplikatif. Munculnya metode *double movement* merupakan bentuk respon atas keprihatinan terhadap penafsiran Al-Qur'an yang telah berkembang sebelumnya dan mendominasi penafsiran yang ada selama ini, yang lebih bersifat atomistik dan cenderung melupakan gagasan universal dan fleksibilitas Al-Qur'an.¹⁷ Bagi Rahman kehadiran Al-Qur'an adalah sebagai respon atas permasalahan sosial masyarakat Arab ketika Al-Qur'an diturunkan. Sehingga, dalam menafsirkan Al-Qur'an sangat penting penekanan terhadap konteks historis atau kondisi-kondisi aktual masyarakat Arab ketika Al-Qur'an hadir.

Dalam penelitian ini penulis akan menafsirkan ayat-ayat jihad dengan menggunakan metode *double movement* Fazlur Rahman dalam rangka menemukan ideal moral tentang jihad dan upaya kontekstualisasi jihad dalam konteks kekinian. Dengan demikian, masalah pokok yang akan penulis uraikan dalam penelitian ini ialah bagaimana pemaknaan jihad secara kontekstual dengan menggunakan metode *double movement* Fazlur Rahman?

B. Identifikasi Masalah

Mempertimbangkan uraian latar belakang yang diberikan di atas, terdapat beberapa masalah yang dapat diidentifikasi sebagai berikut:

1. Problem pemaknaan jihad hanya sebatas tekstual
2. Keberagaman pemaknaan jihad, baik dari para ulama, sarjana Muslim dan orientalis
3. Signifikansi metode *double movement* dalam kontekstualisasi jihad
4. Perlunya upaya kontekstualisasi pemaknaan jihad dalam konteks sekarang ini

C. Rumusan dan Batasan Masalah

1. Pembatasan Masalah

Dari identifikasi masalah di atas, maka perlu dibatasi menjadi beberapa masalah, tanpa mengurangi substansi dari identifikasi masalah di atas. Batasan masalah tersebut menjadi tiga masalah, yakni:

- a. Perbedaan pemaknaan jihad ditinjau dari berbagai perspektif
- b. Signifikansi metode *double movement* dalam kontekstualisasi jihad
- c. Kontekstualisasi jihad dalam Al-Qur'an dengan menggunakan metode *double movemet*

¹⁷ Kurdi Dkk, *Hermenetutika Al-Qur'an dan Hadis*, Yogyakarta: Elsaq Press, 2010, hal. 69.

2. Rumusan Masalah

- a. Bagaimanana perbedaan pemaknaan jihad ditinjau dari berbagai perspektif?
- b. Bagaimana signifikansi metode *double movement* dalam kontekstualisasi jihad?
- c. Bagaimana kontekstualisasi jihad dalam Al-Qur'an dengan menggunakan metode *double movement*?

D. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Adapun tujuan penelitian ini sebagaimana digambarkan dalam rumusan masalah diatas adalah:

1. Untuk mengetahui perbedaan pemaknaan jihad ditinjau dari berbagai perspektif
2. Untuk mengetahui signifikansi metode *double movement* dalam kontekstualisasi jihad
3. Untuk mengetahui kontekstualisasi jihad dengan menggunakan metode *double movement*

Adapun manfaat penelitian ini adalah sebagai berikut;

1. Manfaat secara teoritis
 - a. Mengungkap perbedaan dasar dalam pemaknaan jihad dalam Al-Qur'an
 - b. Menjadikan penelitian ini sebagai solusi kepada masyarakat dalam menemukan pemaknaan jihad yang lebih humanis dan aktual dalam konteks sekarang
2. Manfaat praktis
 - a. Menginspirasi para intelektual dan sarjana muslim agar mengkaji kembali penafsiran tentang jihad
 - b. Memberikan pemahaman tentang kontekstualisasi jihad khususnya dalam konteks masyarakat Indonesia yang plural

E. Kajian Pustaka

Penelitian tentang jihad sudah banyak dilakukan oleh para ulama atau pemikir sebelumnya. Akan tetapi setelah penulis menelusuri melalui studi literatur, pembahasan kontekstualisasi jihad dalam konteks ke-indonesiaan khususnya dengan menggunakan metode *double movement* Fazlur Rahman belum banyak penulis temukan. Adapun beberapa penelitian yang membahas tentang kontekstualisasi jihad ditemukan, diantaranya, penelitian Muhammad

Chirzin, dengan judul “Reaktualisasi Jihad *Fî Sabil Al-Lâh* dalam Konteks Kekinian dan Keindonesiaan”, mencoba menjelaskan jihad dalam Al-Qur’an dan Al-Sunnah serta pandangan pakar tentang jihad. Kemudian ia menjelaskan perbedaan jihad, terorisme, dan bom bunuh diri. Salah satu kesimpulan penting dari riset tersebut ialah dalam konteks negara Indonesia sekarang ini yang dipengaruhi oleh konteks modern, aktualisasi jihad dapat dimanifestasikan dalam ranah politik, ekonomi, hukum, dan pendidikan.¹⁸ Namun, dalam penelitian tersebut belum menguraikan prinsip-prinsip penafsiran kontesktual tentang jihad secara lebih rinci.

Khairul Amal, dalam sebuah karyanya yang berjudul “Perang Atas Nama Iman: Telaah Evolusi Jihad Era Kenabian Muhammad Saw”, menjelaskan bahwa ekspedisi-ekspedisi militer paling awal yang dilakukan oleh kaum beriman di Madinah tidak sepenuhnya dimotivasi oleh semangat keagamaan. Faktor-faktor ekonomi dan politik adalah faktor pendorong yang lebih dominan. Jihad, menurut sumber-sumber Islam dilakukan karena agama, adalah hasil proyeksi para sejarawan Muslim terhadap masa lalu mereka. Proyeksi masa lalu yang dipengaruhi oleh *worldview*, nilai-nilai sosial, pandangan politik dan ideologi keagamaan yang mereka anut pada abad 2-3 H (8-9 M), ketika *akhbâr* sejarah masih terserak dikompilasi menjadi *master-narrative* sejarah Islam.¹⁹ Penelitian ini membicarakan jihad kaum beriman awal dalam perspektif sejarah, sedangkan penelitian penulis ini, membahas ayat-ayat jihad dalam Al-Qur’an dengan menggunakan metode hermeneutika *double movement* Fazlur Rahman.

Abdul Mustaqim, penelitian berjudul, “Bela Negara dalam Perspektif Al-Qur’an: Sebuah Transformasi Makna Jihad”, mencoba menjelaskan jihad dalam bentuk bela negara. Salah satu kesimpulan penting dalam penelitian beliau ialah jihad dalam konteks membela negara dapat diwujudkan dalam bentuk menciptakan situasi kehidupan bermasyarakat yang rukun antar elemen bangsa, menumbuhkembangkan demokrasi atas dasar musyawarah dan memberikan kebebasan berpendapat merupakan sebagai kerangka jihad yang dalam bentuk aplikatif atas kebangsaan yang senantiasa di kedepankan. Sementara jihad bela negara dalam bentuk perang secara fisik baru boleh dilakukan apabila *walî al-amr* (penguasa/pemerintah) mengintruksikan untuk

¹⁸ Muhammad Chirzin, “Reaktualisasi Jihad *fi Sabil al-Lâh* dalam Konteks Kekinian dan Keindonesiaan,” dalam jurnal *Ulumuna*, Vol. X No. 1 Tahun 2006.

¹⁹ Khairul Amal, *Perang Atas Nama Iman: Telaah Evolusi Jihad Era Kenabian Muhammad Saw*, Yogyakarta: Forum, 2018.

berjihad apabila musuh sudah memblokade suatu negeri.²⁰ Penelitian ini belum mengungkap secara rinci konsep jihad dalam Al-Qur'an, namun ia lebih fokus untuk mengembangkan konsep jihad dalam bentuk operasional kewajiban bela terhadap negara dengan menggunakan pendekatan *content analysis*. Sedangkan penelitian penulis ini, membahas konsep jihad secara lebih komprehensif dan menggunakan pendekatan kontekstual dengan metode *double movement* untuk merumuskan kontekstualisasi jihad di zaman sekarang dan khususnya dalam konteks Indonesia.

Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, berjudul "Tafsir Kontekstual Al-Qur'an", mencoba memperkenalkan suatu model tafsir alternatif yang disebut metode tafsir kontekstual. Kedua penulis di atas merasa bahwa metode tafsir tradisional yang bersifat literal dan tekstual sudah tidak relevan lagi dalam menampilkan pesan-pesan Al-Qur'an di hadapan kepentingan manusia yang terus berubah dan berkembang. Dalam konteks ini, keduanya hanya memfokuskan metode tafsir kontekstual dengan memperkenalkan pemikiran-pemikiran inovatif Fazlur Rahman dalam menggali makna Al-Qur'an yaitu metode *double movement*-nya.²¹ Bedanya, pembahasan tersebut lebih kepada konseptual mengenai metode tafsir kontekstual, namun tidak mengaplikasikan pada penafsiran tentang jihad.

F. Metodologi Penelitian

1. Jenis Penelitian

Metodologi adalah suatu prosedur yang digunakan untuk mencapai hasil penelitian. Metodologi penelitian yang digunakan dalam tesis ini adalah metodologi kualitatif, yaitu suatu pendekatan penelitian yang menggunakan teknik-teknik untuk menjelaskan permasalahan yang diteliti dengan memperhatikan kualitas data dari berbagai sumber, menganalisisnya, kemudian menyajikannya dengan pemaparan terhadap sebuah fakta bukan melalui analisis statistik.²²

2. Sumber Data

Berdasarkan tempat pelaksanaan penelitian, penulis melakukan penelitian yang termasuk ke dalam kategori jenis penelitian kepustakaan (*library research*) yang merupakan penelitian ini berasal dari bahan-bahan

²⁰ Abdul Mustaqim, "Bela Negara dalam Perspektif Al-Qur'an: Sebuah Transformasi Makna Jihad," dalam jurnal *Analisis*, Vol. XI, No. 1 Tahun 2011.

²¹ Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual Al-Qur'an: Sebuah Kerangka Konseptual*, Bandung: Mizan, 1990.

²² Sulistyio Basuki, *Metode Penelitian*, Jakarta: Penaku, 2010, cet. 2. Lihat juga Masri Singarimbun dan Sofian Efendi, *Metode Penelitian Survei*, Jakarta: LP3ES, 1989.

tertulis berupa buku, naskah, maupun kitab-kitab tafsir yang berkaitan dengan penelitian ini.²³

Adapun sumber data dalam penelitian ini meliputi dua kategori yakni data primer dan sekunder. Data primer yaitu diperoleh dari al-Qur'an Karim dengan bantuan kitab: *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm*, karya Muhammad Fu'ād 'Abd al-Bāqiy. Untuk mengetahui makna kata-kata yang menjadi kunci pemahaman ayat-ayat Al-Qur'an, digunakan kitab *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, karya Abū al-Husainy Ahmad bin Fāris bin Zakaria; *Lisān al-'Arab*, karya Abū al-Fadl Jamāl ad-Din Muhammad bin Mukran bin Manzur; *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*, karya Abū al-Qāsim Abū Al-Husayn bin Muhammad bin ar-Rāgib al-Asfahāni. Dalam menemukan pemahaman yang lebih mendalam terhadap ayat-ayat Al-Qur'an digunakan kitab-kitab tafsir dan hadis-hadis Rasulullah Saw. Data sekunder merupakan data selain data primer. Data sekunder merupakan setiap data yang bisa diperoleh dari buku-buku atau literatur lain yang berkaitan dan mendukung penelitian ini.

3. Teknik Pengumpulan dan Metode Analisa Data

Mengenai teknik pengumpulan dan metode analisa data, penulis mengumpulkan data dengan mengambil dan mengumpulkan dengan cara pengutipan baik secara langsung maupun secara tidak langsung. Kemudian untuk metode analisa data penulis dalam penelitian ini menggunakan metode tematik (*maudhu'i*) dan menggunakan metode *double movement* Fazlur Rahman.

Metode tematik (*maudhu'i*) terdiri dari mengumpulkan atau mencari ayat-ayat Alquran yang berhubungan dengan topik kajian, dalam hal ini ayat-ayat tentang jihad. Kemudian, agar isinya menjadi satu kesatuan yang utuh, isinya digali dan dipelajari dengan pembenaran dari kitab-kitab tafsir dan berbagai sumber lainnya.²⁴

Pendekatan kontekstual dalam hal ini, menggunakan teori Fazlur Rahman yang dikenal dengan metode hermeneutika *double movement*, digunakan untuk menemukan makna kontekstual tentang jihad. Dilakukan dengan langkah-langkah sebagai berikut:

1. Mencari makna dari pernyataan Al-Qur'an dengan menganalisa historisitas yang mana pernyataan tersebut merupakan jawabannya, kemudian melakukan generalisasi dari pernyataan-

²³ Nashruddin Baidan dan Erwati Aziz, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016, hal. 28.

²⁴ Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 16.

pernyataan yang bermula dari yang partikular, dari situasi dan *asbâb an-nuzûl* masing-masing ayat, menjadi pernyataan yang bersifat universal.

2. Berangkat dari pernyataan yang bersifat universal yang dicapai dari langkah pertama di atas, mengkaji hal-hal yang bersifat partikular dalam situasi kekinian di mana dan kapan Al-Qur'an hendak diberlakukan.²⁵

G. Kerangka Teori

Secara tipologi, tafsir sebagai proses selalu mengalami perkembangan atau pergeseran dalam hal paradigma dan epistemologi. Menurut teori yang dikemukakan Ignaz Golziher, epistemologi tafsir pada era klasik, pada umumnya bertumpu pada ranah verbal-tekstual yang sangat mengandalkan nalar *bayâni* dan kecendrungan ideologis. Sedangkan tafsir pada era modern tidak lagi bertumpu pada verbal-tekstual, tetapi telah memanfaatkan metode-metode kontemporer. Validitas tafsir diukur berdasarkan pada kesesuaian produk tafsir dengan teori ilmu pengetahuan atau tidak, dan apakah produk tafsir mampu memecahkan persoalan-persoalan sosial-keagamaan yang dihadapi di dalam kehidupan masyarakat atau tidak. Sebagaimana telah dikembangkan oleh pemikir modernis awal di antaranya oleh Ahmad Khan dan Muhammad Abduh.²⁶

Fazlur Rahman termasuk pemikir muslim kontemporer yang menekankan pentingnya gagasan kontekstual dalam menafsirkan Al-Qur'an, dalam hal ini Fazlur Rahman meluncurkan metode interpretasi yang dikenal dengan metode *double movement* (gerakan ganda). Menurut Taufik Adnan Amal, sebagai penerjemah pemikiran Rahman, menyebutkan dua kerangka konseptual penafsiran kontekstual atas Al-Qur'an, sebagai turunan dari Gerakan ganda penafsiran. Kedua kerangka konseptual itu ialah:

Kerangka *pertama* adalah mengkaji pernyataan Al-Qur'an dalam konteks memproyeksikannya kepada situasi masa kini. Dua langkah kunci terdiri dari kerangka kerja ini: Pertama, mempertimbangkan konteks Al-Qur'an, meliputi: a) Dengan bantuan Indeks Al-Qur'an, seseorang dapat memilih objek interpretasi, seperti tema atau istilah tertentu, dan menyusun ayat-ayat yang membahas tema dan istilah tersebut. b) Mempertimbangkan

²⁵ U. Syafrudin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual*,..., hal. 44.

²⁶ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS, 2010, hal.

tema atau kata berdasarkan latar belakang sejarahnya, baik sebelum maupun setelah pewahyuan Al-Qur'an. c) Meneliti tanggapan Al-Qur'an terhadap topik atau frase dalam urutan kronologis, memberikan pertimbangan khusus pada konteks sastra dari ayat-ayat Al-Qur'an yang dikutip. d) Menghubungkan pembahasan subjek atau istilah dengan tema atau istilah lain yang terkait. e) Berdasarkan penelitian tersebut di atas, menarik kesimpulan tentang tujuan atau maksud al-Qur'an dalam kaitannya dengan subjek atau frase. f) Berdasarkan temuan dari kajian di atas, tafsirkan ayat-ayat tertentu yang berhubungan dengan tema atau kata. Langkah kedua, memproyeksikan pemahaman Al-Qur'an dalam konteksnya, yakni yang diperoleh lewat langkah pertama tadi, kepada situasi kekinian.

Kerangka *kedua*, mencoba untuk menerangi fenomena sosial dalam konteks tujuan al-Qur'an. Kerangka konseptual kedua ini berbeda dengan kerangka konseptual pertama karena diilhami oleh realitas modern dan Al-Qur'an. Tindakan-tindakan ini terdiri dari: Fase pertama, meneliti fenomena sosial yang dipertanyakan secara menyeluruh adalah yang pertama. Mulai dari sosiologi, antropologi, dan psikologi hingga berbagai pihak dan bidang lainnya, kajian ini melibatkan mereka semua. Fase kedua adalah mengevaluasi dan mengatasi situasi ini berdasarkan tujuan moral al-Qur'an yang dicapai melalui ajaran praktisnya.²⁷

Kemudian, kaidah atau prinsip yang mendasari tafsir yang berorientasi kontekstual adalah *al-'ibrah bi khusûs as-sabab lâ bi 'umûm al-lafz* (ketetapan makna itu didasarkan pada partikularitas [kekhususan] sebab, bukan pada universalitas [keumuman] teks). Bahkan, di kalangan penganut tafsir ini pada era kontemporer kini muncul kaidah baru, yaitu *al-'ibrah bi maqâsid asy-syarî'ah*. Maksudnya dalam menafsirkan teks harus mencoba mencari sintesa-kreatif, dengan berpegang teguh pada tujuan disyari'atkannya sebuah doktrin.²⁸

H. Sistematika Penulisan

Agar pemaparan dalam penelitian ini dapat dipahami secara sistematis, maka perlu untuk membagi pembahasan menjadi beberapa bab. Pembahasan dalam penelitian ini dibagi menjadi lima bab, dan setiap bab memiliki

²⁷ U. Syafrudin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual*,..., hal. 46-48.

²⁸ Abu Ishaq Ibrahim bin Musa asy-Syatibi, *al-Muwafaqat Fi Usûl as-Syarîah*, t.t: t.p., 1975.

sejumlah sub-bab yang saling berhubungan. Berikut merupakan pembahasan sistematis terhadap penelitian ini:

- Bab I : Membahas pendahuluan yang menguraikan terkait latar belakang masalah penelitian, identifikasi masalah, pembatasan dan perumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, metode penelitian, kerangka teori, tinjauan pustaka, metode penelitian, dan sistematika penulisan.
- Bab II : Membahas tentang pemaknaan jihad dalam berbagai perspektif. Dalam bagian ini penulis menguraikan terkait pengertian jihad, jihad dalam perspektif Al-Qur'an, jihad dalam perspektif fuqaha, jihad dalam perspektif sufi, jihad dalam perspektif orientalis, jihad dalam perspektif fundamentalis, dan jihad dalam perspektif modernis.
- Bab III : Membahas tentang Metode *double movement* Fazlur Rahman. Dalam bagian ini penulis menjelaskan tentang biografi Fazlur Rahman, evolusi dan posisi pemikiran Fazlur Rahman, pemikiran hermeneutika Fazlur Rahman, prinsip dan metode hermeneutika *double movement*, akar teori hermeneutika *double movement*, dan implikasi hermeneutika *double movement* dalam penafsiran Al-Qur'an.
- Bab IV : Membahas tentang aplikasi metode hermeneutika *double movement* dalam pemaknaan jihad kontekstual. Membahas mengenai konteks historis jihad dalam Al-Qur'an, ideal moral jihad dalam Al-Qur'an, dan kontekstualisasi jihad di era kontemporer.
- Bab V : Bab ini adalah penutup. Membahas kesimpulan dari seluruh tema yang dipaparkan pada bab-bab sebelumnya, serta jawaban terhadap rumusan masalah yang menjadi fokus tesis ini, implikasi hasil penafsiran dan saran-saran.

BAB II PEMAKNAAN JIHAD DALAM BERBAGAI PERSPEKTIF

A. Pengertian Jihad

Secara etimologis, menurut Ibn Faris dalam *Mu'jam al-Maqayîs fi al-Lughah*, kata jihad terdiri dari huruf *j-h-d* berarti kesulitan atau kesukaran dan yang semakna dengannya.¹ Term *jihâd* berasal dari kata *jahada-yajhadu-juhd/jahd*. Para ahli linguistik membedakan definisi *juhd* dan *jahd*. Kata *juhd* dimaknai dengan *thâqah* (kemampuan), kata *jahd* dengan *masyaqqah* (rintangan). Bahkan ada yang memahami sebaliknya, kata *jahd* berarti *masyaqqah*, kata *juhd* berarti *thâqah*.² Senada dengan M. Quraish Shihab, mengatakan bahwa kata jihad terambil dari akar kata “*jahd*” yang berarti “letih atau sukar”, karena jihad memang sulit dan menyebabkan kelelahan. Sedangkan yang mengatakan jihad itu berasal dari akar kata “*judh*” yang berarti “kemampuan”, karena jihad membutuhkan kemampuan dan harus diwujudkan dengan sebesar kemampuan yang dimiliki. Kemudian jihad juga terkadang dimaknai “menguji”, dalam hal ini jihad dipahami sebagai cara Allah Swt. dalam menguji kesabaran manusia. Sehingga jihad dalam hal ini juga memiliki kaitan erat dengan kesabaran, karena jihad adalah sesuatu yang

¹ Abu al-Husain Ahmad bin Faris bin Zakariya, *Mu'jam Maqayis al-Lughah*, Juz, 1, ..., hal. 486-487.

² Ibn Manzûr, *Lisân Al-'Arab*, jilid 1, ..., hal. 708-709.

sulit, dan memerlukan kesabaran serta ketabahan.³ Menurut Sa'id Al-Asymawi, jihad adalah setiap usaha yang dilakukan dengan penuh kesungguhan dengan pengerahan segala kemampuan (*badzl al-juhd*) dalam upaya mencapai tujuan tertentu, bersabar dalam keletihan atau merealisasikan sebuah misi.⁴

Secara derivasi term *jihâd* merupakan bentuk isim masdar dari kata *jâhada-yujâhidu-jihâd/mujâhadah*, yang berarti menghadapi segala sesuatu yang berhubungan dengan kesulitan dan penderitaan dengan mencurahkan segenap upaya dan kemampuan. Dengan begitu, kata *jâhada* dapat diartikan sebagai “mencurahkan segala kemampuan dalam membela dan memperoleh kemenangan”. Jika dihubungkan dengan musuh, maka frasa *jâhada al-'aduw* diartikan membunuh musuh, mengerahkan seluruh kekuatan untuk memerangnya, dan menghadirkan segala upaya dengan penuh kesungguhan dalam menyelamatkan diri darinya.⁵

Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia, jihad dimaknai dalam tiga bentuk, yakni: Usaha dengan penuh kesungguhan dalam mewujudkan kebaikan; Usaha dengan penuh kesungguhan dalam membela agama Islam dengan mengorbankan harta benda, jiwa dan raga; Perang suci melawan orang kafir untuk mempertahankan agama Islam.⁶ Sedangkan, Hans Wehr dalam *A Dictionary of Modern Written Arabic*, *jihâd*: “*fight, battle, holy war (against the infidles as a religious duty)*/perjuangan, pertempuran, perang suci (melawan orang-orang kafir sebagai kewajiban agama).⁷

Dengan demikian, berdasarkan pengertian di atas, dapat disimpulkan bahwa makna jihad secara etimologis berasal dari kata *juhd* dan *jahd*, yang kesemuanya merupakan usaha dan keikhlasan dalam mengerahkan seluruh daya yang dimiliki untuk mencapai tujuan. Dalam mencapai tujuan tersebut terdapat keletihan atau diperlukan kemampuan untuk dapat mencapai tujuan tersebut.

³ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Tematik Atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 1998, hal. 501.

⁴ Sa'id Al-Asymawi, *Al-Islam As-Siyâsi*, Kairo: Sînâ li An-Nasyr, 1992, hal. 103.

⁵ Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis, ...*, hal. 85.

⁶ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi IV Cet. 1, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2008, hal. 584.

⁷ Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, New York: Itacha, 1976, hal. 142.

Secara terminologi, jihad memiliki beragam pengertian. Keberagaman pengertian jihad secara terminologi tidak terlepas dari perspektif yang digunakan dalam memberikan definisi tentang jihad. Dalam memberikan definisi jihad harus ditempatkan secara proporsional, sehingga tidak memahami jihad hanya berdasarkan cakupan makna yang sempit dengan makna perang, sebagaimana dipahami sebagian kalangan.

Umumnya ulama *mutaqaddimîn* terutama dari kalangan ulama mazhab fiqh saat memberikan pengertian jihad secara istilah biasanya lebih mengedepankan dari aspek hukum (*syar'î*), yang umumnya memaknai jihad pada makna perang melawan orang-orang kafir. Meskipun dalam hal ini, pemberian pengertian jihad berkonotasi perang, tidak terlepas dari pengaruh keadaan atau situasi ketika itu, yang mana jihad sebagai perang ketika itu lebih dimungkinkan. Seperti yang disebutkan al-Kasâni (578 H) sebagai salah satu ulama mazhab Hanafi dengan mendefinisikan jihad adalah mengerahkan segenap kekuatan dan kemampuan untuk berperang di jalan Allah Swt. dengan jiwa, harta dan lisan.⁸ Ibn Hajar al-Asqâlâni (773 H) salah satu ulama mazhab syafi'i mendefinisikan jihad dengan upaya sungguh-sungguh dalam memerangi orang-orang kafir, memerangi jiwa, setan dan kefasikan.⁹ Adapun mazhab Maliki, Ahmad Dadîr (1210 H) menyatakan bahwa jihad adalah berperang di jalan Allah SWT.¹⁰ Sedangkan Ibnu Taimiyah (728 H), seorang ulama dari mazhab Hanbali, mendefinisikan jihad sebagai upaya tulus untuk meraih ridha Allah melalui iman, ketaatan, dan menahan diri dari hal-hal yang dibenci Allah, seperti kekafiran, syirik, dan kemaksiatan.¹¹ Pengertian terakhir ini dianggap definisi yang paling paling komprehensif dan bersifat umum sepanjang yang diutarakan oleh ulama mazhab dan ulama *mutaqaddimîn* dengan mencakup jihad *nafs* dan jihad melawan kemungkaran.

Ar-Râgib al-Asfahâni memaknai jihad adalah upaya mengerahkan semua sumber daya untuk melawan musuh. Dia membagi upaya ini menjadi

⁸ Alâ al-Dîn Abi Bakar bin Mas'ûd al-Kasâni, *al-Badâ'i al-Sanâ'i fi Tartîb al-Syarâ'i*, juz VII, Bairut: Dâr al-Kutb al-'Ilmiyah, 1986, hal. 97.

⁹ Ahmad bin 'Alî bin Hajar al-'Asqâlâni, *Fath al-Bârî bisyarh Sahîh al-Bukhârî*, juz VI, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, T. Th, hal. 3.

¹⁰ Ahmad Dardîr, *Syarh al-Sagîr 'alâ Aqrab al-Masâlik*, juz II, Kairo: al-Idârah al-'Âmmah lil Ma'âhid al-Azhariyah, T. Th, hal. 150.

¹¹ Ahmad Tâli Idris, "al-Tarbiyah al-Jihâdiyah fi al-Islâm: min khilâl al-Anfâl," *Risalah 'Ilmiyah*, hal. 41.

tiga kategori: melawan lawan yang sebenarnya (nyata), melawan setan, dan melawan nafsu.¹² Ibn Manzhur mendefinisikan jihad sebagai tindakan melawan musuh dengan sekuat tenaga, baik melalui ucapan, perbuatan, atau cara lain yang memungkinkan.¹³

Menurut Salman Al-Audah, jihad adalah memerangi orang-orang kafir dan musyrik melalui fase-fase bertahap. *Pertama*, fase “tahanlah tanganmu”, berlaku pada seluruh periode Makkah. *Kedua*, fase “telah diizinkan berperang bagi orang-orang yang diperangi, karena mereka telah dizalimi”. *Ketiga*, fase “perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu”. *Keempat*, fase “perangilah kaum musyrik semua, sebagaimana mereka memerangi kamu semua”.¹⁴

Menurut Abul A’la Maududi, jihad termasuk di antara sistem keruhanian Islam yang lima: shalat, puasa, zakat, haji, dan jihad. Jihad adalah perjuangan sepenuh daya dan upaya dalam mendakwahi dan meninggikan kitab Allah, menetapkan dan memanifestasikan di muka bumi dengan meyingkirkan segala hal yang merintang, baik dengan lisan, pena, maupun kekuatan senjata, supaya kehidupan manusia penuh dengan pengabdian kepada Allah Swt.¹⁵

Murthada Muthahhari menekankan jihad sebagai perang legal yang dapat dilakukan oleh individu, suku, atau bangsa untuk melindungi kehidupan dan harta mereka. Islam tidak mendukung perang yang dipicu karena agresi, keserakahan, atau pencurian materi atau sumber daya manusia.¹⁶

Wahbah Al-Zuhaili menyatakan bahwa jihad mencakup upaya untuk menghadapi orang-orang kafir dengan jiwa, harta, dan lisan.¹⁷ Seorang pemikir kontemporer bernama Farid Esack, mendefinisikan jihad sebagai

¹²Ar-Râgib al-Asfahâni, *Mu’jam Mufradât Alfâz Al-Qur’an*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th, hal. 99.

¹³ Ibn Manzhūr, *Lisān al-‘Arab*, Juz XI, Beirut: Dar Al-Sadr, t.th. hal. 521.

¹⁴ Salman Al-Audah, *Jihad: Sarana Menghilangkan Ghurbah Islam*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1993, hal. 14-21.

¹⁵ Abul A’la Al-Maududi, *Pokok-Pokok Pandangan Muslim*, Jakarta: Bulan Bintang, 1983, hal. 94-96.

¹⁶ Murtadha Muthahhari, *Jihad*, terj. M. Hashem, Bandar-Lampung: YAPI, 1987, hal. 27.

¹⁷ Wahbah Al-Zuhaili, *Al-Fiqhul-Islâmiy wa Adilatuh*, Damaskus: Dârul-Fikr, 1989, hal. 413.

perjuangan yang melibatkan upaya untuk membawa perubahan pada tingkat individu dan masyarakat.¹⁸

Jihad, menurut Munawwar Ahmad Anees, adalah perjuangan orang-orang beriman baik secara individu maupun kolektif untuk masa depan yang lebih baik, yang dibangun di atas landasan dan kerangka prinsip-prinsip Islam yang mencerminkan ajaran Al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Jihad adalah rekonstruksi sosial yang melibatkan partisipasi aktif seluruh masyarakat. Jihad adalah perjuangan pribadi terus-menerus untuk perbaikan diri pada tingkat pribadi.¹⁹

Jihad, menurut Sutan Mansur, adalah mengerahkan segala upaya untuk menegakkan Islam dan meninggikan kalimat-Nya. Jihad dilakukan secara bertahap dengan bantuan ruh suci, yang menyatukan makhluk dengan Penciptanya dan memberikan energi aktif yang dinamis untuk bertindak sesuai dengan tempat, waktu, dan keadaan; dimulai dengan *ilmul-yaqîn*, melalui pertumbuhan iman, menjadi *haqqul-yaqîn*. Di masa damai, jihad adalah proses membangun dan mengatur masyarakat melalui penerahan kekuatan, kecerdasan, dan keikhlasan untuk menyalurkan harta benda guna mencerahkan rakyat dan mengisi jiwa mereka, yang bertahan hingga Hari Kiamat.²⁰

Menurut Nasaruddin Umar, dalam pengertian secara terminologis, pemaknaan jihad berkisar kepada tiga aspek pemaknaan. *Pertama*, jihad dimaknai secara umum yaitu segala usaha yang diperjuangkan oleh manusia dalam mencegah/membela diri dari keburukan dan menegakkan kebenaran. *Kedua*, jihad dimaknai secara khusus sebagai kegiatan menyebarkan dan membela dakwah Islam yang dilakukan dengan segenap upaya. *Ketiga*, jihad digarisbawahi pada makna *qitāl* (perang) dalam rangka membela agama untuk menegakkan agama Allah Swt dan menjaga eksistensi kegiatan dakwah.²¹

Berdasarkan pengertian secara etimologis dan terminologis jihad di atas. Pengertian jihad secara etimologis tidak mengandung makna yang

¹⁸ Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism*, ..., hal. 107.

¹⁹ Munawwar Ahmad Anees dalam Zainuddin Sardar dan Merryl Wyn Davies, *Wajah-Wajah Islam*, terjemah A. E. Priono dan Ade Armando, Bandung: Mizan, 1992, hal. 107.

²⁰ H. A. R. Sutan Mansur, *Jihad*, Jakarta Panjimas, 1982, hal. 9.

²¹ Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis*, Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2014, hal. 85.

mengarah kepada kekerasan. Namun, pada pengertian terminologis jihad, para ulama banyak mendefinisikan sebagai tindakan memerangi orang kafir atau musuh, setelah itu melawan hawa nafsu, setan dan kejahatan.

B. Jihad dalam Perspektif Al-Qur'an

Untuk memahami jihad dalam perspektif Al-Qur'an, diperlukan penelusuran mengenai terma-terma jihad yang terdapat dalam Al-Qur'an, kemudian penting juga untuk memahaminya berdasarkan periode diturunkannya, baik dalam periode Makkah maupun periode Madinah.

1. Term Jihad dalam Al-Qur'an

Al-Qur'an menggunakan kata *jihād* sebanyak 41 kali dalam 19 surah, dengan segala turunannya.²² Kata jihad dalam Al-Qur'an ditemukan dalam 6 bentuk, yakni *jihād*, *al-Mujāhidūn/al-Mujāhidīn*, *jāhada*, *yujāhidu/tujāhidu*, *jāhid*, *jahd/juhd*.

Pertama, lafadz *jihād*. Ditemukan sebanyak 4 kali, terdapat dalam QS. al-Taubah/9: 24, QS. al-Furqân/25: 52, QS. al-Mumtahanah/60: 1, dan QS. al-Hajj/22: 78. Kata *jihād* bentuk masdar dari kata (جاهد - يجاهد - مجاهدة - وجهاد).

Dalam hal makna, kata *jihād* termasuk kata yang memiliki *al-wujūh fil ma'na* atau beragam makna dan biasanya selalu diikuti dengan kata *fī sabīli allāh*. Seperti dalam QS. al-Taubah/9: 24 (وجهاد في سبيله), jihad di sini ialah membela eksistensi agama yang diturunkan Allah dalam bentuk keyakinan atas Islam dengan ikut hijrah bersama Nabi Saw. ke Madinah. Selanjutnya pada QS. al-Furqân/25: 52 (جهادا كبيرا) maksud kata *jihād* pada ayat ini ialah berjihad dengan sungguh-sungguh melawan orang kafir dengan Al-Qur'an. Dengan demikian, lafadz *jihād* dalam Al-Qur'an secara umum dapat dipahami melawan musuh dapat berupa pemberian pengajaran dengan Al-Qur'an, menundukkan hawa nafsu, dan menahan diri dari rayuan atau godaan syeitan.

Kedua, lafadz *al-Mujāhidūn dan al-Mujāhidīn*. Terdapat dalam Al-Qur'an dalam berbagai tempat sebanyak 4 kali, yaitu pada QS. al-Nisâ/4: 95 dan QS. al-Muhammad/47: 31. Kata ini sering dimaknai orang-orang yang berperang di jalan Allah Swt. Kata ini sebagai isim *fâ'il*, terdapat pada QS. al-Nisâ/4:95, yang menjelaskan tentang kelebihan mereka yang berjihad dengan mendermakan harta dan jiwa mereka, sedangkan pada QS.

²² Muhammad Fu'ad 'Abd Al-Bāqi, *Al-Mu'jam Al-Mufahras li Alfāzh Al-Qur'an*, Kairo: Dār Al-Hadīts, 1991, hal. 232-233.

Muhammad/47: 31, menjelaskan bahwa peperangan adalah sebagai ujian yang Allah berikan kepada kaum Muslim, dengan begitu diketahui siapa yang berjihad dan bersabar menghadapi musuh, dan siapa yang munafik dan menentang Allah Swt.

Ketiga, lafadz *jâhada*. Lafadz *jâhada* dalam Al-Qur'an bermakna memerangi dijalan Allah, lafadz ini disebut sebanyak 15 kali pada 8 surah, QS. al-Taubah/9: 19, QS. al-'Ankabūt/29: 6, QS. al-'Ankabūt/29: 8, QS. Luqmân/31: 15, QS. al-Baqarah/2: 218, QS. Āli 'Imrân/3: 142, QS. al-Anfâl/8: 72, QS. al-Anfâl/8: 74, QS. al-Anfâl/8: 75, QS. al-Taubah/9: 16, QS. al-Taubah/9: 20, QS. al-Taubah/9: 88, QS. al-Nahl/16: 110, QS. al-'Ankabūt/29: 69, dan QS. al-Hujarât/49: 15. Hampir semua lafadz *jâhada* dalam bentuk *fi'il mâdhi* bermakna berperang melawan musuh, kecuali beberapa ayat di antaranya pada QS. al-'Ankabūt/29: 6, QS. al-'Ankabūt/29: 69, dan QS. al-Nahl/16: 110, jihad disini bermakna bersabar menghadapi kesulitan yang dihadapi oleh umat Islam, dan dapat juga bermakna bersabar menghadapi fitnah dan hinaan yang dilontarkan oleh musuh. Sedangkan QS. al-'Ankabūt/29: 8, QS. Luqmân/31: 15, lafadz jihad pada ayat ini memiliki makna konotasi negatif, karena jihad disini bermakna memaksa untuk menyekutukan Allah Swt, jihad seperti ini harus ditolak, karena jihadnya mengarah pada penyimpangan agama.

وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا وَإِنْ جَاهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

“Dan kami wajibkan manusia (berbuat) kebaikan kepada dua ibu bapaknya. Dan jika keduanya memaksamu untuk mempersekutukan Aku dengan sesuatu yang tidak ada pengetahuanmu tentang itu, maka janganlah kamu mengikuti keduanya. Hanya kepada-Ku lah kembalimu, lalu Aku kabarkan kepadamu apa yang telah kamu kerjakan.” (QS. al-'Ankabūt/29: 8)

وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

“Dan jika keduanya memaksamu untuk mempersekutukan dengan Aku sesuatu yang tidak ada pengetahuan tentang itu, maka janganlah kamu mengikuti keduanya, dan pergaulilah keduanya di dunia dengan baik, dan ikutilah jalan orang yang kembali kepada-Ku, kemudian hanya kepada-

Kulah kembalimu, maka Ku-beritakan kepadamu apa yang telah kamu kerjakan.” (QS. Luqman/31:15)

Pada kedua ayat di atas, penggunaan kata jihad bukanlah perjuangan dalam rangka membela Islam atau bernuansa agama, akan tetapi ditunjukkan terhadap sikap yang diperbuat oleh orang tua non-Muslim kepada anaknya yang beragama Islam dengan memaksa mereka untuk menyekutukan Allah Swt atau menyembah kepada selain-Nya. Juga jihad di sini tidak bermakna dalam arti tindakan kekerasan (perang).²³

Keempat, lafadz *yujâhidu/tujâhidu*. Lafadz ini merupakan bentuk *fi'il mudhâri'*, terdapat dalam Al-Qur'an sebanyak 5 kali dalam 4 surah, yaitu QS. al-Saf/61: 11, QS. al-'Ankabût/29: 6, QS. al-Taubah/9: 44. QS. al-Taubah/9: 81, al-Mâidah/5: 54. Jihad dalam bentuk ini, biasanya diiringi dengan penyebutan sarana yang diperlukan untuk berjihad, yakni harta benda dan diri atau nyawa, kecuali QS. al-'Ankabût/29: 6, ayat ini tidak menyebutkan sarana jihad, karena ayat ini adalah ayat *makkiyah* dan jihad pada periode *makkiyah* belum menjelaskan konsep jihad secara jelas sebagaimana periode *madaniyah*.

Kelima, lafadz *jâhid*. Lafadz ini bentuk *amr'* (perintah), bentuk *amr* disebutkan dalam Al-Qur'an sebanyak 7 kali dalam lima surah. QS. al-Taubah/9: 73, QS. at-Tahrîm/66: 9, QS. al-Furqân/25:52, QS. al-Mâidah/5: 35, QS. al-Taubah/9: 41, QS. al-Taubah/9: 86, QS. al-Hajj/22: 78. Jihad dalam bentuk *fi'il amr* terkadang ditujukan kepada *mukhâtab mufrad* (orang kedua tunggal) atau *mukhâtab jamak* (orang kedua jamak). Ditujukan kepada *mukhâtab mufrad* seperti pada QS. al-Taubah/9: 73, QS. at-Tahrîm/66: 9, QS. al-Furqân/25:52. Penggunaan kata jihad dalam bentuk *amr* yang ditunjukkan kepada perseorangan mengandung makna bahwa jihad dapat dilakukan secara perseorangan sebagaimana perintah mengajak manusia kepada jalan Allah Swt. Sementara *amr* jihad yang ditujukan kepada *mukhâtab jamak* seperti QS. al-Mâidah/5: 35, QS. al-Taubah/9: 41, QS. al-Taubah/9: 86, QS. al-Hajj/22: 78. *Amr* jihad untuk *mukhâtab* menunjukkan bahwa perintah jihad adalah perintah yang dilakukan secara bersama atau dilaksanakan secara berkelompok. Jihad dalam hal ini, memerlukan dukungan dari berbagai kalangan yang tidak dapat dilaksanakan secara sendiri kecuali secara bersama-sama dalam bentuk kerjasama antara satu dengan yang lainnya.

²³ Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 91.

Keenam, lafadz *jahd* atau *juhd*. Lafadz ini disebutkan dalam Al-Qur'an sebanyak 6 kali pada 6 surah. Yaitu QS. al-Mâidah/5: 53, QS. al-'An'am/6: 109, QS. al-Nahl/16: 38, QS. al-Nûr/24: 53, QS. fâtir/35: 42, dan QS. al-Taubah/9: 79. Lafadz ini tidak memiliki konotasi langsung dengan jihad berperang dan berjuang di jalan Allah Swt. lafadz ini secara bahasa bermakna bersungguh-sungguh dalam mencapai tujuan. Jihad berupa lafadz *jahd* disertai kata *aimân* yang bermakna sumpah, yang berarti bahwa jihad dalam konteks disini adalah sungguh-sungguh dalam bersumpah.

Berdasarkan uraian di atas, penggunaan kata jihad dalam Al-Qur'an tidak selalu menjelaskan pemaknaan jihad dalam bentuk makna perjuangan atau jihad dalam makna khusus dengan makna perang, akan tetapi penggunaan kata jihad juga terjadi pada persoalan-persoalan lain yang di sana diperlukan kesungguhan dalam melaksanakannya, seperti dalam hal kesungguhan dalam bersumpah yang terdapat pada QS. al-Mâidah/5: 53; QS. al-'An'am/6: 109; QS. al-Nahl/16: 38; QS. al-Nûr/24: 53; QS. Fâtir/35: 42, kemudian kesungguhan orang tua non-muslim yang memberikan pemaksaan terhadap anaknya agar keluar dari aqidah Islam, seperti yang terdapat pada QS. al-'Ankabût/29: 8; QS. Luqmân/31: 15, dan kesungguhan orang yang bersedekah dengan memberikan hartanya sesuai dengan kesanggupannya seperti pada QS. al-Taubah/9: 79.²⁴

Selain kata jihad yang digunakan dalam Al-Qur'an untuk menggambarkan makna jihad yang mengacu kepada maksud jihad dalam arti sempit dengan istilah perang. Dikenal juga term-term lain yang memiliki keterkaitan dengan istilah jihad, seperti terma *al-qitâl*, *al-harb*, *al-gazwu* (*al-gazwah*), dan *al-nafr*. Meskipun demikian, tidak bisa serta-merta disamakan maknanya dengan jihad, karena setiap kata memiliki makna spesifik yang berasal dari makna asalnya yang menunjukkan perbedaan di antar istilah yang lainnya.²⁵

a. Al-Qitâl

Kata *al-qitâl* merupakan bentuk masdar dari kata *qâtala-yuqâtilu* yang kata dasarnya *qatala-yaqtulu* yang berarti membunuh, melaknat dan mengutuk, sedangkan *qâtala* berarti memerangi, memusuhi dan berkelahi.²⁶

²⁴ Ahmad Bazith, "Jihad dalam Perspektif Al-Qur'an," dalam *Tafsire*, Vol. 2, No. 1 Tahun 2014, hal. 70.

²⁵ Ahmad Bazith, "Jihad dalam Perspektif Al-Qur'an, ...", hal. 70.

²⁶ Louis Ma'luf, *Al-Munjid fi al-Lugah wa al-'Alâm*, Beirut: Dâr al-Masyriq, 1992, hal. 608.

Apabila ditelusuri kata *al-qitâl* dalam Al-Qur'an, didapatkan sebanyak 67 kali dalam berbagai derivasinya, semuanya mengarah kepada arti perang. Seperti halnya terma jihad, ungkapan *qitâl* dalam Al-Qur'an juga sering disandingkan dengan kata *fi sabilillâh*. Hal ini dimaksudkan agar pelaksanaan jihad mesti sesuai dengan apa yang dianjurkan agama, sehingga siapa yang melaksanakannya akan memperoleh pahala sebagaimana yang telah dijanjikan Allah sebagai ganjarannya. Terkait dengan turunya ayat-ayat *al-qitâl*, seluruhnya turun pada periode Madinah, yang semuanya mengandung pemaknaan yang mengarah kepada konteks jihad dalam pengertian perang di jalan Allah menghadapi perlawanan atas kaum kafir.²⁷

Hal ini juga menunjukkan, bahwa term *al-qitâl* menjadi salah satu dari makna jihad dalam makna spesifik dari jihad fisik dalam bentuk perang. Jihad perang di sini mencakup segala aspek yang berkaitan dengan perang, mulai dari persiapan hingga pelaksanaan perang, bahkan termasuk pendanaan perang. Dengan demikian, jihad perang (bersenjata) termasuk di antara bentuk dari makna jihad, di samping jihad dalam situasi damai. Sehingga jelas secara keseluruhan konteks jihad dalam Al-Qur'an tidak dapat disempitkan kepada makna perang.²⁸

b. Al-Harb

Kata *al-harb* muncul sebelas kali dengan berbagai turunannya, dengan makna yang berbeda-beda. Kata *al-harb* yang berarti perang semuanya merupakan surah madaniyah. Kata *al-harb*, ada yang bermakna perang, tempat (*mihrab*), dan azab. Term *al-harb* dalam kaitannya dengan jihad dalam arti perang ditunjukkan dalam QS. Al-Baqarah/2: 297; al-Mâidah/5: 33 dan 64; al-Anfâl/8: 57; at-Taubah/9: 107; dan Muhammad/47: 4.

Al-Ragib al-Asfahâni mengartikan *al-harb* yaitu melakukan perampasan pada waktu perang dan setiap tindakan perampasan disebut perang.²⁹ Kata *al-harb* dalam Al-Qur'an menunjukkan kelanjutan dalam pembahasan jihad dalam makna perang, seperti halnya terdapat dalam Al-Qur'an terkait penegasan terhadap etika dalam berperang, khususnya bagaimana perilaku umat Islam ketika berperang melawan orang kafir, seperti dalam QS. Muhammad/47, misalnya. Namun, frase "al-harb" tidak selalu digunakan dalam Al-Qur'an untuk menyebut orang kafir; bisa juga

²⁷ Ahmad Bazith, "Jihad dalam Perspektif Al-Qur'an, ..., hal. 71.

²⁸ Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 120..

²⁹ Al-Ragib al-Asfahâni, ..., hal. 99.

merujuk pada orang-orang munafik yang menentang Allah dan Rasul-Nya, seperti dalam QS. al-Maidah/5: 33.³⁰

c. Al-Gazwu

Kata *Al-gazwu* dapat diartikan sebagai suatu usaha untuk menghadapi musuh dalam berperang.³¹ Kata ini dalam Al-Qur'an hanya terdapat satu kali pada QS. Ali'Imran/3: 156.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ أَوْ كَانُوا غَزَىٰ لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا لِيَجْعَلَ اللَّهُ ذَلِكْ حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu seperti orang-orang kafir yang mengatakan kepada saudara-saudaranya apabila mereka mengadakan perjalanan di muka bumi atau mereka berperang; "sekiranya mereka tetap bersama-sama kita tentulah mereka tidak mati dan tidak terbunuh. (Dengan perkataan) yang demikian itu, karena Allah hendak menimbulkan rasa penyesalan di hati mereka. Allah menghidupkan dan mematikan, dan Allah melihat apa yang kamu kerjakan. (QS. Ali 'Imran/3: 156)

Berdasarkan ayat di atas, terdapat penggunaan term *al-gazwu* yang menunjukkan maksud sikap yang seperti apa yang harus dimiliki oleh orang-orang yang beriman dalam keadaan perang. Bukanlah sikap yang ditunjukkan oleh orang-orang kafir atau orang munafik yang tidak memiliki pendirian atau tidak konsisten dengan keputusan yang diambilnya. Ungkapan *al-gazw* adalah bentuk jamak dari kata *gazwah*, dalam literatur Islam, perang disebut *gazwah* jika dipimpin langsung oleh Rasulullah. Sedangkan perang yang tidak langsung dipimpin Nabi disebut *sariyah* atau *saryah*.³²

d. Al-Nafir

Term *al-nafr* berasal dari kata *nafara-yanfuru*. Kata ini bermakna berangkat, pergi, lari (karena takut dan terkejut), mengalahkan, berpaling, tidak menyukai, berpaling, bergegas dan pergi terburu-buru.³³ Dalam Al-

³⁰ Ahmad Bazith, "Jihad dalam Perspektif Al-Qur'an, ..., hal. 72.

³¹ Agus Handoko, "Konsep Jihad dalam Perspektif Al-Qur'an," dalam *Mizan: Jurnal Ilmu Syariah*, Vol. 2, No. 2 Tahun 2014, hal. 201.

³² Rohimin, *Jihad: Makna dan Hikmah*, Jakarta: Erlangga, 2006, hal. 28.

³³ Ahmad Warson al-Munawwir, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Progresif, 1984, hal. 1535.

Qur'an, kata *al-nafr* dengan sejumlah derivasinya terulang sebanyak 18 kali, 10 kali dalam surah Makkiah dan 8 kali dalam surah Madaniyah. Kata *al-nafr* mengandung beragam pengertian; pergi dalam QS. At-Taubah/9: 41-42, berperang dalam QS. At-Taubah/9: 38-39 dan 81; QS. An-Nisa'/4: 71, kelompok (pengikut) dalam QS. al-Jin/72: 1; QS. al-Kahfi/18: 34; QS. Al-Ahqaf/46: 29; QS. al-Isra'/17: 6; jauh dalam QS. al-Furqân/25: 42 dan 60; menjauhi diri dalam QS. al-Mulk/67: 21; lari dari kebenaran dalam QS. al-Isra'/17: 41, kembali dalam QS. al-Muddassir/74: 50; dan lari terkejut dalam QS. al-Isra'/17: 46.

Dari beberapa makna term dari *al-nafr*. Term *al-nafr* dapat diartikan pergi berjihad atau pergi berperang. Term *al-nafr* dalam beberapa ayat Al-Qur'an diikuti atau didahului kata *jihâd* dan *fî sabilillâh*, seperti dalam QS. at-Taubah/9: 41;

انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

Berangkatlah kamu baik dalam keadaan merasa ringan ataupun berat, dan berjihadlah dengan harta dan dirimu di jalan Allah. Yang demikian itu adalah lebih baik bagimu jika kamu mengetahui. (QS. at-Taubah/9: 41)

Ayat tersebut, mengindikasikan perintah untuk berperang baik dalam situasi ringan maupun dalam situasi yang sulit atau berat untuk menegakkan atau memperjuangkan agama Allah Swt. Dalam ayat ini, terdapat perintah jihad dan *al-nafr* sebagai dua bentuk kata yang berbeda. Meskipun dapat dikatakan bahwa setiap *al-nafr* adalah jihad, namun tidak semua jihad dapat digeneralisasi sebagai *al-nafr*.³⁴

Dari istilah-istilah di atas dapat dibedakan dengan makna jihad. Istilah-istilah seperti *al-qitâl*, *al-harb*, *al-gazwu*, dan *al-nafr* merupakan pererangan secara fisik melawan orang-orang kafir *harbi*, sedangkan jihad bermakna melawan musuh-musuh Allah dan musuh kaum muslimin, baik yang dilakukan secara fisik maupun non fisik.³⁵

2. Ayat-Ayat Jihad Periode Makkah

Ayat-ayat jihad yang menunjukkan maksud perjuangan dapat diklasifikasikan sebanyak 28 ayat yang terdapat dalam 15 surah, terdiri dari 3 surah turun pada periode Makkah dan 12 surah pada periode Madinah.

³⁴ Ahmad Bazith, "Jihad dalam Perspektif Al-Qur'an, ..., hal. 74.

³⁵ Agus Handoko, "Konsep Jihad dalam Perspektif Al-Qur'an, ..., hal. 201.

Urutan kronologis turunya sebagai berikut: al-Furqân (25): 52; al-Nahl (16): 110; al-‘Ankabût (29): 6, 69; al-Baqarah (2): 218; al-Anfâl (8): 72,74,75; Āli ‘Imrân (3): 142; al-Mumtahanah (60): 1; an-Nisâ’ (4): 95; Muhammad (47): 31; al-Hajj(22): 78; al-Hujurât (49):15; al-Tahrîm (66): 9; al-Shaff (61): 11; al-Mâ’idah (5): 35, 54; al-Taubah (9): 16, 19, 20, 24, 41, 44, 73, 81, 86, 88.³⁶

Dari semua ayat-ayat di atas , hanya 4 ayat yang turun di Makkah, yakni QS. al-Furqân (25): 52; al-Nahl (16): 110; al-‘Ankabût (29): 6, 69. Jihad pada periode Makkah disini, menurut kebanyakan mufasir perintah jihad dalam ayat-ayat makkiyah tidak mengarah dalam makna peperangan fisik, namun makna jihad disini lebih kepada ajakan dalam bentuk persuasif. Menurut Sa'd Al-Asymwi, jihad di Mekkah berarti berkomitmen pada pendirian iman yang benar dan tetap sabar dalam menghadapi penganiayaan orang kafir. Jihad dalam pengertian ini berarti perjuangan dalam kesetiaan kepada Allah SWT, kesabaran, dan pengajaran persuasif untuk beribadah kepada Allah SWT.³⁷ Sebagaimana ditunjukkan dalam QS. al-Furqân/25: 52.

فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا

Maka janganlah engkau taati orang-orang kafir, dan berjuanglah terhadap mereka dengannya (Al-Qur'an) dengan semangat perjuangan yang besar. (QS. al-Furqân/25: 52)

Makna jihad pada ayat di atas bukanlah makna jihad dalam arti perang. Menurut ulama tafsir, seperti Imam al-Thabari, Ibn Katsir, dan al-Qurtubi menyatakan bahwa perintah jihad disini ialah jihad dengan Al-Qur'an.³⁸ Kemudian, Quraish Shihab menjelaskan, dengan mengutip Tabataba'i, bahwa jihad yang disinggung oleh Al-Qur'an adalah mengerahkan seluruh kemampuan yang dimiliki untuk mendakwahkan risalah dan menjadikan Al-Qur'an sebagai dalil, karena Al-Qur'an adalah petunjuk yang berisi ajaran yang akurat.³⁹

³⁶ Azyumardi Azra, *Reformulasi Ajaran Islam: Jihad, Khilafah, dan Terorisme*, Bandung: Bandung, 2017, hal. 384. Agus Handoko, "Konsep Jihad dalam Perspektif Al-Qur'an, ..., hal. 193-194.

³⁷ Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis, ..., hal. 97.*

³⁸ Abu Ja'far bin Jarir Ath-Thabari, *Tafsir Ath-Thabari*, Jilid 19, Jakarta: Pustaka Azzam, 2008, hal. 422. Ibn Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, Jilid 6, Bogor: Pustaka Imam asy-Syafi'i, 2004, hal. 120. Al-Qurtubi, *Al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân*, Jilid 13, Beirut: Dâr al-Fikr, 2000, hal. 141.

³⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian*, Vol. 9, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 496.

Menurut Quraish Shihab, ayat ini mengarisbawahi pentingnya berdakwah terhadap orang-orang yang menentang agama atau menjadi lawan agama. Di sini penekanan yang paling penting dalam konteks dewasa ini ialah menyebarkan argumentasi tandingan berupa informasi yang benar dan kuat sebagai senjata ampuh dalam mendiskreditkan penentang atau pembenci agama. Beragam serangan yang dilancarkan kepada Islam berupa tuduhan dan banyaknya terjadi kesalahpahaman mengenai Islam harus dijawab dengan informasi-informasi yang benar dan berupa keteladanan yang baik. Mengingat hal tersebut, pelaksanaan jihad dengan Al-Qur'an sebagaimana dipahami sebelumnya, jauh lebih relevan dan utama untuk dipersiapkan dan dari pada jihad dengan senjata. Karena, setiap saat kita selalu dihadapi derasnya arus informasi terutama di era media sosial sekarang ini, namun kita tidak setiap saat mendapatkan musuh dengan senjata. Kemudian, perang dengan senjata, mungkin banyak yang ikut terlibat membantu bahkan boleh jadi non muslim, apalagi kebetulan musuh yang terlibat dalam penyerangan itu merupakan lawan politiknya pula. Sementara, berjihad dengan Al-Qur'an hanya bisa dilaksanakan oleh mereka yang mengimani Al-Qur'an dan memahami maknanya dengan baik.⁴⁰

Sedangkan Sayyid Quthb, dalam menafsirkan QS. Al-Furqân/25: 52 ini menjelaskan dengan perintah untuk melakukan penyebaran misi dan pesan-pesan Al-Qur'an dengan spirit yang besar untuk mewujudkannya. Meski wahyu diturunkan kepada Rasulullah SAW, namun ayat tersebut meninggalkan kesan mendalam bagi Qutb. Bagian ini, di sisi lain, mengandung pesan universal bagi umat Islam. Dalam hal ini, setiap aktivitas yang dicita-citakan umat Islam harus berpedoman pada Al-Qur'an dan tidak menyimpang dari nilai-nilai dan standar-standar Al-Qur'an.⁴¹

Demikian juga dengan jihad dalam QS. al-Nahl/16: 110 yang dalam ayat ini, menjelaskan perintah untuk berdialog dan mengendalikan diri dengan bersabar dari tindakan negatif orang-orang kafir Quraisy.

ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا فُتِنُوا ثُمَّ جَاهَدُوا وَصَبَرُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَعَفُورٌ
رَحِيمٌ

⁴⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian*, Vol. 9, ..., hal. 497.

⁴¹ Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl Al-Qur'ân*, Jilid 8, Cairo: Dâr al-Syuruq, 1998, hal. 310.

Kemudian Tuhanmu, di pihak mereka yang hijrah setelah mereka mengalami berbagai cobaan dan penyiksaan, kemudian mereka berjuang dan bersabar dengan tabah, sesudah semua ini, sungguh Tuhanmu Maha Pengampun, Maha Pengasih. (QS. al-Nahl/16: 110)

Ayat ini diturunkan sebagai tanggapan atas penganiayaan kaum kafir Quraisy terhadap sejumlah Muslim di Makkah. Penganiayaan terjadi karena keteguhan kaum Muslim terhadap keyakinannya akan aqidah Islam. Kemudian, kaum Muslim berupaya melepaskan diri dari penganiayaan orang-orang kafir Quraisy tersebut, kemudian kaum Muslim mencari perlindungan dengan berhijrah dari Makkah ke Habasyah (Etiopia), peristiwa tersebut terjadi pada tahun ke-5 dari kenabian, atau diperkirakan 8 tahun sebelum terjadinya hijrah ke Yatsrib (Madinah). Senada dengan apa yang diinformasikan dalam literatur sejarah Islam, bahwa peristiwa hijrah yang pernah terjadi pada masa Rasulullah dikonfirmasi sebanyak dua kali, yakni hijrah ke Habasyah dan hijrah ke Madinah. Sebelum terjadinya hijrah ke Madinah, setelah mengetahui bahwa kaum kafir Quraisy telah berhenti memerangi mereka, umat Islam yang melarikan diri ke Habasyah kembali ke Mekah. Namun, sekembalinya ke Makkah, permusuhan kaum Quraisy terhadap Muslim tumbuh kembali, mendorong keputusan untuk mengungsi ke Madinah.⁴² Shihab juga menjelaskan bahwa jihad yang dimaksud dalam ayat ini ialah bersungguh-sungguh dalam memegang teguh aqidah Islam dan menerapkan nilai-nilai ketuhanan yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw. dengan mengerahkan sepuh kemampuan yang dimiliki dan juga disertai sikap yang penuh kesabaran dalam mengemban tugas-tugas yang melekat padanya sampai akhir hayat.⁴³

Selain ayat-ayat di atas yang turun pada periode Makkah, perintah berjihad juga dijelaskan pada Surah al-‘Ankabūt/ 29 ayat 6 dan 69. Jihad pada kedua ayat tersebut, memberikan penekanan kepada makna bersungguh-sungguh dalam menjalankan perintah agama berupa ketaatan kepada Allah, berjihad dengan melawan godaan setan dan bersabar atas penganiayaan kaum kafir, serta mengendalikan hawa nafsu.

⁴² Umma Farida, “Pemaknaan Jihad dalam Al-Qur’an dan Hadis dengan Pendekatan Historis-Sosiologis,” dalam *Hermeneutik: Jurnal Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir*, Vol. 14, No. 1 Tahun 2020, hal. 25.

⁴³ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian*, Vol. 7, ..., hal. 363-364.

وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ

Dan barang siapa berusaha sekuat tenaga, maka ia berusaha untuk dirinya sendiri; Allah Mahakaya, tidak memerlukan sesuatu dari semesta alam. (QS. al-‘Ankabūt/29: 6)

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ

Dan mereka yang berjuang di jalan Kami, niscaya Kami bimbing mereka ke jalan Kami. Allah sungguh bersama orang yang melakukan perbuatan baik. (QS. al-‘Ankabūt/29: 69)

Ketika memahami QS. al-‘Ankabūt/29:6, Quraish Shihab menyatakan bahwa ayat ini mengungkapkan bahwa tujuan jihad di sini adalah mencurahkan seluruh kemampuannya untuk kebaikan, karena dia berlomba-lomba dalam kebaikan, sehingga keuntungan dan kebaikan yang diperolehnya dari jihadnya adalah untuk dirinya sendiri. Jihad dalam hal ini bukan dalam bentuk berperang, karena perintah berperang dan izin mengangkat senjata baru terjadi setelah Rasulullah dan kaum Muslim awal berada di Madinah di tahun kedua hijriah, sedangkan ayat ini diturunkan pada masa sebelum Nabi berhijrah.

Quraish Shihab juga mengutip pandangan Al-Biqâ’i, yang mana ia memahami jihad pada ayat ini dengan arti *mujâhadah*, yaitu kesungguhan dalam melawan dorongan hawa nafsu. Karenanya pada ayat ini tidak disebutkan obyeknya, dan oleh karena itu manfaat dari jihad disini lebih kepada kata *nafs*, sebagaimana dikatakan dengan *linafsihi*, karena kecendrungan nafsu ialah selalu condong untuk mengerakkan kepada kejahatan. Hal serupa juga dikemukakan oleh Sayyid Qutb, bahwa jihad meningkatkan sifat mujahid dan hatinya, meninggikan dan memperluas wawasannya. Menjadikannya mampu mengatasi kekikiran jiwa dan hartanya, serta mengundang lahirnya potensi-potensi positif dalam dirinya.⁴⁴ Demikian juga dalam Surah al-‘Ankabūt ayat 69, siapa saja yang ber-*mujâhadah*, maka mereka akan ditunjukkan atau dibimbing menuju kepada aneka jalan kedamaian dan kebahagiaan.⁴⁵

⁴⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian*, Vol. 10, ..., hal. 444.

⁴⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian*, Vol. 10, ..., hal. 547.

Dengan demikian, penjelasan ayat-ayat jihad yang tergolong Makkiyah tidaklah menunjukkan makna yang seperti yang digeneralisasi oleh sebagian kelompok, di mana tidak ada makna jihad selain berperang atau mengangkat senjata. Dapat kita lihat dari penjelasan di atas bahwa ayat-ayat jihad yang diturunkan di Makkah lebih merupakan tindakan damai dengan mengerahkan segala kemampuan dan berkorban, sembari mencari jalan keluar yang lebih baik dan melatih mental untuk kesabaran dalam menghadapi situasi yang sulit. Meskipun banyak mufasir atau ulama yang cenderung berpendapat bahwa jihad dengan makna “moralitas-religius” disebabkan situasi kaum Muslimin ketika di Makkah masih lemah dan belum memiliki kemampuan yang sebanding dengan musuh untuk melakukan perlawanan secara fisik. Pandangan berbeda diungkapkan oleh Abu Ashi, jihad di Makkah bukanlah jihad dalam bentuk tindakan represif dalam pengertian perang, kemudian tidak terjadinya peperangan ketika di Makkah bukan alasan karena kelemahan umat Islam di Makkah, akan tetapi tidak disyariatkan jihad perang di Makkah dan baru diizinkan di Madinah adalah karena situasi kaum Muslim sewaktu masih di Makkah belum memerlukan perjuangan yang harus ditempuh atau dibela dengan jalan peperangan. Berdasarkan asumsi ini lah bahwa Islam bukanlah agama yang sangat mudah mengambil langkah perang dalam bentuk fisik atau senjata kecuali dalam rangka mempertahankan diri dari penganiayaan, penindasan yang sudah mengabaikan eksistensi dan harkat serta martabat atas dasar kemanusiaan. Dan atas dasar ini pula, diperintahkannya berjihad dengan perang bukan bertujuan memaksa manusia untuk memeluk agama Islam, karena sudah jelas digariskan dalam Al-Qur’an sebagaimana dinyatakan dalam QS. al-Baqarah/2: 256.⁴⁶

Pandangan yang sama juga diungkapkan oleh Ahmad Bazith, belum diperintahkannya berjihad dalam arti perang (*qitâl*) ketika umat Muslim masih berada di Makkah, dikarenakan prioritas teks-teks Al-Qur’an lebih banyak terkait pada pembinaan spiritualitas dan nilai-nilai moral umat Islam, seperti pembinaan komunitas muslim yang baru di periode Makkah dengan pendekatan persuasif dan membina moralitas dan spiritualitas umat agar selalu konsisten dalam memegang teguh ajaran Islam dan bersabar atas penyiksaan dan tekanan yang diberikan kafir Quraisy.⁴⁷

⁴⁶ Umma Farida, “Pemaknaan Jihad dalam Al-Qur’an dan Hadis, ..., hal. 25.

⁴⁷ Ahmad Bazith, “Jihad dalam Perspektif Al-Qur’an, ..., hal. 83.

3. Ayat-Ayat Jihad Periode Madinah

Ayat-ayat jihad yang turun periode Madinah, di antaranya adalah QS. al-Baqarah (2): 218; al-Anfâl (8): 72, 74, 75; Āli ‘Imrân (3): 142; al-Mumtahanah (60): 1; al-Nisâ’ (4): 95; Muhammad (47): 31; al-Hajj (22): 78; al-Hujurât (49): 15; al-Tahrîm (66): 9; al-Shaff (61): 11; al-Mâ’idah (5): 35, 54 ; al-Taubah (9): 16, 19, 20, 24, 41, 44, 73, 81, 86, 88.

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

Mereka yang beriman, berhijrah, dan berjuang di jalan Allah, mereka mengharapkan rahmat Allah; dan Allah Maha Pengampun, Maha Pengasih. (QS. al-Baqarah/2: 218)

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَٰئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan berhijrah serta berjihad dengan harta dan jiwanya pada jalan Allah dan orang-orang yang memberikan tempat kediaman dan pertolongan (kepada orang-orang muhajirin), mereka itu satu sama lain saling lindung-melindungi. Dan (terhadap) orang-orang yang beriman, tetapi belum berhijrah, maka tidak ada kewajiban sedikit pun atasmu melindungi mereka, sebelum mereka berhijrah. (Akan tetapi) jika mereka meminta pertolongan kepadamu dalam (urusan pembelaan) agama, maka kamu wajib memberikan pertolongan kecuali terhadap kaum yang telah ada perjanjian antara kamu dan mereka. Dan Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan. (QS. al-Anfâl/8:72)

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ

Dan orang-orang yang beriman dan berhijrah serta berjihad pada jalan Allah, dan orang-orang yang memberi tempat kediaman dan memberi pertolongan (kepada orang-orang muhajirin), mereka itulah orang-orang yang benar-benar beriman. Mereka memperoleh ampunan dan rezeki (nikmat) yang mulia. (QS. al-Anfâl/8: 74)

وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ بَعْدُ وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا مَعَكُمْ فَأُولَئِكَ مِنْكُمْ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

Dan orang-orang yang beriman sesudah itu, kemudian berhijrah dan berjihad bersamamu maka orang-orang itu termasuk golonganmu (juga). Orang-orang yang mempunyai hubungan itu sebagiannya lebih berhak terhadap sesamanya (daripada yang kerabat) di dalam kitab Allah. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui segala sesuatu. (QS. al-Anfâl/8: 75)

أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَيَعْلَمِ الصَّابِرِينَ

Apakah kamu mengira akan masuk surga tanpa mendapatkan ujian dari Allah, mereka diantara kamu yang berjuang di jalan-Nya dan mereka yang berhati tabah? (QS. Ali ‘Imrân/3: 142)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ

Hai orang-orang beriman! Janganlah musuh-musuh-Ku dan musuh-musuhmu kamau jadikan teman, pelindung, dengan memperlihatkan sikap kasih sayang kepada mereka. Mereka menolak yang kamu bawa; kebalikanya, mereka mengusir Rasul dan kamu sendiri dari kampung halamanmu, hanya karena kamu beriman kepada Allah Tuhamu. Kalau kamu benar-benar keluar berjuang di jalan-Ku dan mengharap keridhaan-Ku, janganlah kau jadikan teman; kamu berbicara dengan mereka dengan penuh kasih sayang secara rahasia; dan Aku tahu sepenuhnya apa yang kamu sembunyikan dan yang kamu nyatakan. Barang siapa di antara kamu melakukan ini, sungguh dia telah sesat dari jalan yang lurus. (QS. al-Mumtahanah/60: 1)

لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا

Tidak sama orang-orang Mukmin yang duduk-duduk di rumah, tidak karena cacat, dengan mereka yang berjuang di jalan Allah dengan harta dan dengan nyawa mereka. Allah mengangkat derajat mereka yang berjuang dengan

harta dan nyawa lebih tinggi daripada yang tinggal di rumah. Kepada mereka masing-masing Allah menjanjikan segala kebaikan. Tetapi Allah lebih mengutamakan mereka yang berjuang dari pada yang tinggal di rumah dengan pahala yang besar. (QS. al-Nisâ'/4: 95)

وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ

Dan sesungguhnya Kami benar-benar akan menguji kamu agar Kami mengetahui orang-orang yang berjihad dan bersabar di antara kamu dan agar Kami menyatakan (baik buruknya) hal-halwalmu. (QS. Muhammad/47: 31)

وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ النَّصِيرُ

Dan berjihadlah kamu pada jalan Allah dengan jihad yang sebenar-benarnya. Dia telah memilih kamu dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan. (Ikutilah) agama orangtuamu Ibrahim. Dia (Allah) telah menamai kamu sekalian orang-orang muslim dari dahulu, dan (begitu pula) dalam (Al-Qur'an) ini supaya Rasul itu menjadi saksi atas dirimu dan supaya kamu semua menjadi saksi atas segenap manusia, maka dirikanlah sholat, tunaikanlah zakat dan berpeganglah kamu pada tali Allah. Dia adalah Pelindungmu, maka Dialah sebaik-baik Pelindung dan sebaik-baik Penolong. (QS. al-Hajj/22: 78)

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ

Orang-orang Mukmin ialah yang beriman kepada Allah dan rasul-Nya dan tak pernah ragu, berjuang di jalan Allah dengan harta dan nyawa. Mereka itulah orang-orang yang tulus hati. (QS. al-Hujurât/49: 15)

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ

Hai Nabi! Berjuanglah melawan orang-orang kafir dan orang-orang munafik; dan bersikap-keraslah terhadap mereka. Tempat tinggal mereka Neraka Jahanam. Itulah tempat kembali yang terburuk. (QS. al-Tahrîm/66: 9)

تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكَُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

Kamu beriman kepada Allah dan kepada Rasul-Nya, dan kamu berjuang sepenuh tenaga di jalan Allah dengan harta dan dirimu. Itulah yang terbaik untukmu kalau kamu tahu. (QS. al-Shaff/61: 10-12)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan carilah jalan yang mendekatkan diri kepada-Nya, dan berjihadlah pada jalan-Nya, supaya kamu mendapat keberuntungan. (QS. al-Mâ'idah/5: 35)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعْرَجَةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

Hai orang-orang yang beriman, barangsiapa di antara kamu yang murtad dari agamanya, maka kelak Allah akan mendatangkan suatu kaum yang Allah mencintai mereka dan mereka pun mencintai-Nya, yang bersikap lemah lembut terhadap orang yang mukmin, jalan Allah, dan yang tidak takut kepada celaan orang yang suka mencela. Itulah karunia Allah, diberikan-Nya kepada siapa yang dikehendaki-Nya, dan Allah Maha Luas (pemberian-Nya) lagi Maha Mengetahui. (QS. al-Mâ'idah/5: 54)

أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُتْرَكُوا وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَلَمْ يَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَا رَسُولِهِ وَلَا الْمُؤْمِنِينَ وَلِيجَةً وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ

Apakah kamu mengira bahwa kamu akan dibiarkan (begitu saja), padahal Allah belum mengetahui orang-orang yang berjihad di antara kamu dan tidak mengambil teman yang setia selain Allah, Rasul-Nya dan orang-orang yang beriman. Allah Mahateliti terhadap apa yang kamu kerjakan. (QS. at-Taubah/9: 16)

أَجْعَلْتُمْ سَقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ

Memberikan minuman kepada jamaah haji, atau memelihara Masjidilharam, kau samakan dengan orang yang beriman kepada Allah dan Hari Akhirat

seta berjihad di jalan Allah? Mereka tidak sama dalam pandangan Allah. Allah tidak membimbing golongan orang yang zalim. (QS. at-Taubah/9: 19)

الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَكْبَرُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ

Mereka yang beriman, berhijrah, dan berjihad di jalan Allah dengan harta dan nyawa mereka, lebih tinggi derajatnya dalam pandangan Allah. Mereka itulah yang beroleh kemenangan. (QS. at-Taubah/9: 20)

قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِينُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ

Katakanlah, “Jika bapak-bapakmu, anak-anakmu, saudara-saudaramu, pasangan-pasanganmu; kekayaan yang kamu peroleh, perniagaan yang kamu khawatirkan mengalami kemunduran dan tempat tinggal yang kamu sukai lebih kamu cintai daripada Allah dan Rasul-Nya seta berjihad di jalan-Nya; Allah tidak akan memberi petunjuk kepada orang yang fasik.” (QS. at-Taubah/9: 24)

انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

Berangkatlah kamu dengan perlengkapan dan perasaan ringan atau berat dan berjuanglah dengan harta dan jiwamu di jalan Allah. Itulah yang lebih baik bagimu jika kamu tahu. (QS. at-Taubah/9: 41)

لَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ

Orang-orang yang beriman kepada Allah dan hari kemudian, tidak akan meminta izin kepadamu untuk (tidak ikut) berjihad dengan harta dan diri mereka. Dan Allah mengetahui orang-orang yang bertakwa. (QS. At-Taubah/9: 44)

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ

Hai Nabi, berjihadlah (melawan) orang-orang kafir dan orang-orang munafik itu, dan bersikap keraslah terhadap mereka. Tempat mereka ialah

neraka Jahannam. Dan itulah tempat Kembali yang seburuk-buruknya. (QS. At-Taubah/9: 73)

فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَافَ رَسُولِ اللَّهِ وَكَرِهُوا أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَالُوا لَا تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ

Mereka yang tinggal di belakang dalam ekspedisi Tabuk sudah merasa gembira dengan duduk diam sepeninggal Rasulullah. Mereka enggan berjihad dengan harta dan diri mereka di jalan Allah. Mereka berkata, "Janganlah berangkat di dalam udara panas," Katakanlah, "Api Jahanam lebih panas, jika mereka mengerti. (QS. at-Taubah/9: 81)

وَإِذَا أَنْزَلَتْ سُورَةٌ أَنْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَجَاهِدُوا مَعَ رَسُولِهِ اسْتَأْذَنَكَ أُولُو الطُّولِ مِنْهُمْ وَقَالُوا ذَرْنَا نَكُنْ مَعَ الْقَاعِدِينَ

Dan apabila diturunkan sesuatu surah (yang memerintahkan kepada orang munafik itu): 'Berimanlah kamu kepada Allah berjihadlah beserta Rasul-Nya; niscaya orang-orang yang sanggup di antara mereka meminta izin kepadamu (untuk tidak berjihad) dan mereka berkata: 'Biarkanlah kami berada Bersama orang-orang yang duduk'. (QS. at-Taubah/9: 86)

لَكِنَّ الرُّسُولَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ جَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْخَيْرَاتُ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

Tetapi Rasul dan orang-orang yang beriman Bersama dia, mereka berjihad dengan harta dan diri mereka. Dan mereka itulah orang-orang yang memperoleh kebaikan; dan mereka itulah (pula) orang-orang yang beruntung. (QS. at-Taubah/9: 88)

Perintah jihad pada periode Madinah lebih bermakna peperangan demi mempertahankan diri atas penganiayaan atau serangan orang-orang kafir. Oleh karena itu, jihad dalam Al-Qur'an dapat dipahami bahwa perbedaan makna jihad sangat dipengaruhi oleh konteks ayat itu diturunkan atau sebagai respon terhadap situasi sosial ketika itu. Sehingga jihad yang awalnya bersifat religius-individu. Seiring berkembangnya situasi, jihad memiliki makna turunan dengan arti perang terhadap orang nonmuslim yang melakukan penyerangan terhadap kaum Muslimin.⁴⁸

⁴⁸ Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis, ...*, hal. 109.

Pada periode Madinah, jihad mengalami pemaknaan dalam makna perang dimulai dengan turunnya QS. al-Hajj: 39, berdasarkan penjelasan ayat-ayat sebelumnya mengenai permusuhan yang telah terjadi dan perilaku buruk orang-orang kafir Quraisy terhadap kaum Muslim. Di antara peristiwa yang mengingatkan atas pengorbanan kaum Muslim, ketika hendak melakukan ibadah haji dari Madinah menuju Baitullah di Makkah, namun mereka selalu menghadapi kekuatan atau penganiayaan kaum musyrik Makkah. Keinginan para sahabat untuk berperang sebagai bentuk pembelaan diri sudah berkali-kali meminta izin kepada Rasulullah agar diperbolehkan membalas penganiayaan serta kezaliman yang diperbuat orang-orang kafir Quraisy terhadap mereka, namun Nabi Muhammad Saw. menyuruh para Sahabat agar bersabar terlebih dahulu sebelum ada izin dari Allah untuk diperbolehkannya membalas dengan jalan perang.⁴⁹

Namun selanjutnya, turun surah al-Hajj ayat 39 sebagai respon atas keadaan kaum Muslimin, yang dalam kandungan ayat tersebut, Allah memberikan izin bagi kaum Muslimin untuk membela diri dalam rangka mempertahankan keyakinan ajaran Islam, kemudian melakukan agresi untuk mewujudkan harapan umat Islam yang dapat dengan bebas menjalankan keyakinan dalam beragama Islam dan dalam menunaikan ibadah kepada Allah Swt.⁵⁰ Melalui izin ini Allah Swt. membuka jalan kemenangan atas agama-Nya dan memberi hak kepada setiap manusia untuk memilih jalan terbaik untuknya dengan melalui lingkungan yang mendukung kebebasan beragama dan beribadah tanpa intimidasi dari siapa saja. Dalam hal ini, bukan berarti Allah Swt. tidak kuasa untuk memenangkan umat Muslim sekalipun tanpa diperintahkan untuk berperang. Di samping diizinkan Allah untuk berperang, namun dibalik itu Allah juga ingin menguji sejauh mana kecintaan mereka terhadap agamanya, walaupun harus mengorbankan jiwa dan harta.⁵¹

Menurut Quraish Shihab, ayat ini memberikan penjelasan bahwa kandungan dalam ayat tersebut telah mendahului hukum positif yang dikenal selama ini, terkait kebolehan membela diri dari tindakan yang membahayakan keselamatan dirinya. Bahkan tindakan pembelaan diri dalam

⁴⁹ Al-Khâzin, *Lubâb al-Ta'wil Fî Ma'ânî al-Tanzîl*, Jilid 4, Beirut: Dâr al-Fikr, 2000, hal. 448.

⁵⁰ Sayyid Qutb, *Tafsîr Fî Zhilâl Al-Qur'ân*, Jilid 5, ..., hal. 198.

⁵¹ Al-Biqâ'î, *Nuzum al-Durar Fî tanâsub al-âyât wa al-Suwar*, Jilid 1, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, t.t., hal. 322.

keadaan tersebut, tidak dapat dikenakan tuntutan hukum atau apa lagi disamakan dengan aksi terorisme.⁵²

Ayat-ayat jihad yang turun di Madinah dapat diklasifikasi menjadi beberapa bagian, untuk lebih mudah dalam memahaminya dan sistematis, dapat dipahami dalam beberapa pembagian tersebut: *Pertama*, pengungkapan terma *hijrah* diikuti terma *jihâd*. Dalam beberapa ayat Al-Qur'an bahwa pengungkapan terma *hijrah* selalu mendahului term *jihâd*, seperti dalam QS. al-Baqarah/2: 218 dan QS. al-Anfâl/8: 72, 74,75; QS. at-Taubah/9: 20. Dalam hal ini, dapat dipahami bahwa perintah berjihad haruslah didahului dengan berhijrah karena hijrah itu sendiri menunjukkan pada pesan dasar bahwa persiapan awal sebelum melaksanakan jihad ialah melakukan hijrah. Tujuan dari hijrah dalam hal ini ialah untuk menyelamatkan diri atas penindasan yang dilakukan terhadap kaum Muslim oleh kaum Musyrikin Makkah serta fitnah-fitnah yang dituduhkannya terhadap agama Islam. Sebelum Nabi Saw. dan kaum Muslim berhijrah ke Madinah, sebelumnya telah terjadi perjanjian dengan penduduk Madinah bahwa mereka berjanji akan membela Nabi Saw. dan agama yang dibawanya sebagaimana mereka menjaga diri mereka sendiri. Hijrah yang dilakukan ini, menjadi arah baru terhadap eksistensi kaum Muslim awal, dengan adanya hijrah ini, kaum muslimin memiliki kekuatan yang lebih solid dan kuat, karena bersatunya kekuatan antara kaum muslimin Muhajirin dan Ansar, sehingga nantinya mampu menaklukkan dengan mudah kota Makkah pada peristiwa *fath Makkah*.⁵³

Adapun perintah jihad pada surah al-Baqarah ayat 218, meski terbilang turun pada periode Madinah, akan tetapi belum bermaksud kepada makna berperang, karena ayat tersebut turun sebelum adanya izin perintah berperang, namun perintah jihad dalam hal ini lebih kepada mempertahankan aqidah dari gangguan kaum musyrik, bukan dalam bentuk mengangkat senjata. Jihad yang lebih tepat ketika itu ialah melaksanakan hijrah. Momentum hijrah ke Madinah terjadi pada tahun ke-14 kenabian, sebelumnya Nabi Muhammad Saw. dan para sahabatnya telah berjuang di Makkah selama 13 tahun menghadapi berbagai tekanan serta penyiksaan dari orang-orang musyrik Makkah. Sahabat yang paling awal berangkat hijrah ke Madinah

⁵² M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian*, Vol. 9, ..., hal. 65-66.

⁵³ Ahmad Mustafâ al-Marâgi, *Tafsîr al-Marâgi*, Jilid 2, Mesir: Matba'ah Musthafâ al-Bâbi al-Halabî, 1946, hal. 137.

adalah Mus'ab ibn Waqqats dan 'Umar ibn al-Khattab bersama rombongan sejumlah 20 orang. Kemudian, menyusul Rasulullah bersama Abu Bakar al-Siddiq. Kehadiran mereka saat tiba di Madinah dikenal dengan sebutan "kaum Muhajirin", disambut dengan kemeriahan dan kegembiraan oleh penduduk Madinah dengan gema takbir dan suasana haru suka cita.⁵⁴

M. Quraish Shihab ketika menjelaskan kandungan surah al-Baqarah ayat 218, memaknai jihad disini ialah suatu perjuangan dalam bentuk pengorbanan terhadap apa saja yang dimiliki, sehingga mampu mencapai apa yang menjadi perjuangan tersebut, perjuangan itu dapat meliputi nyawa, harta, ataupun niat baik untuk memperoleh keridhaan-Nya.⁵⁵ Seperti halnya, jihad yang dilakukan kaum muhajirin adalah pergi berhijrah ke Madinah demi menyelamatkan keyakinan dan membela ajaran Islam, meskipun harus meninggalkan harta benda dan keluarga mereka yang ada di Makkah. Sedangkan jihad bagi kaum Ansar ialah menyambut kedatangan kaum Muhajirin dengan sepenuh hati dan penuh kerelaan serta memberikan pelayanan dan jaminan keamanan atas kaum Muhajirin. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa kaum Muhajirin dan kaum Ansar telah berjihad dengan harta dan jiwa mereka di jalan Allah Swt. Sehingga ketika Allah memberikan kepada mereka suatu keistimewaan berupa kelapangan rezeki dan ampunan kepada mereka, suatu hal yang pantas di dapatkan mereka.⁵⁶

Kedua, keutamaan berjihad di jalan Allah. Seperti dalam QS. an-Nisâ'/4: 95 dan 'Ali 'Imrân/3: 142. Ayat-ayat jihad disini menunjukkan bahwa keutamaan dalam berjihad di jalan Allah Swt., tidaklah setara orang yang ikut serta dalam melaksanakan peperangan antara orang yang hanya sekedar berdiam diri dengan menjadi penonton dalam peperangan tersebut. Kemudian, pesan dari ayat ini juga menunjukkan bahwa adanya perintah jihad, Allah Swt. dalam QS. Muhammad/47: 31, al-Saff/61: 11, al-Hujurât/49: 15, sebagai ujian atas keimanan kaum Muslimin untuk membela diri dan agamanya dan meninggikan kedudukan orang yang berjihad di jalan-Nya, baik dengan mengorbankan jiwa dan harta mereka.⁵⁷

Demikian juga dalam QS. al-Mâidah/5: 35 yang menjelaskan keutamaan bagi orang yang ikut berperang di jalan Allah Swt., sekaligus

⁵⁴ Ahmad Bazith, "Jihad dalam Perspektif Al-Qur'an, ..., hal. 84-85.

⁵⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian*, Vol. 1, ..., hal. 465.

⁵⁶ Ahmad Bazith, "Jihad dalam Perspektif Al-Qur'an, ..., hal. 85.

⁵⁷ Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qurân al-'Azhîm*, Jilid 1, Riyadh: Dâr Taiba, 2006, hal. 467.

menjadi sarana untuk mengapai surga-Nya. Jihad dalam makna perang bukanlah sesuatu yang mudah untuk dijalankan sehingga beratnya untuk melakukannya tidak semua kaum muslim yang berani kecuali bagi orang yang memiliki keimanan yang kuat. Adapun orang-orang munafik dengan sengaja tidak mau ikut berjihad (perang) dengan berpura-pura dalam keimanan seraya menjalin sekutu dengan kaum Yahudi dan Nasrani, mereka termasuk kepada golongan yang dikategorikan Allah menjadi orang-orang yang menyesal lagi merugi.⁵⁸

Ketiga, jihad terhadap kaum kafir untuk mengantisipasi akibat yang ditimbulkan mereka terhadap kaum Muslim. Terdapat ayat-ayat yang menjelaskan seperti pada QS. Al-Anfâl/8: 72 dan 74 dan al-Tahrim/66: 9. Ayat-ayat tersebut mengandung makna bahwa perintah berjihad terhadap kaum kafir dan munafik disebabkan atas adanya indikasi atau sikap negatif yang akan ditimbulkan terhadap kaum Muslim. Jihad di sini lebih kepada jihad persuasif, dapat dilakukan dalam bentuk dakwah, serta menegakkan syariat.⁵⁹

Pada ayat sebelumnya, QS. al-Anfâl ayat 39 menjelaskan bahwa adanya perintah untuk memerangi non-Muslim dalam konteks mereka memerangi kaum Muslim, dan hal ini juga menunjukkan bahwa jika keadaan sebaliknya maka tidak ada alasan untuk memerangi orang-orang non-Muslim yang tidak memerangi orang-orang Muslim. Ayat ini bisa menjadi dasar etika dalam berperang. Peperangan yang harus dilakukan dengan baik, sehingga tidak boleh menimbulkan fitnah lagi. Fitnah yang dimaksud di sini seperti kesyirikan, penganiayaan, dan ketidakadilan, termasuk penyiksaan fisik dan menghalangi kebebasan seseorang dalam beragama sebagaimana yang dimaksudkan juga dalam QS. Al-Baqarah: 193.⁶⁰ Namun demikian, apabila solusi dengan melalui cara persuasif dapat dikemukakan, maka langkah persuasif lebih dianjurkan daripada langkah represif. Hal ini menunjukkan terdapat langkah hirarkis dalam penerapan jihad di sini, ketika langkah persuasif masih bisa dilakukan, maka itu lebih utama, dari pada mengambil langkah represif. Namun, perlu digarisbawahi bahwa langkah perang adalah

⁵⁸ Al-Qurtubi, *al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân*, Jilid 6, ..., hal. 216

⁵⁹ Umma Farida, "Pemaknaan Jihad dalam Al-Qur'an dan Hadis, ..., hal. 27.

⁶⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian*, Vol. 5, ..., hal. 443.

langkah terakhir ketika langkah-langkah persuasif tidak dapat lagi menjadi sebuah solusi.⁶¹

Oleh karena itu, tidaklah tepat dipahami perintah berperang dalam QS. Al-Anfâl ayat 39 dimaksudkan bahwa Islam mengandung ajaran pemaksaan terhadap orang lain yang berbeda keyakinan agama, dengan memerangi mereka untuk mengucapkan dua kalimat *syahadat*, dan beriman kepada Allah dan Rasul-Nya. Makna *wayakūna al-Dīnu kulluhu lillāh* (supaya kepatuhan seluruhnya semata-mata untuk Allah) bukanlah bermakna memaksa orang non-Muslim untuk memeluk Islam, karena tentu akan bertentangan dengan pesan Al-Qur'an di ayat yang lainnya seperti ditegaskan bahwa tidak boleh ada paksaan dalam beragama Islam (QS. Al-Baqarah/2: 256, al-Kahfi/18: 29. Yūnus/10: 99, dan al-Kāfirūn/109: 6). Dalam hal ini, salah satu bentuk kepatuhan kepada Allah Swt. bagi seorang muslim ialah memberikan mendukung atas kebebasan beragama. Allah Swt. telah memberikan hak untuk setiap manusia dalam memilih agama sesuai keyakinannya. Sehingga wujud kepatuhan kepada Allah Swt. juga termanifestasikan dalam bentuk memberikan kebebasan kepada orang lain yang berbeda agama sesuai dengan keyakinan agamanya, tanpa memaksa orang lain memilih agama tertentu, apalagi memilih jalan peperangan atau kekerasan untuk memaksa mereka untuk masuk Islam, tentu hal ini bertentangan dengan ketetapan-ketetapan Allah Swt. dalam Al-Qur'an telah diterangkan secara jelas.⁶²

Keempat, perintah memerangi kaum kafir Quraisy. Seperti terdapat pada QS. At-Taubah/9: 16, 19, 20, 24, 41, 44, 73, 79, 81, 86, 87, 88. Semua ayat ini mendefinisikan jihad dalam istilah perjuangan melawan kaum kafir Quraisy yang telah disebutkan sebelumnya dengan jelas. Penyebab perang ada tiga: Pertama, perjanjian Hudaibiyah dilanggar dan dicabut oleh kaum kafir. Kedua, pengusiran umat Islam dari Makkah baik sebelum maupun sesudah hijrah, bersama dengan Nabi Muhammad. Ketiga, diskriminasi yang berkelanjutan terhadap umat Islam dan keputusan untuk memerangi mereka (QS. at-Taubah: 1-15).

Di dalam surat at-Taubah ayat 16, Allah Swt. mencoba memberikan motivasi kembali agar kaum Muslim tidak berputus asa untuk menindak

⁶¹ Umma Farida, "Pemaknaan Jihad dalam Al-Qur'an dan Hadis, ..., hal. 28.

⁶² M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian*, Vol. 5, ..., hal. 443.

tegas serta berperang melawan kafir Quraisy. Salah satu faktor yang mendorong penekanan kembali pentingnya berjihad dalam ayat tersebut, karena sikap keengganan sebagian kaum Muslim untuk berperang. Pesan yang disampaikan dalam ayat ini adalah perjuangan jihad yang dilakukan kaum Muslim dengan berperang bukanlah sia-sia, karena akan Allah Swt. turut mengiringi langkah dan melimpahkan pertolongan dalam setiap perjuangan yang mereka lakukan.⁶³ Perjuangan umat Islam dan non-Muslim juga dibedakan oleh Allah (QS. At-Taubah: 19). Allah SWT, bahkan membedakan antara mereka yang berperang dan mereka yang tidak ikut berperang dalam komunitas Muslim secara keseluruhan; mereka yang berperang adalah mereka yang mendapat kedudukan tinggi dan terhormat di sisi Allah SWT. Muslim yang menganut keimanan sejati, yang ditunjukkan dengan ketundukan mereka kepada Allah dan Rasul-Nya, yang pindah ke Madinah bersama para pengikut Nabi dan berperang dalam pengabdian kepada Allah untuk mempertahankan agama-Nya dengan menggunakan harta mereka sendiri atau nyawa mereka sendiri, termasuk dalam hal ini.⁶⁴

Sedangkan, perintah jihad dalam QS. At-Taubah: 24 mengingatkan bahwa penghalang di jalan Allah Swt. dan berperang bersama Rasulullah, jangan sampai terjadi dan karena cinta terhadap keluarga dan harta benda. Sesungguhnya adanya perintah berjihad di sini bukanlah karena Allah butuh orang-orang mukmin untuk melindungi dan menjaga agama dan rasul-Nya. Namun, Allah lebih berkompeten untuk membela dan memajukan agama-Nya dan nabi-Nya. Namun jihad sesungguhnya adalah ladang kebaikan yang disiapkan Allah bagi umat-Nya yang berjihad dan bertakwa kepada-Nya (QS. At-Taubah: 41). Akibatnya, jihad adalah ujian keimanan seorang muslim, sekalipun mudah bagi mereka yang beriman dan sulit bagi orang munafik yang hanya bersikap seolah-olah beragama Islam (QS. At-Taubah: 44 & 81).

Kemudian, dalam QS. At-Taubah ayat 73 dan 123, kita diingatkan tentang perintah untuk berjihad dan memerangi orang-orang kafir dan munafik. Karena sikap negatif orang-orang munafik yang sering mencela umat Islam, tidak rela menafkahkan hartanya, bahkan menolak berperang di jalan Allah SWT, maka dalam ayat ini umat Islam tidak lagi diperintahkan untuk berlaku lembut kepada orang-orang munafik. (QS: 79, 86, 87 untuk At-

⁶³ Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qurân al-'Azhîm*, Jilid 4, ..., hal. 114.

⁶⁴ Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qurân al-'Azhîm*, Jilid 4, ..., hal. 121. M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian*, Vol. 5, ..., hal. 556.

Taubah). At-Tabari menegaskan bahwa ayat ini harus dipahami secara khusus karena mengacu pada non-Muslim dan orang-orang munafik yang bertindak buruk dan membahayakan nyawa umat Islam saat itu. Ia berpendapat bahwa ayat ini tidak melarang berbuat baik kepada non-muslim, melainkan sebagai perintah umum agar mereka berinteraksi dengan semua orang dengan cara yang terpuji.⁶⁵

Berbeda dengan cara ulama lain menafsirkan surat At-Taubah ayat 73. Jihad dipahami sebagai pertempuran yang dilakukan dengan pedang (*bi al-sayf*) atau peralatan militer lainnya melawan orang-orang kafir. Sementara itu, jihad melawan orang munafik dapat dilakukan dengan mengungkapkan ide-ide verbal atau secara lisan mengajak mereka untuk kembali ke jalan penebusan dalam ajaran Islam (*bi al-hujjah*), namun ada juga yang mendefinisikan jihad melawan orang munafik dengan memberlakukan hukuman atas kejahatan dan pelanggaran (*bi al-hudud*).⁶⁶

Oleh karena itu, setidaknya ada empat makna jihad yang hadir selama periode Madinah. Pertama, memerangi non-Muslim yang mulai menganiaya dan membahayakan umat Islam. Kedua, kesungguhan dalam mengamalkan konsep amar ma'ruf nahy munkar dengan mengajak orang lain untuk beriman kepada Allah dan menaati perintah-Nya. Ketiga, memberikan harta untuk memajukan Islam dan kesejahteraan rakyat. Keempat, menundukkan nafsu dengan melatih toleransi dan pengendalian diri. *Keempat*, melawan hawa nafsu dengan melatih pengendalian diri dan kesabaran.⁶⁷

4. Macam-Macam Jihad

Jihad sering sekali diidentikan dengan perjuangan secara fisik atau perlawanan bersenjata. Mungkin kecendrungan ini terjadi karena seringnya kata jihad dimunculkan ketika terjadinya perjuangan fisik. Meskipun suatu hal yang tidak bisa dipungkiri juga bahwa salah satu dari bentuk jihad ialah perjuangan fisik (perang). Namun di sisi lain, Rasulullah juga pernah menyampaikan ketika baru kembali dari medan perang kepada para Sahabat, bahwa masih ada perjuangan yang lebih besar dari perjuangan fisik (perang). sebagaimana sabda Rasulullah Saw. “*kita kembali dari jihad terkecil menuju jihad besar, yakni jihad melawan hawa nafsu.*”

⁶⁵ Al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân Fî Ta'wil al-Qur'ân*, Jilid 13, Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1997, hal. 329.

⁶⁶ Al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân Fî Ta'wil al-Qur'ân*, Jilid 13, ..., hal. 359-360.

⁶⁷ Umma Farida, “Pemaknaan Jihad dalam Al-Qur'an dan Hadis, ..., hal. 31.

Dilihat dari aspek historisitas turunya ayat-ayat jihad dalam Al-Qur'an, perintah jihad telah turun semenjak Rasulullah Saw. masih berada di Makkah. Namun perintah jihad ketika itu tidak bermakna perang. Hal ini menunjukkan bahwa perintah jihad sudah ada jauh sebelum penggunaan kekerasan untuk melindungi diri dan agama dilegalkan, hal ini menunjukkan bahwa jihad tidak semata-mata mengacu pada perang. Sementara peristiwa perang baru terjadi pertama kali pada tahun kedua hijriah, tepatnya pada 17 Ramadhan dengan terjadinya peristiwa Perang Badr.⁶⁸

M. Quraish Shihab dalam menjelaskan mengenai macam-macam jihad, beliau mengedepankan pandangan Ar-Râgib Al-Isfahâni, bahwa *jihad* dan *mujahadah* adalah mengerahkan segala tenaga untuk mengalahkan musuh. Jihad terdiri dari tiga macam: 1) menghadapi musuh yang nyata, 2) menghadapi setan, dan 3) menghadapi nafsu yang terdapat dalam diri masing-masing. Hal ini menurutnya, terkandung dalam oleh firman Allah; QS. Al-Hajj/22:78 dan Al-Baqarah/2: 218.⁶⁹

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

Mereka yang beriman, berhijrah, dan berjuang di jalan Allah, mereka mengharapakan rahmat Allah; dan Allah Maha Pengampun, Maha Pengasih. (QS. al-Baqarah/2: 218)

وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ النَّصِيرُ

Dan berjihadlah kamu pada jalan Allah dengan jihad yang sebenar-benarnya. Dia telah memilih kamu dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan. (Ikutilah) agama orangtuamu Ibrahim. Dia (Allah) telah menamai kamu sekalian orang-orang muslim dari dahulu, dan (begitu pula) dalam (Al-Qur'an) ini supaya Rasul itu menjadi saksi atas dirimu dan supaya kamu semua menjadi saksi atas segenap

⁶⁸ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, ..., hal. 506.

⁶⁹ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, ..., hal. 506.

manusia, maka dirikanlah sholat, tunaikanlah zakat dan berpeganglah kamu pada tali Allah. Dia adalah Pelindungmu, maka Dialah sebaik-baik Pelindung dan sebaik-baik Penolong. (QS. al-Hajj/22: 78)

Umumnya, perintah jihad dalam Al-Qur'an tidak menyebutkan objeknya secara eksplisit. Objek jihad yang disebutkan secara eksplisit hanyalah ketika menghadapi orang kafir dan orang munafik. Sebagaimana disebutkan Al-Qur'an pada surat at-Taubah ayat 73 dan at-Tahrim ayat 9, “*Wahai Nabi, berjihadlah menghadapi orang-orang kafir dan orang-orang munafik, dan bersikap keraslah terhadap mereka. Tempat mereka adalah neraka Jahannam dan itu adalah seburu-buruk tempat.*” (QS. Al-Taubah/ 9: 73). Hal ini, tidak berarti bahwa objek lain tidak ada atau tidak memerlukan jihad karena terdapat ayat lain yang menunjukkan bahwa musuh yang dapat mempengaruhi manusia atau membujuk mereka untuk jatuh ke dalam kejahatan adalah setan dan nafsu mereka sendiri. Maka pada musuh yang tidak tampak tersebut, justru sangat diperlukan perjuangan untuk menundukkannya secara kontinu. Sebagaimana dalam surat Al-Baqarah ayat 168 dan Al-Qashash ayat 50.

وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ

Janganlah kamu mengikuti langkah-langkah setan, karena sesungguhnya dia merupakan musuh yang nyata bagimu (QS. Al-Baqarah/2: 168)

وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ

Siapa lagi yang lebih sesat daripada yang mengikuti hawa nafsunya, tanpa petunjuk dari Allah? (QS. Al-Qashash/28: 50)

Menurut Quraish Shihab, objek dan sasaran jihad ada lima: *Pertama*, melawan hawa nafsu. Hawa nafsu adalah satu dari lahan jihad yang paling dekat dengan diri kita. Sebagaimana sabda Nabi Muhammad Saw., “*Berjihadlah menghadapi nafsumu sebagaimana engkau berjihad menghadapi musuhmu.*” Serta lainnya, “*kita telah kembali dari jihad kecil menuju jihad terbesar, yakni jihad melawan hawa nafsu.*” *Kedua*, melawan setan. Setan adalah musuh yang nyata bagi manusia, yang selalu menggoda dan menyuruh kepada kejahatan atau sumber segala kejahatan. Dalam menggoda manusia setan sering mengandalkan kelemahan nafsu yang dimiliki manusia. Kata “setan” berasal dari bahasa Ibrani yang berarti lawan atau musuh. Dalam bahasa Arab, *syaththa* yang berarti “tepi”, dan *syâtha* yang berarti “hancur dan terbakar”, atau *syathatha* yang berarti “melampaui

batas”. Setan tidak akan pernah berhenti untuk berusaha menyesatkan dan menebar permusuhan di antara manusia, karena itu setan adalah musuh yang nyata (QS. Al-An’âm/6: 112). Menurut Shihab, manusia harus berjuang sekuat tenaga untuk tidak mengikuti jalan setan.

Ketiga, jihad melawan orang-orang kafir. Jihad menghadapi orang-orang kafir telah disebutkan dalam Al-Qur’an pada QS. at-Taubah/10: 73. Jihad dalam menghadapi orang-orang kafir sebagaimana dijelaskan dalam Al-Qur’an ialah tindakan berupa perang dengan mengangkat senjata sebagaimana diizinkan berperang melalui QS. Al-Hajj/22: 39, “*Telah diizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi, karena sesungguhnya mereka telah dianiaya. Dan sesungguhnya Allah Maha Kuasa menolong mereka itu.*” Kemudian, dalam firman-Nya QS. Al-Baqarah/2: 190 menegaskan, “*Dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu, (tetapi) janganlah kamu melampaui batas, karena sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas*”. Jihad menghadapi orang-orang kafir harus dilakukan dengan cara-cara yang proporsional. Artinya, jihad lebih dari sekedar menggunakan kekuatan untuk membela agama; juga termasuk menggunakan literatur, pemikiran, atau teknik lain yang sejalan dengan peristiwa terkini dan kemajuan teknologi dan ilmu pengetahuan.

Keempat, melawan orang-orang musyrik. Secara bahasa, *musyrik* diartikan dengan orang yang menyekutukan Allah, atau orang yang menyembah berhala. Sedangkan secara terminologi, musyrik ialah orang yang menyekutukan Allah dengan yang lain, baik melalui keyakinan, ucapan, ataupun perbuatan. Kemusyrikan termasuk kepada dosa besar yang tidak diampuni Allah Swt. Jihad melawan orang-orang musyrik disebutkan dalam QS. Al-Nahl/16: 110.

Kelima, melawan orang-orang munafik. Perintah jihad yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw. dan kaum Muslim adalah sebagai respon atas sikap orang-orang munafik. Orang-orang munafik disebut juga orang yang bermuka dua, mereka terlihat seolah-olah berada dalam barisan orang Muslim, sebenarnya di dalam hatinya terdapat kekufuran dan keinginan buruk terhadap Nabi Muhammad Saw. dan terhadap ajaran Islam. Jihad terhadap orang-orang munafik, sama seperti halnya menghadapi orang-orang kafir, yakni dengan cara-cara yang proporsional. Dalam hal ini terdapat beragam pendapat para ulama, mengenai model jihad terhadap orang munafik, ada yang mengatakan bahwa berjihad dengan senjata melawan

orang-orang kafir dan dengan lidah melawan orang munafik. Namun ada juga yang berpandangan berjihad dengan tangan atau lidah dan paling sedikit dengan menampakkan wajah tidak suka atas perbuatan mereka. Kemudian, ada juga yang mengatakan sanksi hukum atas dosa dan pelanggaran mereka.⁷⁰

C. Jihad Perspektif Fuqaha

Jihad perspektif Fuqaha lebih terfokus pada berperang melawan orang kafir daripada jenis jihad lainnya. Sebagaimana ditemukan dalam literatur fiqh klasik, jihad lebih sering dimaknai sebagai perang. Menurut Alauddin Bakr Mas'ud bin Ahmad al-Kassani, jihad dalam pengertian syara' ialah mengerahkan segala daya untuk berperang di jalan Allah Swt., baik dengan jiwa, harta, lisan, ataupun lainnya.⁷¹ Ibnu Qudamah menyatakan bahwa istilah jihad yang digunakan dalam kitab *al-jihâd* tidak memiliki arti lain kecuali perang, atau perang melawan orang kafir, baik *fardhu kifayah* maupun *fardhu 'ain*, atau dalam bentuk menjaga mukmin dari musuh, menjaga batas-batas dan celah-celah zona Islam.⁷² Menurut Muhammad 'Ilyasy, jihad adalah berperangnya seorang muslim melawan orang kafir yang tidak memiliki perjanjian, dalam rangka menjunjung tinggi kalimat Allah Swt., atau kehadirannya di sana (berperang), atau dia memasuki wilayahnya (wilayahnya orang kafir/*dâr al-harb*) untuk berperang.⁷³

Merujuk kepada pandangan ulama-ulama mazhab tentang jihad. *Pertama*, menurut ulama Hanafiah, jihad didefinisikan sebagai Jihad sebagai upaya berperang di jalan Allah dengan jiwa, harta, perkataan, atau lainnya. Dengan kata lain, jihad adalah seruan kepada agama yang benar dan perang melawan mereka yang menolaknya.⁷⁴ Adapun dalam kitab-kitab ulama Malikiyah, jihad berarti perang yang dilakukan oleh kaum muslim terhadap

⁷⁰ Thoriqul Aziz dan A. Zainal Abidin, "Tafsir Moderat Konsep Jihad dalam Perspektif M. Quraish Shihab," dalam *Kontemplasi*, Vol. 05, No. 02 Tahun 2017, hal. 470-475.

⁷¹ Alauddin Bakr Mas'ud bin Ahmad al-Kassani, *Badâ'i al-Shanâ'i*, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1996, hal. 269.

⁷² Ibn Qudamah, *al-Mughnî*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt, hal. 409.

⁷³ Muhammad 'Ilyasy, *Munah al-Jalil*, Juz 5, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Tt, hal. 484.

⁷⁴ Ibnu Abidin, *Hashiah Rad al-Mukhtar*, jilid 4, Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâts al-Arabi, 1272 H, hal. 121.

orang kafir yang tidak terikat perjanjian dengan kaum muslim untuk meninggikan *kalimatullâh*.⁷⁵ Demikian juga jihad menurut Mazhab Hanbali dan Mazhab Syafi'i sebagaimana yang dinukilkan oleh Ibnu Hajar dalam *Fath al-Bâri* adalah berusaha sekuat tenaga untuk memerangi orang kafir.⁷⁶ Menurut empat madzhab, pengertian jihad umumnya adalah melakukan berbagai macam perlawanan untuk memerangi orang-orang kafir, sebagaimana dapat dilihat dari penjelasan di atas. Sementara, mazhab Hanafi menambahkan yakni ajakan pada agama yang benar, mengisyaratkan bahwa jihad dalam bentuk peperangan tidak boleh dilakukan sebelum seruan mengenai agama Islam belum sampai kepada orang-orang kafir.⁷⁷

Berdasarkan pendapat para *fuqaha* di atas, jihad lebih dipahami dalam pengertian perang mengangkat senjata untuk melawan orang kafir, karena perintah berjihad dengan mengangkat senjata sendiri juga terdapat dalam sejumlah ayat yang secara khusus menunjukkan arti perang, baik secara fisik (*al-jihâd bi an-nafs*) maupun perang menggunakan harta (*al-jihâd bi al-mâl*).

Sementara, berbeda dengan ahli fiqih kontemporer seperti Yusuf Qardhawi, yang tidak sependapat kecenderungan ulama klasik ketika memahami jihad hanya sebatas perang. Argumennya adalah bahwa jika jihad hanya dipahami terbatas pada perang, maka jenis jihad selain perang akan ditiadakan. Seperti ayat yang memerintahkan jihad dengan Al-Qur'an.⁷⁸

فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا

Maka janganlah engkau mengikuti orang-orang kafir, dan berjihadlah terhadap mereka dengannya (Al-Qur'an) dengan jihad yang besar. (QS. Al-Furqân/25: 52)

Seperti Yusuf Qardhawi, Imam Qurtubi sering menjelaskan jihad dengan isyarat yang mencakup perumpamaan tentang mengikuti perintah Allah dan melarang segala yang dilarang Allah. Jihad mengendalikan diri dengan jalan ketaatan kepada perintah Allah dan menolak setiap godaan

⁷⁵ Al-Dardir, *Sharh al-Saqhîr 'ala Aqrab al-Masâlik*, Jilid 2, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1972, hal. 267.

⁷⁶ Ibnu Hajar Al-'Asqâlâni, *Fath al-Bâri*, Jilid 6, Kairo: Dâr Abi Hayyân, 1996, hal. 3.

⁷⁷ Kuntari Madchaini, "Hakikat Jihad dalam Islam," dalam *Shibghah: Journal of Muslim Societies*, Vol. 1, No. 2 Tahun 2019, hal. 94

⁷⁸ Yusuf Qardhawi, *Fiqh Jihad*, Bandung: Mizan, 2010, hal. 486.

nafsu dan bisikan syaitan yang mengantarkan kepada kekesatan, dan berjihad melawan pemurtadan yang dilakukan orang-orang kafir.⁷⁹

Sedangkan hukum jihad menurut ulama berbagai mazhab adalah wajib. Menurut Imam an-Nawawiy, dari kalangan Syafi'iyah, jihad pada masa Rasulullah ada kalanya *fardh kifâyah*, dan ada kalanya *fardh 'ain*. Namun jihad yang dimaksud hanya sebatas mengangkat senjata. Kemudian, menurut As-Sarakhsiy dari kalangan Hanafiyah, menyatakan jihad wajib hingga hari kiamat. Demikian juga halnya dari ulama kalangan Syafi'iyah, Hanbaliyah, dan Malikiyah. Namun jihad yang dimaksud tindak hanya mengangkat senjata atau dengan perbuatan, tatapi bisa juga dalam bentuk perkataan atau dakwah. Menurut Imam Ahmad ibn Hanbal, jihad tergolong di antara amal yang termasuk wajib. Bahkan menempati kedudukan utama dibandingkan kewajiban lainnya.⁸⁰

Kewajiban jihad adakalanya berupa kewajiban personal (*fardh 'ain*) dan adakalanya kewajiban kolektif (*fardh kifâyah*). Namun, pada dasarnya hukum jihad adalah *fardh kifâyah* yakni kewajiban sudah dianggap terpenuhi apabila sudah dikerjakan oleh sebagian orang, sehingga apabila sudah dikerjakan oleh sekelompok umat Islam, maka kewajiban telah terlaksana bagi yang lainnya. Alasannya, dapat kita terima secara logika bahwa tidak mungkin setiap individu diwajibkan berjihad (berperang) setiap waktu, karena di dalam kehidupan bermasyarakat diperlukan juga orang-orang yang mampu membangun komunitas sosial untuk menciptakan kemaslahatan bersama.⁸¹

Terdapat perbedaan pandangan dalam hal kewajiban seorang imam untuk mengutus pasukan berjihad (perang) minimal sekali atau dua kali setahun ke *dâr al-harb*, seperti pandangan kalangan Hanafiyah yang di didasarkan atas dalil surat At-Taubah ayat 5, di mana perintah untuk memerangi orang musyrik, dan hadis Nabi yang menyatakan bahwa jihad akan selalu ada hingga hari kiamat.⁸² Sementara, dalam literatur lainnya menolak dengan alasan bahwa kewajiban jihad dalam bentuk perang satu kali

⁷⁹ Al-Qurthubi, *Al-Jâmi' li Al-Ahkâm Al-Qur'an*, Jilid 5, Beirut: Dâr Ihya wa at-Turats, tt, hal. 99.

⁸⁰ Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 109-110.

⁸¹ ⁸¹ Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 110.

⁸² Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 110.

dalam setahun tidak didukung oleh dalil yang kuat. Kemudian, jihad dalam bentuk perang tidak boleh dilakukan pada saat umat Islam dalam keadaan aman atau pada saat umat Islam kekurangan kekuatan untuk mengalahkan musuh, sehingga jika jihad terus dilakukan akan membahayakan umat Islam.⁸³

Jihad menjadi kewajiban personal (*fardh 'ain*) ketika *dâr al-Islam* dikuasai oleh musuh. Dalam hal ini, semua ulama sepakat bahwa setiap orang wajib berjuang melawan musuh. Sebagaimana menurut Ibn Qudamah dari kalangan Hanbaliyah menerangkan bahwa hukum jihad secara spesifik menjadi *fardh 'ain* ketika telah berhadapan dengan musuh. Kewajiban tersebut berlaku bagi setiap individu meskipun wanita sekali pun. Ibn Qudamah juga berpandangan bahwa dalam situasi darurat, jika seorang pemimpin memberi komando untuk mundur, maka diwajibkan untuk mundur.⁸⁴

Ibnu Hajar dalam *Fath al-Bâri*, ketika membahas tentang masalah jihad, ia menerangkan bahwa agar umat Islam dapat memahami subjek jihad, ada dua kondisi yang harus dipahami yaitu kondisi pada masa Nabi dan kondisi setelah masa Nabi. Pada kondisi yang pertama, sebagaimana pandangan dari kalangan ulama Mazhab Syafi'i, jihad militer pada masa Nabi menjadi *fardhu 'ain* bagi semua orang yang ditetapkan oleh Nabi, meskipun beliau tidak mengikuti perang. Hukum jihad adalah *fardhu kifâyah* dalam keadaan yang kedua, namun ada keadaan yang dapat menyebabkannya berubah menjadi *fardhu 'ain*, seperti ketika musuh tiba-tiba menyerang wilayah kaum muslimin, baik terhadap seseorang yang diperintahkan oleh pemimpin untuk berperang atau untuk seseorang yang kebetulan berada di wilayah perang. Hal ini menurut pendapat yang *masyhur*.⁸⁵

Bahkan menurut Ibn Taimiyah, ketika sebuah negeri Islam diperangi musuh, maka negeri Islam lainnya yang bertetangga dekat wajib untuk ikut serta membela. Alasannya, negara Islam yang secara geografis berdekatan diumpamakan sebagai satu negara. Ibnu Taimiyah juga menambahkan bahwa untuk tindakan upaya penangkalan dari bahaya yang akan terjadi secara tiba-tiba, jihad (perang) terhadap musuh yang jumlahnya sedikit dianjurkan. Jihad disini bisa dilakukan dalam bentuk dakwah atau ajakan masuk Islam atau

⁸³ Al-Jassas, *Ahkâm al-Qur'an*, Juz 4, Beirut: Dâr al-Kitab al-'Arabi, tt, hal. 113-114.

⁸⁴ Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 111.

⁸⁵ Ibnu Hajar Al-'Asqalâni, *Fath al-Bâri*, Jilid 7, ..., hal. 399.

dengan senjata untuk mengantisipasi jumlah musuh supaya tidak bertambah yang kemudian dapat membahayakan keamanan negara kaum Muslimin.⁸⁶

Menurut teori hukum Islam klasik, dunia terbagi menjadi dua; *Dâr al-Islâm*, terdiri dari negara atau wilayah Islam dan non-Islam yang berada di bawah kekuasaan Islam; dan sebaliknya *Dar al-Harb*, yang merupakan wilayah perang. Kategori pertama terdiri dari populasi Muslim dan non-Muslim yang mendukung dan selaras dengan hukum Islam sebagaimana didefinisikan oleh syariah atau fikih. Wilayah kedua, yaitu wilayah *Dar al-Harb*, sebaliknya, tidak memiliki kompetensi hukum atau tidak mampu menjalin hubungan dengan Islam atas dasar timbal balik dalam proporsi yang setara. Atau *Dar al-Harb* dipandang gagal atau tidak mampu menyesuaikan diri dengan nilai etik dan hukum Islam. Bagi sebagian ahli fikih, terutama dari kalangan Mazhab Syafi'i, pembagian dunia menjadi dua wilayah itu tidak memadai. Sehingga sebagian fuqaha Mazhab Syafi'i menambahkan wilayah ketiga, yang disebut *Dar al-Sulh* (wilayah dengan perjanjian pengaturan perdamaian) atau disebut juga *Dar al-'Ahd* (wilayah perjanjian damai).⁸⁷

Menurut Mustafa As-Siba'iy, jihad yang dijelaskan dalam Al-Qur'an pada umumnya adalah *jihâd fi sabilillâh* untuk mewujudkan perdamaian di muka bumi, bukan untuk menumbuhkan budaya perang terus-menerus yang akan menumbuhkan permusuhan terhadap Islam di kalangan masyarakat. Ketika jihad telah mengambil bentuk pertempuran di masa lalu, itu dilakukan untuk menegakkan kebebasan beragama, keadilan bagi semua orang, atau untuk membebaskan orang yang tertindas dari penjajahan asing untuk mendapatkan kemerdekaan. Seperti yang terdapat dalam QS. Al-Baqarah [2]: 193.⁸⁸

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ

Dan perangilah mereka itu, sampai tidak ada lagi fitnah, dan agama hanya bagi Allah semata. Jika mereka berhenti, maka tidak ada (lagi) permusuhan, kecuali terhadap orang-orang zalim. (QS. Al-Baqarah/2: 193)

Perkembangan selanjutnya, jihad tidak hanya menjadi pembicaraan dalam kaitan doktrin fikih, tetapi berkembang dalam kaitan konsep politik

⁸⁶ Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 111.

⁸⁷ Azyumardi Azra, *Reformulasi Ajaran Islam: Jihad, Khilafah, dan Terorisme*, ..., hal. 358.

⁸⁸ Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 111.

Islam (*fiqh siyasah*). Konsep jihad yang dikemukakan selalu mengalami evolusi sesuai dengan latar belakang dan lingkungan yang dilingkupi setiap pemikir Muslim. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Abdul Aziz Sachedina, dalam perumusan tentang konsep jihad, para ulama dan pemikir Muslim bersikap pragmatis dan realistik sesuai situasi konkret politik yang mengitarinya.⁸⁹

Jihad dalam teori fikih, secara alami dianggap sebagai perang untuk meningkatkan domain kekuasaan dan pengaruh Islam. Masalah jihad telah mendapatkan perhatian para fuqaha sejak masa paling awal dalam perumusan fikih, Literatur pertama yang terkenal yang membahas ketentuan *fiqhiyah* jihad secara terperinci, seperti kitab *Al-Muwaththa'* karya Imam Malik ibn Anas dan Kitab *Al-Kharraj* oleh Abu Yusuf (Ya'qub ibn Ibrahim Al-Anshari). Al-Thabari sebagai sejarawan dan ahli tafsir juga mengemukakan, terdapat ayat-ayat Al-Qur'an (misalnya QS. Al-Anbiyâ'/21: 105-107; QS. Saba'/34: 27), menjelaskan bahwa jihad lebih bertujuan untuk menjadikan dunia tahu tentang jalan Ilahiah, sehingga manusia dapat menempuh jalan yang dikehendaki Tuhan seperti yang dikandung dalam ajaran Islam. Dengan demikian, di sini jihad lebih mencerminkan dan hampir sama dengan dakwah Islamiyah.⁹⁰

Perkembangan selanjutnya mengungkapkan bahwa jihad lebih tentang politik daripada persoalan dakwah. Seperti Ibnu Taimiyyah (1263-1328) berbicara jihad dalam permikirannya tentang gagasan politik Islam dalam kaitan dengan supremasi syariah. Ibn Taimiyyah, memandang kekuatan politik sebagai komponen penting dari keberadaan sosial. Hanya melalui peran kekuatan politik, peran penting dalam menegakkan kebaikan dan mencegah kejahatan dapat terwujud sepenuhnya. Tidak hanya itu, penyelesaian ibadah, shalat, puasa, haji, zakat, dan jihad membutuhkan kekuasaan pemerintahan yang berbasis syariah. Jihad sangat penting dalam teori politik Ibnu Taimiyyah, oleh karena itu shalat dan jihad (perang) adalah substansi agama baginya. Dia juga merasa bahwa jihad sejalan dengan dengan kekuatan politik.⁹¹

⁸⁹ Abdul Aziz Sachedina, "The Development of Jihad in Islamic Revelation and History," dalam J.T. Kelsay (ed.), *Cross, Crescent, and Sword*, New York: 1990, hal. 35.

⁹⁰ Azyumardi Azra, *Reformulasi Ajaran Islam, ...*, hal. 360.

⁹¹ Ibn Taimiyyah, *Al-Siyâsah Al-Syar'îyyah fî Islâh Al-Râ'î wa Al-Ra'îyyah*, Kairo: 1951, hal. 177.

Ibn Thiqthaqa (lahir 1262) membahas tentang penguasa Muslim dalam hubungannya dengan jihad. Ibn Thiqthaqa, membedakan antara raja (*malik*) dengan khalifah. Menurutnya, seorang raja (*malik*) memiliki tugas menegakkan ajaran syariah, akan tetapi dia tidak bertanggung jawab untuk membela agama, seperti memberikan hukuman terhadap mereka yang murtad dan memaklumkan jihad. Melainkan merupakan tugas khalifah semata-mata. Persoalan selanjutnya, antara khalifah dan *malik* tidak selalu sejalan dalam menjalankan realpolitik. Kekuasaan militer tidak selalu berada di tangan khalifah, tetapi di tangan para *malik*, yang terkadang terlibat konflik dengan khalifah. Di sini, kewajiban jihad berbenturan juga dengan realpolitik; dan dengan demikian, konsep jihad dalam kenyataannya sulit dilaksanakan.⁹²

Bertolak belakang dengan Ibn Thiqthaqa, Ibn Khaldun (1332-1404) tidak melihat perbedaan substansial antara khalifah dan *mulk* (kerajaan). Baginya, transformasi khilafah menjadi *mulk* merupakan proses alamiah dan tak terelakkan. Karena itu, salah satu tugas pokok raja adalah melancarkan jihad terhadap musuh Allah. Tugas ini tidak bisa diserahkan kepada khalifah yang secara riil tidak berfungsi lagi. Karena itu, Ibn Khaldun lebih menekankan bahwa jihad merupakan kewajiban agama yang harus dikerjakan setiap Muslim tanpa harus menunggu kehadiran khalifah untuk mewujudkan universalisme Islam.⁹³

D. Jihad Perspektif Sufi

Jihad dalam pandangan sufi, lebih menitik beratkan pada *jihâd al-nafsi* (jihad melawan hawa nafsu), disamping jihad fisik (peperangan). Hal ini sebagaimana dijelaskan al-Qusyairi ketika menafsirkan QS. al-Anfâl/8: 41. Menurut al-Qusyairi, jihad diklasifikasikan menjadi dua kelompok, yaitu *jihâd ashghar* (perang) dan *jihâd akbar* (melawan nafsu). *Jihâd ashghar*, atau kemenangan dalam perang, akan menghasilkan rampasan (*ganîmah*). Sama halnya dengan melawan nafsu, jika berhasil maka akan memperoleh ghanimah, atau pengendalian diri yang sebelumnya berada di bawah cengkeraman nafsu dan setan.⁹⁴

Penafsiran ini sejalan dengan sabda Nabi Muhammad setelah beliau baru kembali dari pertempuran.

⁹² Azyumardi Azra, *Reformulasi Ajaran Islam*, ..., hal. 361.

⁹³ Azyumardi Azra, *Reformulasi Ajaran Islam*, ..., hal. 361-362.

⁹⁴ Al-Qusyairi, *Lataif al-Isyârât*, Vol 2, Mesir: al-Haiyah al-Mishriyyah al-‘Ammah al-Kitâb, 1971, hal. 626.

رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر، قالوا: وما الجهاد الأكبر؟ قال: مجاهدة العبد هوأه

Kita kembali dari jihad yang kecil (perang) menuju jihad yang besar, para sahabat bertanya: apakah masih ada jihad (perang) yang besar? Rasulullah Saw. menjawab: jihad melawan hawa nafsu.⁹⁵

Kemudian, sering sekali ayat-ayat jihad dalam Al-Qur'an tanpa menyebutkan objeknya. Meskipun ada beberapa objek yang disebutkan seperti jihad menghadapi orang kafir dan munafik, namun hal ini tidak menafikan objek jihad selain yang disebutkan tersebut. Ayat lain menyebutkan musuh seperti setan dan nafsu manusia yang dapat menyeret individu ke dalam kehinaan atau kejahatan (QS Al-Baqarah: 168 dan Al-Qasas: 50). Dalam hal ini, jihad melawan godaan setan dan melawan dorongan hawa nafsu juga sangat penting untuk menjadi objek jihad.⁹⁶

Jihad meniscayakan adanya musuh. Musuh yang paling memusuhi adalah hawa nafsu yang berupaya menghinggapi dan menguasai setiap diri manusia, apapun kedudukan dan keadaannya. Hawa nafsu selalu berupaya membelokkan manusia dari kebenaran, menjerumuskan manusia dalam kerendahan. Bila nafsu menguasai diri manusia, saat itu pula kesejatian manusia sebagai entitas yang mengusung Kalimatullah runtuh, karena bersifat batin di dalam diri manusia, dan tidak seperti musuh yang kasat mata, serta muncul setiap saat secara laten. Maka perlawanan terhadap nafsu tersebut oleh Rasulullah disebutkan sebagai *jihād akbar*. Besarnya jihad bukan karena heroik seperti peperangan, tetapi justru karena tak kasat mata, rutin dan terus-menerus.⁹⁷

Sementara, dalam kitab *Latâif al-I'îlâm fî Ishârât Ahl al-Ilhâm* karya al-Kasyani, terdapat satu pembahasan yang mempunyai akar kata yang sama dengan kata *jihād* yaitu *al-mujâhadah*. Menurutnya, *mujâhadah* adalah

⁹⁵ Hadis ini cukup masyhur di kalangan umat Islam. Berdasarkan informasi dari Muhammad Tâhir bin 'Asyur dalam tafsirnya hadis ini riwayat al-Baihaqi dengan sanad yang dhaif (lemah). Lihat Muhammad Tâhir bin 'Āsyūr, *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Juz 19, Tūnis: al-Dâr al-Tūnisīyah li al-Nasyr, 1984, hal. 53.

⁹⁶ M. Minanur Rohman, "De-Radicelization of Interpretation The Concept of Jihad in Tafsir Al-Qusyairi," dalam *Jurnal At-Tibyan: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 5, No. 2 Tahun 2020, hal. 331.

⁹⁷ Muhammad Amin Sahib, "Jihad Sufi," dalam *Komunida: Media Komunikasi dan Dakwah*, Vol. 10, No. 1 Tahun 2020, hal. 107.

sebuah usaha mendorong jiwa (*nafs*) menanggung kesulitan *batiniyyah* dan menentang hawa nafsu (*al-hawâ*) dalam setiap keadaan (*hâl*).⁹⁸ Dalam hal ini, makna *nafs* adalah sesuatu yang bersifat terpuji yaitu hakikat diri manusia, substansi *ruhaniyyah rabbaniyyah* yang mempunyai kemampuan mengetahui dan bertindak. Ini merupakan salah satu makna pertama dari *nafs*. Sedangkan makna *nafs* kedua ialah identik dengan hawa nafsu (*al-hawâ*). Makna kedua ini bersifat negatif, yakni kumpulan amarah dan syahwat. Dapat ditarik konsep jihad menurut al-Kasyani ialah sebuah usaha melakukan perlawanan hawa nafsu diri kita pada setiap keadaan, agar hakikat manusia yang menjadi substansi *ruhaniyyah rabbaniyyah* mampu terealisasi untuk mengetahui dan bertindak dalam rangka menuju kesempurnaan. Hal yang demikian akan diperoleh hanya dengan melakukan ritus *mujâhadah*. Meski demikian, pemaknaan al-Kasyani yang menekankan aspek batin tidak menegasikan jihad lahir seperti melawan orang-orang kafir secara hakiki. Dalam kasus ini al-Kasyani menjelaskan bahwa memerangi kaum kafir yang hakiki dilakukan dalam rangka mempertahankan diri.⁹⁹

Dari keterangan tersebut, jihad yang ditawarkan dalam jihad sufistik (dimensi batin) ialah lebih menekankan pada jihad melawan hawa nafsu, untuk menghantarkan manusia menuju kesempurnaan jiwanya. Ketika jiwanya sudah dalam tingkatan sempurna, maka ia akan berjihad ke segala aspek kehidupan meliputi jihad lahir dan batin. Atau dalam ungkapan lain, kunci kesuksesan jihad lahir adalah berpijak pada jihad batin.

E. Jihad dalam Perspektif Orientalis

Studi tentang jihad tidak hanya dilakukan oleh ilmuwan muslim, tetapi juga menarik atensi para orientalis untuk menelusuri makna jihad secara lebih dalam. Menurut Dawam Raharjo, alasan ketertarikan para orientalis untuk melakukan pengkajian mengenai konsep jihad itu sendiri, disebabkan keinginan untuk mengetahui sumber-sumber pokok yang mengerakkan umat Muslim dalam mensyiarkan agamanya atau bertahan melawan penjajahan

⁹⁸ Abd Razzâq al-Kasyani, *Latâif al-I'îlâm fi Ishârât Ahl al-Ilhâm: Mu'jam alfabâi fi al-Ishthilâhat wa al-Isyârât ash-Shufiyyah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, Tt., hal. 386.

⁹⁹ Darmawan, " Interpretasi Esoteris Jihad dalam Tafsir Ibn 'Arabi: Ta'wilat al-Kasyani," dalam *Journal of Qur'ân and Hadîst Studies*, Vol 9, No. 1 Tahun 2020, hal. 31-32.

kekuasaan politik Barat. Menurut Dawam Raharjo, terdapat lima ilmuwan Barat (orientalis) yang telah mengulas tentang jihad.¹⁰⁰

Pertama, Andrean Reland (1781) salah satu buku Barat paling awal tentang aturan perang melawan umat Kristen, yang membahas topik jihad sebagai filosofi utamanya. *Kedua*, dalam bukunya De Achehers (1894), Snouck Hurgronje memberikan penjelasan tentang konsep jihad dalam kaitannya dengan masyarakat Aceh. Snouck menyelidiki faktor yang menyebabkan sentimen keagamaan yang dapat menimbulkan perlawanan ialah ketika kebebasan umat Islam terganggu, dan sebaliknya apabila dipenuhi bisa membungkam suara protes seperti halnya memberikan kebebasan kepada umat Islam dalam menjalankan ibadah. Bersamaan dengan itu, penyelidikan yang dilakukan juga pada aspek-aspek ajaran Islam yang bersifat sosial-politik, dalam hal ini ketika dilihat dari segi sumber inspirasi perlawanan terhadap kekuasaan Kolonial, maka ditemukannya pengaruh dari doktrin jihad.¹⁰¹

Ketiga, Ketiga, H.TH. Obbrink (1901), yang penelitian disertasinya berkonsentrasi pada dogma jihad dan gerakan Cheragh 'Alî di India. Dia menggunakan istilah "jihad" untuk berarti "perang suci", sebuah terjemahan yang sebelumnya tidak pernah muncul dalam literatur Islam dan berakar pada sejarah Eropa, yang dipahami berarti pertempuran yang dilakukan untuk tujuan keagamaan. Sekalipun jihad dalam Al-Qur'an dan Hadits adalah perjuangan berat dengan tujuan-tujuan agama, itu tidak mengandung—apalagi identik dengan—gagasan "perang suci" sebagaimana dipahami dalam konteks sejarah Barat. Meskipun pada akhirnya digunakan juga oleh penulis-penulis Muslim dan diterjemahkan menjadi *al-jihâd al-muqaddas*, antara lain oleh Muhammad Ismâîl Ibrâhîm, sekalipun digunakan secara proporsional, yaitu sebagai perjuangan membela agama.¹⁰²

Keempat, A.J. Wensinck (1930) berjudul *The Handbook of Early Muhammadan Tradition* adalah tentang kamus hadits, yang diterbitkan dalam bahasa Inggris. Ada banyak hadits dalam buku ini yang berkaitan dengan jihad; untuk menemukannya, buka entri "perang". Ilmuwan lainnya, Rudolf Peters dari University of Amsterdam. Dalam bukunya *Islam and*

¹⁰⁰ Dawam Rahardjo, *Ensiklopedia Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, Jakarta: Paramadina, 2002, hal. 511.

¹⁰¹ Dawam Rahardjo, *Ensiklopedia Al-Qur'an, ...*, hal. 511.

¹⁰² Dawam Rahardjo, *Ensiklopedia Al-Qur'an, ...*, hal 511.

Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History (1979). Fokus buku ini adalah perbincangan seputar Islam dan kolonialisme Barat, khususnya dampak kolonialisme terhadap Islam. Ia membahas doktrin jihad sebagai sumber inspirasi religius perlawanan atas ekspansi Eropa terhadap dunia Islam. Dari situ ia juga mempelajari apakah dampak tersebut dapat merubah interpretasi ulama tentang doktrin jihad.¹⁰³

Sebelumnya, Peters juga telah mengeluarkan sebuah buku yang berjudul *Jihad in Medieval and Modern Islam* (1977). Dalam buku tersebut ia mencoba membandingkan pandangan Ibn Rusyd yang hidup di abad pertengahan (1126-1198) berdasarkan karyanya mengenai jihad dalam *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtashid* (1167) dan Muḥmūd Syalṭūṭ yang hidup di zaman modern (1893-1963), sebuah karyanya yang berjudul *Al-Qur'an wa al-Qitâl* ditulis pada tahun 1940, tetapi baru terbit tahun 1948. Ibn Rusyd dalam bukunya, *Bidayât al-Mujtahid*, pada bagian menjelaskan masalah perang dan damai, ia memberi judul *Kitâb Jihâd*. Hal ini dapat menjadi dasar bagi masyarakat muslim, maupun para penulis Barat untuk mengidentikkan jihad adalah perang. Sementara berbeda dengan karya muḥmūd Syalṭūṭ, yang langsung memberi judul *Al-Qur'an wa al-Qitâl*, karena di sini pengarang ingin membahas secara spesifik hukum perang sebagaimana yang diajarkan Al-Qur'an dan bukan tentang jihad. Karena kalau sekiranya mau membahas masalah jihad, maka ia tidak hanya membahas masalah perang, melainkan juga membahas segala hal yang dapat kategorikan sebagai jihad.¹⁰⁴

Lebih lanjut, menurut Dawam Rahardjo, dalam hal ini sepertinya Peters bermaksud membandingkan pendapat mengenai jihad oleh sarjana Muslim dari dua masa yang berbeda untuk memberikan keterangan yang tidak berat sebelah kepada orang Barat mengenai doktrin jihad, sebab ia melihat adanya persepsi yang keliru mengenai hal tersebut, dimana jihad diterjemahkan begitu saja sebagai “perang suci” menurut citra Barat. Meskipun menurut Dawam, pembicaraan ini sebenarnya masih bisa menimbulkan kesalahpahaman karena dalam konteks ini jihad ditafsirkan sebagai doktrin perang.¹⁰⁵

¹⁰³ Dawam Rahardjo, *Ensiklopedia Al-Qur'an, ...,* hal. 510-513. Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis, ...,* hal. 87.

¹⁰⁴ Dawam Rahardjo, *Ensiklopedia Al-Qur'an, ...,* hal. 513.

¹⁰⁵ Dawam Rahardjo, *Ensiklopedia Al-Qur'an, ...,* hal. 514.

Nasaruddin Umar mengatakan bahwa Mark A. Gabriel, seorang orientalis ternama, membuat beberapa pernyataan yang patut dipertanyakan dalam bukunya, "Islam and Terrorism" (2002). Gabriel dengan jelas membangun hubungan antara Islam dan terorisme, dimulai dengan bagaimana terorisme berasal dari Islam dan diakhiri dengan bagaimana jihad kontemporer berkembang. Diantara butiran-butiran pandangannya yang menurut Nasarudin Umar perlu dievaluasi adalah terkait pandangannya mengenai eksistensi surah *Al-Qital*, sebagai nama lain dari surah Muhammad [47]. Berdasarkan penamaan surah tersebut, ia menyatakan bahwa jihad dan perang dalam ajaran Islam adalah sesuatu yang paling pokok, sehingga dalam hal ini ia menganggap Islam sebagai "sungai darah" (*a river of blood*), bahkan yang lebih ekstrem lagi atas pandangannya ialah bahwa (doktrin) Islam-lah yang mendorong tindakan terorisme, bukan kaum Muslimin. Gabriel juga berpendapat bahwa tujuan utama jihad dalam Islam adalah memusnahkan orang-orang yang menolaknya sebagai keyakinan mereka. Dia menyadari bahwa memerangi orang Kristen, Yahudi, atau siapa pun yang mempraktekkan penyembahan berhala adalah praktik jihad yang umum pada masa Nabi Muhammad. Ia mencoba melegitimasi pandangannya dengan mengutip QS. Al-Anfâl ayat 39.

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلَّهُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

Dan perangilah mereka itu sampai tidak ada lagi fitnah dan agama hanya bagi Allah semata. Jika mereka berhenti (dari kekafiran), maka sesungguhnya Allah Maha Melihat apa yang mereka kerjakan (QS. Al-Anfâl/8: 39).

Di samping itu, Gabriel juga berpandangan bahwa ayat-ayat yang diturunkan kepada Nabi Muhammad tentang masalah Yahudi tidak pernah bernada baik; sebaliknya, setelah Muhammad hijrah ke Madinah, wahyu Al-Qur'an yang mengacu pada frase "Ahlul Kitab" menjadi sangat tidak bersahabat. Menurut perspektif yang berbeda, jihad dalam Islam lebih mengutamakan pembunuhan lawan daripada tawanan perang, sebagaimana dinyatakan dalam QS. Al-Anfal/8: 67.¹⁰⁶ Terhadap pernyataan Gabriel tersebut, Nasaruddin Umar menegaskan bahwa paradigma yang dominan dalam perspektif kebanyakan orientalis, khususnya ketika berbicara tentang

¹⁰⁶ Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 89.

gagasan Islam tentang jihad dan perang, adalah model paradigma Islam seperti yang dikemukakan oleh Mark A. Gabriel.¹⁰⁷

Meski demikian, ada juga orientalis yang mengkaji dan menentang pandangan tentang jihad yang diterjemahkan atau dimaknai sebagai “perang suci”, dan menganggap sebagai terjemahan yang keliru dari “jihâd”. Pendapat senada seperti dikemukakan W. Montgomery Watt (1909-2006), meski alasan yang diberikannya cukup berbeda dan perlu dipersoalkan. Adalah keliru, menurut Watt, untuk menyamakan istilah "perang suci" dengan "jihad". Jihad, atau operasi militer berskala besar, merupakan perkembangan dari "Razzia," atau perluasan wilayah Islam, pada zaman klasik (*ghazwah*). Dalam konteks terakhir, perluasan agama tidak menjadi motif utama; sebaliknya perolehan harta rampasan merupakan tujuan laskar Muslim yang terlibat dalam *ghazwah*. Karena itu menurut Watt, razzia diarahkan hanya ke wilayah yang terdapat banyak harta rampasan atau di mana perlawanan terhadap laskar Muslim tidak akan terlalu serius. Bahkan menurut Watt, terhentinya Perang Tours (Poitiers, Prancis) pada 723 M lebih disebabkan pandangan laskar Muslim bahwa serbuan lebih jauh ke jantung wilayah Prancis tidak bakal menguntungkan karena harta rampasan yang akan diperoleh tidak seimbang dengan energi yang dihabiskan.¹⁰⁸

Menurut Azyumardi Azra, argumen Watt ini pada batas tertentu mungkin benar, kelemahan pokok argumen ini adalah dia mereduksi agama melalui pendekatan murni materialistik. Karena betapapun tidak sedikit laskar Muslim, khususnya di masa klasik yang melancarkan jihad karena motivasi semangat kesalehan dan keagamaan, tegasnya untuk membuktikan kebenaran dan kejayaan Islam, bahkan untuk menjadi *syuhada* di jalan Allah dengan imbalan surga.¹⁰⁹

F. Jihad dalam Perspektif Fundamentalis

Secara etimologis, fundamentalisme berasal dari kata *fundamen* yang berarti dasar. Istilah fundamentalisme sering disamakan dengan istilah “*revivalisme, militancy, reasurtion, resurgence, activism dan*

¹⁰⁷ Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis, ...*, hal. 88. Mark A. Gabriel, *Islam and Terrorism: What the Qur'an Really Teaches about Christianity, Violence and the Goals of the Islamic Jihâd*, Florida: Charisma House, 2002, hal. 24.

¹⁰⁸ W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, Edinburgh: 1968, hal. 14-18.

¹⁰⁹ Azyumardi Azra, *Reformulasi Ajaran Islam, ...*, hal. 356.

reconstruction".¹¹⁰ Secara terminologis, Fundamentalisme adalah cara berpikir tentang agama yang cenderung menginterpretasikan teks-teks agama secara kaku dan harfiah. Istilah fundamentalisme awalnya dikenal dari kalangan penganut Kristen (Protestan) di Amerika Serikat, sekitar tahun 1910-an. Istilah ini dipakai untuk menyebut penganut ajaran ortodoksi Kristen yang berdasarkan atas keyakinan-keyakinan mendasar tertentu.¹¹¹

Dalam tradisi Islam, istilah yang digunakan untuk menyebut orang-orang fundamentalis dikenal dengan istilah *ushuliyun*, yaitu mereka yang menjunjung tinggi prinsip-prinsip dasar Islam sebagaimana tercantum dalam Al-Qur'an dan Hadits. *Al-Ushuliyah al-Islamiyah*, frasa lain yang digunakan, berkonotasi kembali ke dasar Islam, sekaligus menjaga pengaruh politik ummat dan memperkuat fondasi otoritas yang sah (*syar'iyah al-hukm*).¹¹² Fundamentalisme Islam, menurut pendapat para ahli, adalah gerakan keagamaan yang mendorong umat Islam untuk kembali kepada prinsip-prinsip dasar Islam dengan mengangkat Al-Qur'an dan As-Sunnah ke dalam status sumber yang otoritatif dan berpandangan bahwa ajaran Islam bersifat menyerluruh, sempurna dan mencakup segala macam masalah.¹¹³

Konteks fundamentalisme dalam Islam bisa dikatakan merupakan bentuk ekstrim dari gejala revivalisme. Intensifikasi tersebut bisa berupa sekedar peningkatan *attachment* pribadi terhadap Islam, dan sebab itu sering mengundang dimensi esoteris tetapi fundamentalisme menjelma dalam komitmen yang tinggi tidak hanya untuk mentransformasi kehidupan individual, tetapi sekaligus kehidupan komunal dan sosial.¹¹⁴

Menurut Nurcholis Madjid, kemunculan fundamentalisme disebabkan oleh faktor kegagalan agama-agama secara terorganisir dalam merespon terhadap tantangan dunia modern. Sehingga, orang-orang mencari jalan pintas dalam beragama berupa penegasan diri yang lebih keras dan biasanya

¹¹⁰ Hrair Dekmejian, *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*, Syracuse: Syracuse University Press, 1985, hal. 4.

¹¹¹ Nur Khasanah, dkk, "Fenomena Fundamentalisme Islam dalam Perspektif Antropologi," dalam *Mizan: Journal of Islamic Law*, Vol. 4, No. 2 Tahun 2020, hal. 173.

¹¹² Nur Khasanah, dkk, "Fenomena Fundamentalisme Islam, ...", hal. 173.

¹¹³ Muhammad Rasyid Ridlo, "Mendudukan Makna Jihad: Studi Analitis-Komparatif Pandangan Fundamentalis dan Modernis," *Tsaqafah*, Vol. 14, No. 1 Tahun 2018, hal. 112-113

¹¹⁴ Nor Huda Ali, "Gerakan Fundamentalisme Islam di Indonesia: Perspektif Sosio-Historis," dalam *Tamaddun*, Vol. 16, No. 2 Tahun 2016, hal. 120.

dipimpin oleh tokoh yang dikultuskan oleh pengikutnya. Selain itu juga faktor lain yang turut mempengaruhi ialah faktor sosial dan politik, seperti kesenjangan antara yang kaya dan miskin, rasa tidak berdaya terhadap tekanan dan penindasan.¹¹⁵

Menurut Martyn E. Marty, fundamentalisme agama bisa diidentifikasi dari empat ciri. *Pertama*, fundamentalisme adalah oposisionalisme. Artinya, fundamentalisme agama (tak terkecuali fundamentalisme Islam) selalu berada pada posisi yang bertentangan untuk menentang segala sesuatu yang dianggap sebagai ancaman bagi keberadaan agama Islam, di antara ancaman-ancaman tersebut adalah modernitas, sekularisasi, liberalisasi, dan nilai-nilai Barat secara umum. *Kedua*, menghindari penggunaan hermeneutika. Kaum fundamentalis Muslim menghindari sikap kritis terhadap teks-teks keagamaan. Dalam pandangan Muslim fundamentalis, teks Al-Qur'an harus dipahami sebagaimana makna literalnya, karena mereka percaya bahwa penalaran manusia tidak bisa mencapai penafsiran yang memadai dan sesuai atas teks-teks agama itu. *Ketiga*, menolak pluralisme agama. Kelompok fundamentalis menganggap pluralisme agama adalah hasil dari penafsiran yang tidak benar atas Al-Qur'an. Pluralisme agama juga dilihat sebagai penyebab yang telah mengarahkan umat Islam pada relativisme keagamaan yang dapat menggerogoti keimanan seseorang. *Keempat*, kaum fundamentalis menolak pendekatan historis dan sosiologis yang mengarah kepada pendekatan kontekstual. Mereka percaya bahwa kemajuan historis dan sosiologis sebuah masyarakat telah menjadikan manusia terpisah dan terputus dari doktrin dan pemahaman skriptural atas kitab suci.¹¹⁶

Terdapat beberapa teori yang dapat menjelaskan tentang kemunculan fundamentalisme Islam. *Pertama*, akar historis fundamentalis klasik. Akar fundamentalis ini ditemukan pada gerakan pemurnian yang diusung oleh Ibn Taimiyyah. *Kedua*, akar historis fundamentalis modern. Pada dekade ini kehadiran fundamentalis sebagai sebuah gerakan dapat ditinjau dari beberapa motif, seperti motif kolonialisme, motif gerakan modernisme, dan respon terhadap euforia pembaharuan. *Ketiga*, akar historis fundamentalis post Modern. Pada dekade pada tahun 1960-an, terjadi kekosongan jiwa dan

¹¹⁵ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan*, Jakarta: Paramadina, 2003, hal. 126-133.

¹¹⁶ Azyumardi Azra, *Reformulasi Ajaran Islam*, ..., hal. 244-245.

frustasi di tengah dunia Islam yang disebabkan oleh keinginan untuk menyaingi Barat. Ide ini berimpikasi pada pendirian berbagai organisasi Islam yang bertujuan untuk mewujudkan cita-cita tersebut seperti organisasi Jama'at Islam di Pakistan, Ikhwan al-Muslimin di Mesir, dan Hizbut Tahrir.¹¹⁷

Berdasarkan penjelasan teoritis tentang fundamentalisme di atas, penulis mencoba memaparkan pandangan tokoh-tokoh fundamentalis tentang konsep jihad yang dikembangkannya dan pengaruh terhadap pandangannya terhadap generasi setelahnya, diantaranya tokoh-tokoh seperti Ibnu Taimiyah, Muhammad Abdul Wahab, Hasan Al-Banna, Sayyid Quthb, dan Abu A'la al-Maududi.

Ibnu Taimiyah (1263-1328) dikenal memiliki pengaruh yang signifikan dalam mempengaruhi ideologi Islam Radikal¹¹⁸ atau fundamentalis. Ia dikenal sebagai fuqaha dan teolog sekaligus figur politik. Ia disebut juga sebagai bapak spiritual gerakan revolusi Islam, atau model revivalis bagi para reformis fundamentalis. Ide atau pemikirannya telah banyak mempengaruhi gerakan Wahabi di Saudi Arabia pada tahun 18 M, pemikir Mesir seperti Sayyid Quthb, tokoh mujahiddin kenamaan Muhammad Al-Faraq, bahkan tokoh ekstrimis kontemporer sekaliber Osama bin Laden.¹¹⁹

Ibnu Taimiyah termasuk ulama yang cenderung literalis dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dan sunnah. Salah satu pemikirannya ialah menjadikan komunitas umat Islam di Madinah sebagai model yang paling tepat untuk dijadikan dasar terhadap ide pembangunan sebuah negara Islam. Sasaran utama dari pemikirannya tersebut ialah gerakan pemurnian Islam. Gerakan pemurnian yang dimaksud ialah kembali kepada kemurnian sebagaimana yang telah dipraktikkan pada periode Nabi Muhammad Saw

¹¹⁷ Nunun Burhanuddin, "Akar dan Motif Fundamentalisme Islma: Reformulasi Tipologi Fundamentalisme dan Prospeknya di Indonesia," dalam *Wawasan: Jurnal Ilmiah dan Sosial Budaya*, Vol. 1, No. 2 Tahun 2016, hal. 201-206.

¹¹⁸ Ibnu Taimiyah hidup ketika dunia Islam telah mengalami kemunduran, baik kerana perpecahan intern sesama Islam sendiri, maupun karena permusuhan dengan bangsa Barat (Kristen) dan karena serbuan tantara Tartar (Mongol). Keluarga Ibnu Taimiyah yang awalnya bermukim di daerah Haran yang terletak di lembah Mesopotamia Utara, akan tetapi karena pendudukan dan kekejaman bangsa Mongol dengan tentaranya menyebabkan keluarganya hijrah ke Damaskus, ibukota Suriah pada pertengahan tahun 1260 M. Lihat, H. E. Syibli Syarjaya, "Corak Pemikiran Tafsir Ibn Taimiyah: Telaah Terhadap Metodologi Tafsir," dalam *Jurnal Al-Qalam*, Vol. 19 No. 93 Tahun 2002, hal. 37.

¹¹⁹ Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 112.

dan empat *Al-Khulafâ Al-Râsyidûn*. Ibnu Taimiyah meyakini dengan jalan permurnian seperti itu lah umat Islam akan memperoleh kebesaran dan keangungannya.¹²⁰

Ibnu Taimiyah yang ketika itu hidup dibawah penguasa Mongol, ia tidak setuju dengan kebijakan mereka yang mendukung hukum *Yasa Code of Gengish Khan*, yang menggantikan hukum Islam (syariah). Ibnu Taimiyah menyatakan mereka kafir setelah menilai bahwa mereka tidak lebih baik dari penganut syirik di zaman jahiliyah. Dia melakukan ini karena dia percaya bahwa kegagalan bangsa Mongol dalam menjalankan Syariah adalah benar dan karena itu kaum Muslim memiliki otoritas, bahkan kaum Muslim wajib memberontak dari mereka dan berjihad untuk itu. Meski demikian, tidak ada pandangan Ibnu Taimiyah yang membolehkan untuk berperang di antara sesama Muslim. Terjadinya peperangan di antara para sahabat dan khalifah dalam sejarah Islam adalah akibat kesalahan dalam penafsiran.¹²¹

Kemudian, tokoh Muhammad bin Abdul Wahab (1703-1791) yang dikenal sebagai pendiri gerakan Wahabi. Muhammad bin Abdul Wahab banyak dipengaruhi oleh Ibn Taimiyah yang menjadi panutannya. Gagasan yang dikembangkan Muhammad bin Abdul Wahab ialah pemurnian ajaran Islam dengan pentingnya kembali kepada penafsiran yang original yang bersumber dari Al-Qur'an dan Hadis. Ia tidak puas dengan keadaan umat Islam yang mengalami pelemahan moralitas dan degradasi spiritual, serta munculnya kebodohan dan kemusyrikan dalam praktik dan keyakinan mereka. Dia juga menolak sejumlah apa yang dikenal sebagai versi sesat dari hukum abad pertengahan (fiqh). Menurut mazhab Wahhabi, semua Muslim yang tidak setuju dengan pemurnian dikatakan kafir (kafir), dan karena itu, mereka harus dibunuh. Menurut John L. Esposito, gerakan Wahhabi di Arab pada abad ke-18 M merupakan contoh gemilang revivalisme Islam dan berdampak signifikan terhadap pertumbuhan Arab dan Arab Saudi. Dunia Islam masih sangat dipengaruhi oleh pengaruh ini, yang berdampak pada gerakan moderat dan radikal dari Afghanistan dan Asia Tengah ke Eropa dan Amerika.¹²²

¹²⁰ Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 113.

¹²¹ Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 113.

¹²² Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 114-

Hasan Al-Banna (w, 1948), seorang pendiri *Ikhwân Al-Muslimîn*, ia menolak anggapan bahwa jihad merupakan perlawanan terhadap keinginan nafsu sendiri atau "perjuangan spiritual". Pandangan ini mendapat kritik dari Al-Banna dalam *Risalat Al-Jihad*, menurutnya hadis yang mendukung tentang ini tidaklah berasal dari hadis shahih. Al-Banna menegaskan bahwa konsep jihad ini sengaja digunakan oleh musuh-musuh Islam untuk melemahkan perlawanan militer Muslim melawan kolonialisme Eropa.¹²³

Sayyid Quthb (w. 1966) adalah pelanjut al-Banna dalam kepemimpinan *Ikhwân Al-Muslimîn*. Konsep jihad dalam pemikiran Sayyid Quthb, semakin memperoleh nada politik (*political overtones*). Menurut Sayyid Quthb, gagasan jihad menyimpang dari visinya untuk membangkitkan kembali kejayaan Islam melawan kekuasaan Barat. Oleh karena itu, dia memiliki ide-ide yang lebih politis daripada legalistik tentang jihad. Jihad, menurut Sayyid Quthb, merupakan perpanjangan dari agenda politik Tuhan. Jihad adalah konflik politik revolusioner yang bertujuan untuk mengalahkan musuh Islam dan membebaskan umat Islam untuk menerapkan hukum Syariah yang telah diabaikan atau bahkan ditekan oleh Barat dan pemerintah tirani di dunia Muslim. Oleh karena itu, tujuan utama dari perjuangan revolusioner telah tercapai dengan menghilangkan hambatan-hambatan politik. Bukan tujuan seperti yang dianggap Barat yakni memaksa orang non-Muslim masuk Islam. Konsekwensi dari gagasan ini, Sayyid Quthb menentang gagasan modernis bahwa jihad dalam Islam semata-mata bersifat defensif atau terbatas pada negara-negara Muslim. Menurutnya, ada hubungan langsung antara penerapan kekuatan dan pandangan Islam sebagai gerakan revolusioner yang dinamis.¹²⁴

Sedangkan, Sayyid Abu A'la Al-Maududi (1903-1979) berpandangan bahwa jihad adalah mempertaruhkan nyawa seseorang dan semua yang harus dilakukan untuk menghapus dominasi manusia atas manusia lain dan pembentukan pemerintahan berdasarkan hukum Islam.¹²⁵ Maududi banyak menggunakan istilah "revolusi" dalam mencapai perubahan radikal yang ia impikan. Ia tidak setuju dengan cara-cara revolusioner yang menekankan

¹²³ Azyumardi Azra, *Reformulasi Ajaran Islam: Jihad, Khilafah, dan Terorisme*, ..., hal. 366.

¹²⁴ Azyumardi Azra, *Reformulasi Ajaran Islam: Jihad, Khilafah, dan Terorisme*, ..., hal. 366.

¹²⁵ Deni Irawan, "Kontroversi Makna dan Konsep Jihad dalam Al-Qur'an Tentang Menciptakan Perdamaian," *Religi*, Vol. 10, No. 1 Tahun 2014, hal. 68.

kebangkitan Islam dapat menggunakan metode revolusioner yang lain. Jika tujuan yang diinginkan dari metode itu adalah untuk membawa perubahan yang komprehensif, maka untuk mencapai tujuan itu harus bertahap dan penuh perhitungan.¹²⁶

Al-Maududi mulai mengembangkan doktrin jihadnya sejak 1927 dalam risalah kecil berjudul *Al-Jihâd fî Al-Islâm*, dan disusul *Jihâd fî Sabîl Allah*. Dalam kedua karya tersebut, ia menolak pandangan Barat yang keliru tentang jihad dan sekaligus membantah klaim modernis bahwa jihad hanya bersifat defensif. Al-Maududi menegaskan bahwa jihad adalah perjuangan yang harus dilakukan umat Islam untuk mengaktualisasikan aspirasi Islam sebagai gerakan revolusioner global. Jihad sebagai perjuangan politik dan bersenjata revolusioner dilakukan tidak hanya untuk kepentingan kelompok sosial tertentu; juga tidak hanya terhadap sasaran tertentu, tetapi terhadap semua penindas, dan pengeksploitasi. Konsekuensinya, penumbangan dan perampasan kekuatan politik merupakan tujuan utama dan *raison d'entre* jihad.¹²⁷

Dua jenis jihad yang dibedakan oleh Al-Maududi adalah jihad defensif dan jihad korektif (pembaharuan). Wujud pertama jihad adalah dalam bentuk jihad perang, yang dilakukan untuk mempertahankan tanah air Islam dan pemeluknya dari musuh luar atau kekuatan asing yang merugikan di dalam *Dar al-Islâm*. Sementara jihad dalam bentuk kedua adalah dilancarkan melawan penguasa yang menindas atas Muslim yang tinggal di negara mereka sendiri. Kedua jihad tersebut dianggap sebagai jihad yang paling signifikan oleh Al-Maududi. Meski begitu, dia juga memperkenalkan bentuk-bentuk jihad lainnya, seperti jihad spiritual, yang mencakup jihad untuk kebaikan diri sendiri dan membela keadilan. Penting untuk diingat bahwa Al-Mawdudi melarang penggunaan jihad untuk memaksa non-Muslim masuk Islam.¹²⁸

Sedangkan gerakan salafi-jihadi kontemporer menganggap jihad hanya bermakna perang. Hal itu sebagaimana didefinisikan oleh empat ulama mazhab dan mentor mereka ‘Abdullah ‘Azzam, Aiman Al-Zawahiri, dan sebagainya. Ini adalah kesadaran yang dengannya agama dipertahankan dan dibesarkan. Para teoritis Salafi-Jihadi menekankan pada gagasan tersebut

¹²⁶ Azyumardi Azra, *Reformulasi Ajaran Islam*, ..., hal. 366.

¹²⁷ Azyumardi Azra, *Reformulasi Ajaran Islam*, ..., hal. 366.

¹²⁸ Azyumardi Azra, *Reformulasi Ajaran Islam*, ..., hal. 367.

khususnya berkaitan dengan kebajikan perang dan kaitannya dengan konsep ibadah itu sendiri. Dilihat dengan cara ini, jihad dijalan Allah adalah tindakan ibadah yang mirip dengan tindakan ritual seperti shalat, ziarah (umrah), atau puasa. Mengingat ibadah adalah sesuatu yang harus dilakukan secara konsisten, maka perang atas nama jihad menjadi sesuatu yang juga harus konsisten dan bukan hanya sesuatu yang sementara.¹²⁹ Bagi kalangan salafi-jihadi, di sebuah negara di mana pemerintahannya tidak memberlakukan syariat Islam, maka ia dikategorikan sebagai *dâr al-harb*, meski penguasanya Muslim, sehingga diwajibkan atasnya sebuah tindakan jihad. Berbeda dengan kalangan mainstream umat Islam, dalam konteks Indonesia saat ini tidak layak untuk dikategorikan sebagai *dâr al-harb*. Dengan mengutip pendapat ‘Abdul Qahir Al-Baghdadi seperti yang dikutip Madjid Khadduri, mereka berkeyakinan bahwa pada wilayah di mana umat Islam bebas menjalankan keyakinannya, maka bisa dikategorikan sebagai *dâr al-Islâm*, sehingga tak layak untuk diperangi.¹³⁰

Dengan demikian, jihad dalam pandangan fundamentalis dapat dikatakan lebih kepada perjuangan fisik dalam makna perang atau tindakan revolusioner, bahkan dalam titik yang lebih ekstrem mereduksi jihad menjadi serangan teroristik, bom bunuh diri, dan sejenisnya. Karena jihad merupakan metode absah untuk mencapai cita-cita Islam, kemudian jihad juga merupakan perjuangan politik dan bersenjata revolusioner untuk kepentingan sosial, dan untuk menghadapi semua penindasan dan pengeksploitasi.

G. Jihad dalam Perspektif Modernis

Modernis secara leksikal merupakan derivasi dari kata *modern* (inggris) yang asalnya dari bahasa Latin, *modernus* (sekarang), secara etimologi bermakna *of the present or recent time* (sesuatu yang terkait dengan kekinian); *not antiquated* (tidak kuno), yang terbaru atau mutakhir. Kemudian kata ini juga bermetamorfosis menjadi modernisasi, artinya *to make suitable for present day need, to make or become modern in ideas*. Dengan demikian modernis adalah orang yang berusaha membuat sesuatu menjadi relevan dengan zaman kekinian.¹³¹

¹²⁹ Muhammad Ibissam Han dan Ismi Rahmayanti, “Salafi, Jihadis dan Terorisme Keagamaan: Ideologi, Fraksi dan Interpretasi Keagamaan Jihadis,” dalam *Kordinat: Jurnal Komunikasi Antar Perguruan Tinggi Agama Islam*, Vol. 20, No. 1 Tahun 2021, hal. 11

¹³⁰ Azyumardi Azra, *Reformulasi Ajaran Islam*, ..., hal, 284.

¹³¹ Muhammad Rasyid Ridlo, “Mendudukan Makna Jihad,..., hal. 109.

Secara terminologi, terdapat berbagai definisi mengenai modernisme yang dikemukakan oleh kalangan intelektual. Seperti menurut Harun Nasution menjelaskan bahwa modernisme mengandung arti pikiran, aliran, gerakan, dan usaha-usaha untuk mengubah paham-paham, adat-adat, institusi-institusi lama agar relevan dengan pendapat dan keadaan baru yang ditimbulkan oleh ilmu pengetahuan dan teknologi modern.¹³²

Sedangkan modernisme menurut Hasan Hanafi lebih bermakna metaforis. Maksudnya, ia mengikuti berbagai *style* zaman dan beragam metodologinya dalam menghadapi *al-thurats*, yang merupakan *style* dari luar dan berdasarkan atas *al-thurats* yang mendukung keberadaan *al-hadastsah* (modernisme). Dengan demikian, “Modernisme” tidak harus bermakna Barat. Sesungguhnya, ia berarti kemampuan sebuah *al-thurats* untuk melakukan ijtihad agar mampu menyesuaikan diri dengan berbagai situasi setiap zaman. Menurut Hasan Hanafi, pada dasarnya kekaburan dalam memahami kata “Modernisme” adalah kesalahan memahami *al-thurats* sebagai *al-taqlid* saja, akan tetapi tidak mencoba untuk memahami *al-thurats* sebagai *al-tajdid*.¹³³

Karakteristik modernisme dapat diklasifikasikan menjadi lima. Pertama, *Apologetik*, artinya ciri yang ditandai dengan sikap pembelaan terhadap Islam dari berbagai tantangan yang datang dari kaum kolonial dan misionaris Kristen, ataupun ada sebagian yang mengatakan suatu upaya untuk menunjukkan keunggulan Islam atas peradaban Barat. Kedua, *Romantisme*, artinya mengagungkan zaman awal sebagai zaman kegemilangan peradaban Islam di masa lampau. Pernyataan ini dipertegas oleh W. C. Smith, bahwa kemunduran Islam, bukanlah disebabkan kesalahan doktrin agama itu, melainkan kesalahan penganut-penganutnya. Puncak kesalahan itu adalah karena kaum Muslim itu sendiri telah melupakan agamanya. Ketiga, *keharusan ijtihad*, artinya penolakan terhadap sikap *jumud* (kebekuan berfikir) dan *taqlid* (mengikuti sesuatu tanpa pengertian). Keempat, *jalan tengah (wasathiyah)*, artinya merupakan di tengah berbagai kecenderungan ekstrim yang terdapat dalam agama-agama dan paham-paham lain. Kelima, *pentafsiran ijma' Modernisme*, artinya suatu konsensus

¹³² Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*, Bandung: Mizan, 1996, hal. 181.

¹³³ Muhammad Asrori Alfa, “Modernisme dan Fundamentalisme Sebagai Fenomena Gerakan Keagamaan dalam Sosial Masyarakat,” dalam *Jurnal: el-Harakah*, Vol. 8, No. 2 Tahun 2006, hal. 203.

bersama yang dapat mengikat dan menghapuskan *ijma'-ijma'* sebelumnya. Statemen ini ternyata juga dipertegas tokoh-tokoh modernis lain sebagaimana Muhammad Iqbal, Ali Jinah sebagai demokrasi Islam. Keenam, Penolakan nilai-nilai Transendental, artinya, berbagai nilai moral serta kebenaran adalah suatu yang relatif dan validitasnya terbatas pada orang, waktu, serta keadaan. Ketujuh, Penyembahan manusia kepada kedok ilmu pengetahuan, artinya kemajuan ilmu pengetahuan pada akhirnya bisa memberikan kepada manusia terhadap semua kekuatan Tuhan.¹³⁴

Berbeda dengan fundamentalis, kalangan modernis Muslim mempunyai pemaknaan jihad sendiri. Sebagaimana dijelaskan Ahmad Khan, jihad adalah sebuah upaya perlawanan yang dilakukan dalam kaitannya dengan penindasan atau penganiayaan yang nyata saat mereka menjalankan agamanya sehingga merusakkan landasan sebagian rukun Islam. Sementara, jika negara tidak melakukan penindasan atau penganiayaan terhadap kelangsungan beragama umat muslim, maka dilarang melakukan jihad yang bermakna melawannya.¹³⁵

Menurut Khaled Abou El-Fadhl dan M. Dawam Rahardjo, jihad tidak sama dengan *qitâl* (perang). M. Dawam Rahardjo, jihad merupakan hal yang sangat penting dalam Islam. Namun, *jihâd* berbeda dengan *qitâl*, yang lebih berkaitan dengan perang dan pembunuhan dalam perang. Doktrin *qitâl* terdapat dalam Surah Al-Hajj (22) ayat 39-40. Dalam ayat ini disebutkan bahwa Allah mengizinkan orang-orang yang berperang (*qitâl*) melakukannya karena mereka tertindas dan niscaya Allah SWT akan membantu mereka, yaitu orang-orang yang telah diusir paksa dari rumahnya. Jihad sejati, di sisi lain, menganggap serius dakwah pembebasan diri dari penindasan, pemerasan, pemaksaan, ketidakadilan, dan ketidakamanan.¹³⁶ Jihad sebenarnya merupakan sesuatu yang sangat sentral sehingga kalangan Syi'ah menempatkan jihad sebagai rukun Islam keenam, yakni kewajiban setiap umat Muslim melakukan upaya yang sungguh-sungguh dalam mewujudkan kalimat tauhid. Konsekuensinya, jihad adalah upaya memobilisasi segala sumber daya. Karena itu, semangat jihad dengan sendirinya menuntut setiap Muslim untuk berpikir dalam kerangka analisis sumber daya. Oleh sebab itu,

¹³⁴ Muhammad Asrori Alfa, "Modernisme dan Fundamentalisme Sebagai Fenomena Gerakan Keagamaan dalam Sosial Masyarakat, ..., hal. 206-207.

¹³⁵ Azyumardi Azra, *Reformulasi Ajaran Islam, ..., hal. 333.*

¹³⁶ Dawam Rahardjo, *Ensiklopedia Al-Qur'an, ..., hal. 512.*

ketika tantangan sekarang seperti era globalisasi, dunia sudah sangat berbeda, jihad membutuhkan pemahaman baru. Dalam konteks Indonesia, jihad adalah upaya mendorong masyarakat dan bangsa untuk menghimpun segala kekuatan sumber daya agar mampu melakukan proses transformasi, dari jihad fisik (perang bersenjata) yang maknanya sangat terbatas dalam Al-Qur'an menjadi jihad '*ilmi*, yakni ijtihad.¹³⁷

Sedangkan, Khaled berpandangan bahwa Al-Qur'an tidak menggunakan istilah jihad untuk merujuk pada perang atau pertempuran; perang atau pertempuran dirujuk dengan kata *qitâl*.¹³⁸ Menurutnya, konsepsi jihad dalam tradisi dalam salaf dinilai sering menciderai ide tentang pluralisme.¹³⁹ Dengan demikian, kecendrungan kaum modernis dalam memaknai jihad tidak pada makna peperangan fisik, namun lebih menekankan makna jihad dalam bentuk '*ilmi* atau ijtihad untuk membebaskan diri dari penindasan, pemerasan, pemaksaan, ketidakadilan, dan ketidakamanan.

Berdasarkan analisis atas pemaknaan jihad dari berbagai perspektif di atas, dapat dipahami bahwa pemaknaan jihad selalu mengalami perkembangan sesuai dengan perkembangan keilmuan pada masanya dan pengaruh situasi dan kondisi sosio-historis yang melingkupinya. Namun pada intinya secara umum jihad dimaknai dalam dua bentuk yang bertolak belakang, yakni jihad dipahami sebatas makna perang fisik (tindakan kekerasan), dan jihad dipahami sebagai tindakan damai, seperti jihad melawan hawa nafsu, jihad dakwah, atau jihad sosial. Oleh karena itu, penting sekali upaya kontekstualisasi mengenai jihad dalam konteks sekarang, apakah jihad dalam bentuk perang masih diperlukan dalam konteks Indonesia sekarang atau jihad dalam tindakan non perang atau jihad damai lebih diperlukan.

¹³⁷ Dawam Rahardjo, *Ensiklopedia Al-Qur'an, ...,* hal. 525-526.

¹³⁸ Khaled Abou El Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, Ter. Helmi Mustofa, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, hal. 266-267.

¹³⁹ Muhammad Rasyid Ridlo, "Mendudukan Makna Jihad, ..., hal. 121.

BAB III

METODE *DOUBLE MOVEMENT* FAZLUR RAHMAN

A. Biografi Fazlur Rahman

Fazlur Rahman lahir pada tanggal 21 September 1919 M, di daerah Hazarah, Barat Laut Pakistan. Negeri lahirnya para pemikir terkemuka seperti Syaikh Waliyullah al-Dahlavi, Sayyid Ahmad Khan, Amir Ali, dan Mohammad Iqbal. Fazlur Rahman, seorang pemikir yang berpikiran bebas, kritis, dan neomodernis.¹

Ketika Fazlur Rahman lahir, terjadi perdebatan publik di Pakistan tentang model negara Pakistan pasca kemerdekaan dari India yang melibatkan kaum modernis, tradisional, dan fundamentalis. Pada 14 Agustus 1974, Pakistan secara resmi memisahkan diri dari India untuk mendirikan negara sendiri yang merdeka dan berdaulat.² Gerakan modernis menginginkan negara Islam berdasarkan prinsip-prinsip intelektual kontemporer. Konsep kenegaraan yang diusung kelompok tradisional didasarkan pada pandangan politik Islam konvensional (*khalifah dan imamah*). Kelompok fundamentalis, sementara itu, mengajukan gagasan "kerajaan Allah" sebagai konsep sebuah negara. Argumen ini bertahan

¹ Kurdi, dkk, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis, ...*, hal. 60.

² Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman*, Yogyakarta: Jalasutra, 2007, hal. 17.

sampai konstitusi dengan amandemennya didirikan. Latarbelakang sosial seperti ini nantinya turut mendorong pemikiran Fazlur Rahman dengan gagasan neo-modernisnya.³

Fazlur Rahman dibesarkan dalam rumah tangga yang menganut mazhab Hanafi yang dipandang lebih rasional dibandingkan mazhab lain seperti mazhab Maliki, Syafi'i, dan Hanbali.⁴ Rahman dibesarkan dalam rumah tangga yang cukup religius. Meskipun ayahnya adalah seorang konservatif dan terkenal sebagai ulama tradisional dari Deoban, Maulana Syahab al-Din tidak memiliki keyakinan yang sama dengan mayoritas ulama tradisional yang percaya bahwa pendidikan modern adalah racun bagi moralitas dan iman. Menurutnyanya, Islam melihat modernitas menghadirkan peluang sekaligus tantangan yang harus diatasi. Berangkat dari pola pikir sang ayah inilah yang nantinya mempengaruhi Rahman dan diwarisinya sampai akhir hayatnya. Sedangkan ibunya, Fazlur Rahman sendiri mengakui pengaruh asuhan ibunya dalam otobiografinya, ibunya memainkan peran penting dalam menanamkan kualitas kejujuran, kasih sayang, kesetiaan, dan cinta dalam dirinya.⁵

Pendidikan Rahman berawal dari keluarganya, dimana sejak kecil langsung dibekali oleh ayahnya atas kajian bidang keilmuan Islam tradisional seperti Ilmu hadis dan syari'ah, serta menghafal Al-Qur'an. Rahman juga mempelajari bahasa Arab, selain mempelajari berbagai bahasa Arab, ia juga bahasa lain dari seluruh dunia, antara lain Persia, Urdu, Prancis, Jerman, Latin, dan Yunani. Bahkan ia mampu membaca teks-teks Arab meskipun dianggap teks-teks klasik (kuno). Oleh karena itu, kemampuannya berbicara dalam beberapa bahasa sangat bermanfaat dalam pencariannya untuk memperluas pengetahuannya, terutama dengan mengacu pada studi Islam yang ditulis oleh para orientalis.⁶

Rahman memulai pendidikan formalnya di madrasah yang didirikan Muhammad Qasim Natonawi pada tahun 1867. Rahman melanjutkan studi

³ Kurdi, dkk, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 61.

⁴ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS, 2010, hal. 87.

⁵ M. Khoirul Fatih, "Epistemologi Double Movement: Telaah Pemikiran Hermeneutika Fazlur Rahman," dalam *Al-Furqan: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2019, hal. 99.

⁶ M. Khoirul Fatih, "Epistemologi Double Movement: Telaah Pemikiran Hermeneutika Fazlur Rahman," ..., hal. 99.

sastra Arab di Departemen Timur Universitas Punjab, Lahore, setelah menyelesaikan pendidikan menengahnya pada tahun 1933. Rahman berhasil menyelesaikan studinya dan mendapat gelar *Bachelor of Art* (BA) pada tahun 1940. Di Universitas yang sama Rahman juga memperoleh gelar Master untuk jurusan ketimuran pada tahun 1942.⁷ Rahman memilih melanjutkan pendidikannya di Oxford University dalam program Ph.D di Inggris setelah berhasil menyelesaikan gelar masternya. Ia memperoleh gelar Ph.D pada tahun 1949 setelah berhasil menyelesaikan studi doktoralnya di bidang filsafat, dengan spesialisasi filsafat Ibnu Sina.⁸

Mengingat persepsi yang selama ini terbentuk, ketika seorang Muslim melakukan perjalanan ke Barat untuk belajar Islam, dipandang sangat aneh, maka keputusan berani Fazlur Rahman untuk mendaftar di Universitas Oxford di Inggris dipandang sebagai tindakan yang relatif unik. Bahkan jika seseorang bersikeras melakukannya, negara asal mereka biasanya tidak akan mendukung mereka. Oleh karena itu, suatu hal yang lumrah ketika sebagian besar pelajar Muslim mengalami kecemasan saat belajar di Barat karena mereka mungkin menjadi individu yang terpinggirkan oleh masyarakat dan beberapa dari mereka bahkan mungkin menghadapi penindasan.⁹

Fazlur Rahman mengurungkan niatnya untuk segera kembali ke negara asalnya Pakistan, setelah menyelesaikan studi doktoralnya di bidang filsafat di Universitas Oxford di Inggris. Sebaliknya, ia meluangkan waktu untuk bekerja sebagai dosen di Universitas Durham selama beberapa tahun. Ia mengajar bidang filsafat Islam dan studi tentang Persia. Rahman banyak menghabiskan waktunya untuk melakukan penelitian, termasuk kajian tentang sejarah kenabian dan Islam, di samping tugas mengajarnya. Hasil penelitian ini berujung pada terbitnya sebuah buku yang mengupas secara kritis doktrin kenabian yang dikembangkan oleh ulama Islam dalam konteks sejarahnya. Dengan judul *Prophecy In Islam: Philosophy and Orthodoxy*, buku ini pertama kali diterbitkan pada tahun 1956.¹⁰

⁷ M. Adib Hamzawi, "Elastisitas Hukum Islam: Kajian Teori Double Movement Fazlur Rahman," dalam *Inovatif*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2016, hal. 3.

⁸ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer...*, hal. 88-89.

⁹ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity; Transformation of Intellectual Tradition*, USA: Chicago & London University of Chicago Press, 1982, hal. 119-120.

¹⁰ M. Khoirul Fatih, "Epistemologi Double Movement: Telaah Pemikiran Hermeneutika Fazlur Rahman," ..., hal. 100.

Rahman dipanggil untuk kembali ke bangsanya untuk mengatasi masalah keterbelakangan mazhab dengan melepaskan karir akademisnya setelah Ayyub Khan yang berpikiran modern memegang kendali atas pergantian rezim pemerintahan di Pakistan. Selain menjadi anggota Dewan Penasehat Ideologi Islam, Rahman sempat diangkat menjadi direktur Pusat Lembaga Penelitian Islam (1961–1968). Saat itu, Rahman juga memulai *Journal of Islamic Studies* sebagai wadah untuk pemikiran dan gagasan cemerlangnya.¹¹

Peluang yang telah diberikan kepada Fazlur Rahman menjadi kesempatan berharga untuk mengeksplorasi pemikirannya melalui pembacaan ulang terhadap Islam dalam menyelesaikan problem dan tantangan-tantangan pada masa itu, khususnya situasi umat Islam di Pakistan. Pemikiran berlian Fazlur Rahman tidak jarang mendapat kritikan dan penolakan keras dari kelompok tradisional dan fundamentalis di Pakistan. Puncaknya terjadi ketika dua bab pertama bukunya *Islam* diterbitkan di majalah *Fikr-u-Nazr* yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Urdu. Hakikat wahyu Al-Qur'an adalah poin utama perdebatan ketika itu. Menurut Rahman, "Al-Qur'an secara keseluruhan adalah kalam Allah, dan dalam pengertian biasa, juga seluruhnya adalah perkataan Muhammad". Rahman terpaksa meninggalkan negaranya sekali lagi karena keadaan ini. Ia melihat bangsanya belum siap menawarkan suasana akademik yang aman dan beretika.¹²

Rahman pindah ke Chicago pada tahun 1970 dan diangkat sebagai profesor filsafat Islam di Universitas Chicago. Rahman adalah Muslim pertama yang menerima medali *Giorgio Levi della Vida*, sebagai pengakuan atas pencapaiannya yang luar biasa di bidang kajian peradaban Islam dari Gustave E. Von Grunebaum Center for Near Eastern Studies UCLA.¹³

Fazlur Rahman termasuk pemikir yang produktif yang menghasilkan berbagai karya selama karir intelektualnya. Adapun karya-karya Fazlur Rahman yang dipublikasikan dalam bentuk buku sebagai berikut: *Avicenna's Psychology* (1952), *Prophecy in Islam Philosophy and Orthodoxy* (1958), *Islamic Methodology in History* (1965), *Islami* (1966), *The Philosophy of*

¹¹ Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, Bandung: Mizan, 1996, hal. 13-14.

¹² Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, ..., hal. 13-14.

¹³ Kurdi, dkk, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 64.

Mulla Sadra (1975), *Major Themes of The Qur'an* (1980), *Islam and Modernity: Transformasi of Intellectual Tradision* (1982), *Revival and Reform in Islam* (2000). Dalam bentuk jurnal ilmiah, karyanya tersebar di berbagai jurnal, baik jurnal lokal (Pakistan) maupun internasional, serta dimuat di banyak buku. Jurnal-jurnal yang memuat tulisannya adalah *Islamic Studies*, *The Muslim World*, dan *Studia Islamica*. Sementara buku-buku suntingan terkemuka yang memuat karyanya antara lain: *Theology and Law in Islam* yang diedit oleh G. E. Von Grunebaum; *The Encyclopedia of Relegion* yang diedit oleh Richard C. Martin; *Islam Past Influence and Present Challenge* yang diedit oleh Alford T. Welch dan P. Cachia; dan lain sebagainya.¹⁴

B. Evolusi dan Posisi Pemikiran Fazlur Rahman

Sebuah pemikiran yang kuat biasanya lahir dari proses evolusi yang lama. Seperti halnya Fazlur Rahman, juga mengalami proses evolusi dalam pemikirannya. Menurut Abdul Mustaqim, secara kronologis evolusi pemikiran Fazlur Rahman dapat dikategorikan menjadi tiga periode, yakni periode awal (tahun 1950-an), periode tengah (tahun 1960-an), dan periode akhir (1970-an).¹⁵

1. Periode Awal (Tahun 1950-an)

Pada periode awal ini, Fazlur Rahman kurang memperhatikan kajian Islam normatif dan lebih berkonsentrasi pada perkembangan studi Islam historis. Dua tulisan Rahman yang menunjukkan studi sejarah Islam yang diterbitkannya setelah ia menyelesaikan program doktoralnya dan merupakan terjemahan dan suntingan bahasa Inggris karya Ibnu Sina, yaitu *Avicenna's Psychology* (1952) dan *Avicenna's De Anima* (1959).

Kemudian, Fazlur Rahman menganalisis gagasan Muhammad Iqbal sebagaimana tertuang dalam buku *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* dalam karya ilmiahnya berjudul "*Iqbal in Modern Muslim Thought*". Iqbal adalah satu-satunya filosof muslim era modern, menurut Rahman, yang berjasa mengembangkan konsep metafisik Islam. Namun, menurut Rahman, Iqbal tidak mampu menata kembali akal dan dinamismenya. Bukan karena Iqbal menganggap dinamisme mengancam "kebebasan beraktifitas", melainkan karena ia tidak mau mengakui makna sejati dari proses perkembangan realitas. Namun, diakhir pembahasannya, Rahman

¹⁴ Kurdi, dkk, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 64-65.

¹⁵ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*,..., hal. 97-102.

berkesimpulan bahwa karya Iqbal merupakan upaya serius filosof muslim kontemporer yang menghidupkan kembali signifikansi posisi filsafat Islam.¹⁶ Kemudian datanglah sebuah karya orisinal yang sangat penting, buku *Propechy in Islam; Philosophy and Orthodoxy* (1958). Dalam buku ini dibahas dua pemikiran filsuf Muslim, al-Farabi (870-950 M) dan Ibnu Sina (980-1037 M), terkait dengan wahyu, kenabian, mukjizat, dakwah, dan syari'ah. Dengan demikian, penelitian sejarah Fazlur Rahman dapat diklaim terkait dengan filsafat.¹⁷

2. Periode Tengah (Tahun 1960-an)

Fazlur Rahman mulai lebih fokus pada Islam normatif dalam studinya pada tahun 1960-an, dengan menggunakan metode interpretasi baru yang mulai serius digelutinya. Rahman berusaha untuk menawarkan sebuah interpretasi Al-Qur'an yang segar. Namun, gagasan inovatif Rahman belum diterima secara baik oleh lingkungan sosiokultural Pakistan saat itu. Hasilnya adalah para ulama konservatif dengan keras menentang semua pandangannya. bahkan ancaman pembunuhan terhadap dirinya. Di sini dapat dipahami bahwa Fazlur Rahman berpandangan bahwa kajian Islam historis dan kajian Islam normatif adalah dua bidang studi yang berbeda. Ia menegaskan bahwa Islam historis adalah pemikiran Islam yang didasarkan pada bukti-bukti sejarah dan ilmiah, sedangkan Islam normatif merepresentasikan nilai-nilai universal idealis-metafisik. Jika keduanya dievaluasi secara adil, akan dapat ditentukan apakah Islam historis yang dipraktikkan oleh umat Islam sebenarnya sejalan atau tidak dengan Islam normatif.¹⁸

3. Periode Akhir (Tahun 1970-an)

Periode ini, dimana Fazlur Rahman memutuskan hengkang meninggalkan Pakistan, karena penentangan yang sangat kuat yang terus bergulir dari ulama konservatif Pakistan atau ancaman yang mereka buat terhadap kebebasan berpikir dan kreativitas benar-benar memprihatinkan. Mayoritas karya-karya Rahman yang muncul pertama kali pada tahun 1970-an adalah kajian Islam normatif dan historis. Dia telah menerbitkan banyak

¹⁶ Fazlur Rahman, "Modern Muslim Thought," dalam *The Muslim World*, Vol. 45 Tahun 1955, hal. 16-18.

¹⁷ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer...*, hal. 98.

¹⁸ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer...*, hal. 99.

tulisan di ensiklopedi, jurnal internasional, dan buku-buku suntingan. Karya-karya terpentingnya dari periode ini meliputi:

Pertama, *The Philosophy of Mulla Shadra* (1975). Karya ini merupakan analisis historis pemikiran-pemikiran Shadr an-Dîn asy-Syîrazî tentang religio-filosofis. Kajian ini lebih terfokus pada analisis kritis terhadap gagasan-gagasan Mulla Shadra dan memaparkannya melalui tulisan-tulisan kolosal Mulla Shadra sendiri. Berdasarkan kajiannya ini, Rahman tidak setuju dengan para sarjana Barat modern yang percaya bahwa warisan filosofis Islam telah musnah akibat serangan al-Ghazali yang terus-menerus pada abad ke-12 Masehi. Menurut sejarah dan tradisi filosofis yang berasal dari era Safawi, Muslim Syiah di Persia masih menyaksikan terobosan dalam penemuan intelektual mereka.¹⁹

Kedua, *Major Themes of The Qur'an* (1980). Buku ini awalnya disusun dari artikel-artikel yang ditulis Rahman saat masih di Pakistan dan setelah pindah ke Chicago, kemudian disatukan menjadi buku. Buku ini merupakan penerapan metode tematik Fazlur Rahman untuk menghasilkan tafsir yang komprehensif. Keenam tema dalam buku ini semuanya disajikan secara sistematis, yaitu Tuhan, Manusia sebagai Individu, Manusia sebagai Anggota Masyarakat, Alam Semesta, Kenabian dan Wahyu, Eskatologi, Setan, dan Kejahatan serta munculnya masyarakat Muslim. Kemudian, pembahasan tentang Ahli Kitab, komunitas Muslim di Mekkah, dan keanekaragaman "agama-agama", semuanya dibahas dalam apendiks di bagian akhir buku ini.

Tujuan buku ini adalah menganalisis secara tematis topik-topik penting Al-Qur'an yang disebutkan di atas dari sudut pandang Al-Qur'an. Sebagai respon atas kecendrungan yang berkembang selama ini, banyak sekali penafsiran yang dilakukan kalangan muslim maupun nonmuslim ketika menjelaskan isi kandungan Al-Qur'an secara atomistik. Selain itu, interpretasi sangat subyektif dan sering dilakukan untuk mendukung pandangan, ideologi, atau aliran pemikiran tertentu. Konsekuensinya, ia tidak mampu secara koheren membahas sudut pandang al-Qur'an tentang kandungannya.²⁰

Ketiga, *Islam and Modernity; Transformation of an Intellectual Tradition* (1982). Fazlur Rahman melakukan penelitian di University of Chicago yang berujung pada terciptanya karya ini, yang kemudian diterbitkan

¹⁹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer...*, hal. 100.

²⁰ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, Chicago: Minneapolis, 1980, hal. Ix.

menjadi sebuah buku. Penerbit mengubah judul buku ini dari *Islamic Education and Modernity* menjadi *Islam and Modernity* karena alasan pasar. Metode penafsiran Al-Qur'an juga dibahas dalam karya ini, khususnya teori hermeneutika gerakan ganda.²¹

Menurut Taufik Adnan Amal, buku *Islam and Modernity* ini menunjukkan betapa kerasnya perjuangan Rahman untuk mengontrol masa depan Islam dan pengikutnya, mengakui bahwa krisis yang dialami dunia Islam saat ini akan berdampak signifikan pada masa depan Islam. Sehingga Rahman dengan mengkaji ulang historisitas Islam tersebut dan Rahman menawarkan suatu *blue print* untuk merevitalisasi dunia intelektual dalam Islam ke dalam pergerakan yang kreatif dan vital.²² Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya di atas, dalam melakukan transformasi intelektual Rahman mengkompromikan dua langkah. *Pertama*, memisahkan objek kajian Islam dengan jelas antara kajian Islam historis dan kajian Islam normatif. *Kedua*, membangun kembali ilmu-ilmu keislaman yang meliputi teologi, hukum, filsafat, etika, serta ilmu-ilmu sosial.²³

Kemudian, terkait posisi pemikiran Fazlur Rahman dalam gerakan pembaharuan sangat penting untuk diketahui. Kehadiran Fazlur Rahman sebagai pemikir Islam kontemporer, menawarkan gagasan yang baru terhadap pemikiran dan kajian keislaman. Hal ini bukan berarti tidak ada kegiatan pembaharuan sebelumnya oleh pemikir sebelumnya, akan tetapi pembaharuan yang telah ada sebelumnya masih pada taraf yang sangat sederhana, bahkan masih banyak penafsiran mereka yang terjebak pada penafsiran tekstual, sehingga masih banyak terdapat kekurangan-kekurangan dan belum mampu menjawab permasalahan umat kekinian. Seperti gerakan pembaharuan yang terjadi muncul pada abad pertengahan, dengan membuka kebebasan ijtihad dan menghindari sikap *taqlid* kepada para ulama abad pertengahan, bahkan mengutamakan langsung merujuk kepada Al-Qur'an dan Hadis sebagai sumber pokok agama. Juga menolak *qiyas* (analogis) sebagai dalam menafsirkan Al-Qur'an dan sunnah. Namun, pada kenyataannya mereka terjebak dalam penafsiran literal atau tekstual.²⁴ Berdasarkan kondisi

²¹ Fazlur Rahman, *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Traditions*, ..., hal. 5.

²² Taufiq Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, ..., hal. 146.

²³ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 102.

²⁴ Fazlur Rahman, *Islam*, Terj. Ahsin Muhammad, Bandung: Pustaka, 2010, hal. 316.

tersebut, Rahman berusaha merumuskan kembali Islam dalam respon gerakan Neo-Modernis Islam terhadap tantangan modernitas.²⁵

Secara umum Fazlur Rahman, membuat kategorisasi gerakan pembaharuan yang muncul dalam dunia Islam kepada empat kelompok pemikiran, yaitu; *Revivalisme pra-modernis*, *modernisme Klasik*, *neo-revivalisme*, dan *neo-modernisme*.²⁶

Pertama, revivalisme pra-modernis. Gerakan ini terjadi pada awal kebangkitan muslim setelah kemerosotannya dalam beberapa abad sebelumnya. Gerakan ini muncul pada abad ke-18 dan ke-19 saat dimana terjadinya dilema dalam kehidupan umat Islam. Karakteristik kelompok ini adalah; 1) keprihatinan terhadap kemerosotan sosial-moral umat Islam dan berusaha memperbaikinya. 2) Seruan untuk kembali kepada Islam sejati, meninggalkan taqlid buta terhadap mazhab-mazhab fiqh, serta mengajak untuk melakukan ijtihad. 3) Seruan untuk meninggalkan sikap predeterministik. 4) Jika diperlukan pembaharuan ini melalui kekuatan senjata (jihad). Kelemahan gerakan ini, ijtihad yang didengungkan masih dalam batas literalis-tekstual. Tokoh termasuk gerakan revivalisme ini, seperti kaum Wahhabiyah di Arab, Syah Waliyullah di India, Kaum Sanusiyyah dan Fulaniyyah di Afrika.

Kedua, kelompok modernisme klasik. Pada abad ke-19 dan ke-20 merupakan periode kemunculan gerakan ini, didukung oleh tokoh seperti Sayyid Ahmad Khan di India, Sayyid Jamal al-Din al-Afghani, dan Muhammad Abduh di Mesir. Gerakan ini bertujuan untuk memperluas penerapan ijtihad pada sejumlah topik yang penting bagi masyarakat Muslim. Termasuk di sini keterbukaan diri terhadap gagasan aktual dari barat yang memungkinkan pengembangannya kedepan. Gerakan ini, terfokus pada hubungan antara akal dan wahyu, pembaharuan sosial, khususnya dalam

²⁵ Sebuah gerakan yang disebut neo-modernisme baru-baru ini berkembang dalam upaya untuk mengatasi keterbatasan tradisionalisme dan modernisme. Dengan kata lain, jika modernisme berkaitan dengan rasionalisme, neo-modernis berusaha mengambil apa yang ditinggalkan oleh gerakan modernis. Filsafat Islam yang telah mapan secara historis belum mendapatkan persiapan yang cukup, dan neo-modernisme juga muncul sebagai akibat dari tuntutan kontemporer. Lihat Ahmad Amir Aziz, *Neo-Modernisme Islam di Indonesia*, Jakarta: Rineka Cipta, 1999, hal. 15-16.

²⁶ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer...*, hal. 108. Kurdi, dkk, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis, ...*, hal. 66-68.

bidang pendidikan, status Wanita, serta pembaharuan di bidang politik. Kelemahan gerakan ini cenderung pro dengan Barat dan bersifat apologetik.

Ketiga, neo-revivalisme. Gerakan ini muncul pada abad ke-20 di Arab dan anak benua Pakistan dan Indonesia. Kelompok ini mendukung terhadap ide bahwa Islam mencakup berbagai aspek kehidupan, ide-ide demokrasi, dan menerapkan sistem pendidikan yang telah dimodernisasi. Namun gerakan ini lebih terorganisir dan anti terhadap pemikiran barat, sehingga kelahiran kelompok ini merupakan reaksi terhadap gerakan modernis. Menurut mereka, gerakan modernis dipengaruhi oleh barat dalam hal bunga bank, keluarga berencana, dan pemujaan akal. Kelemahan kelompok ini tidak mampu merumuskan sebuah metodologi untuk menegaskan posisinya kecuali hanya berusaha untuk membedakan Islam dengan Barat.

Keempat, neo-modernisme. Gerakan ini tidak bisa dipisahkan dari ideologi neo-revivalisme, namun kelompok ini tidak memusuhi Barat; sebaliknya, mereka mencoba mengkritiknya dengan mengambil pandangan yang tidak memihak. Gerakan ini berusaha untuk mengatasi persoalan kekurangan metodologi yang menyebabkan ketidaksesuaian analisis sehingga pada akhirnya gerakan ini menghasilkan metode analisis yang memadai dan logis untuk mempelajari Al-Qur'an.

Dengan demikian, berdasarkan kategori di atas, maka posisi pemikiran Fazlur Rahman adalah berada pada gerakan neo-modernisme. Sebab, ia tampak bersikap kritis terhadap Barat dan juga terhadap warisan kesejarahan Islam sendiri. Dan Rahman juga, telah merumuskan sebuah metodologi untuk mengkaji Al-Qur'an secara komprehensif dan dirancang menjadi solusi atas permasalahan-permasalahan umat di zaman sekarang.

Kemudian, menurut Abdul Mustaqim, terdapat beberapa kategori perkembangan tafsir. *Pertama*, tafsir era formatif dengan nalar quasi-kritis, penalaran bayani yang mendasarkan penafsiran pada teks al-Qur'an dan menggunakan bahasa sebagai alat analisis dalam penafsiran. Ciri-ciri penafsiran yang menonjol ialah penafsiran menggunakan riwayat-riwayat, simbol-simbol tokoh, menghindari akal (*ra'yu*), dan minimnya budaya kritisisme dalam menafsirkan. *Kedua*, tafsir era afirmatif dengan nalar ideologis. Corak penafsiran pada masa ini bersifat ideologis, sektarian, atomistik, adanya pemaksaan gagasan non-Qur'an, penafsiran menurut kepentingan kelompok, politik, dan afiliasi mufassir dengan mazhab atau ilmu tertentu. *Ketiga*, era reformatif dengan nalar kritis. Karakteristik yang menonjol ialah kritis, *transformative*, non-ideologis, menangkap "ruh Al-

Qur'an". Tujuan interpretasi adalah transformasi sosial, penemuan makna, dan sekaligus maghza (signifikansi).

Dengan demikian, berdasarkan kategori perkembangan tafsir. Pemikiran Rahman merupakan pemikiran reformatif yang dibarengi dengan penalaran kritis. Rahman mencoba mengkritisi warisan penafsiran terdahulu sekaligus menawarkan pemikiran-pemikiran reformatif atas kekurangan dan kelemahan proses penafsiran saat ini. Ia juga mengkritisi cara pandang Barat yang dianggap terlalu tendensius dan tidak valid.²⁷

C. Pemikiran Hermeneutika Fazlur Rahman

1. Gambaran Umum Tentang Hermeneutika

Sebelum melihat pemikiran Fazlur Rahman tentang hermeneutika *double movement* yang digagasnya sebagai alat untuk menginterpretasi ayat-ayat Al-Qur'an. Penulis merasa perlu untuk menjelaskan makna hermeneutika itu sendiri dan hubungan hermeneutika dalam kegiatan menafsirkan Al-Qur'an. Istilah hermeneutika (*hermeneutics*), secara bahasa berasal dari bahasa Yunani *hermeneuo* atau *hermeneuein* yang berarti menerjemahkan (*translate*) atau menafsirkan (*interpret*).²⁸ Kata *hermeneuin* dan *hermeneia* (bentuk kata benda) memiliki tiga arti berbeda dalam tradisi Yunani kuno: "mengatakan", "menjelaskan", dan "menerjemahkan". Kata "to interpret" dalam bahasa Inggris dapat digunakan untuk menyampaikan salah satu dari ketiga arti tersebut. Akibatnya, istilah "interpretasi" dapat digunakan untuk menggambarkan tiga hal yang berbeda: pengucapan lisan, membenaran, dan terjemahan dari bahasa yang berbeda.²⁹

Akar kata hermeneutika sendiri sering kali dihubungkan dengan nama Hermes, yaitu salah satu dewa pembawa pesan dalam mitologi Yunani, yang bertugas untuk mengkomunikasikan perintah atau pesan Zeus kepada manusia di bumi. Tugas utama Hermes adalah menafsirkan dan menerjemahkan "bahasa langit", yang juga merupakan bahasa para Dewa, ke dalam "bahasa bumi", sehingga orang-orang yang hidup di bawah, terutama

²⁷ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer...*, hal. 109.

²⁸ Ernest Klein, *A Complete Etymological Dictionary of the English Language*, Oxford: Oxford University Press, 2000, hal. 344.

²⁹ Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis, ...*, hal. 66.

manusia, dapat memahaminya.³⁰ Dalam tradisi filsafat kata hermeneutika diperkenalkan terutama melalui karya Aristoteles berjudul *Peri Hermeneias* (*On Interpretation* [inggris]; *De Interpretatione* [Latin]), dalam bahasa Indonesia berarti “tentang penafsiran”. Karya ini merupakan salah satu karya filsafat awal (360 SM) dalam tradisi Barat yang berkaitan dengan pembahasan tentang hubungan antara bahasa (*language*) dan logika (*logic*).³¹

Hermeneutika secara umum dapat dipahami sebagai metode untuk mengubah sesuatu atau keadaan ketidaktahuan menjadi pengetahuan dan pemahaman. Tiga makna dapat disimpulkan dari kata hermeneutika. 1) Ekspresi ide melalui bahasa, interpretasi, dan tindakan. 2) Upaya untuk beralih ke bahasa yang dapat dipahami pembaca dari bahasa asing dengan pesan tersembunyi. 3) Mentransfer pikiran yang tidak jelas ke dalam bentuk komunikasi yang lebih mudah dipahami.³² Menurut Zygmunt Bauman, definisi yang lebih luas dari hermeneutika adalah proses upaya untuk menguraikan dan memeriksa makna pernyataan atau karya sastra yang ambigu, kabur, bertentangan, dan membingungkan pendengar atau pembaca.³³

Pada awal kebangkitan kembali Hermeneutika di zaman modern, hermeneutika mendapatkan reputasi di kalangan gereja sebagai gerakan eksegetis. Friedrich Schleiermacher (1768-1834),³⁴ dikenal sebagai “Bapak Hermeneutika Modern” mencoba untuk pertama kalinya membakukan hermeneutika sebagai pendekatan universal terhadap penafsiran yang tidak hanya terbatas pada pada kitab suci dan sastra; kemudian Wilhelm Dilthey (1833-1911) menerapkan hermeneutika sebagai metode sejarah, Hans George

³⁰ Dalam Islam, Nabi Idris As, orang yang memperkenalkan tulisan, teknik, dan kedokteran, yang disamakan dengan Hermes. Lihat Sayyed Hossein Nashr, *Islamic Studies: Essay on Law and Society*, Beirut: Librerie Du Liban, 1967, hal. 64.

³¹ Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 66-67.

³² Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial*, Yogyakarta: Kalimedia, 2015, hal. 5.

³³ Zygmunt Bauman, *Hermeneutics and Social Sciences*, New York: Columbia University, 1978, hal. 7.

³⁴ Nama lengkapnya Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Ia pernah menjabat sebagai Rektor di Universitas Berlin dari tahun 1815 sampai dengan 1816. Ia diberi gelar the founder of General Hermeneutics, karena dipandang memberi warna baru dalam teori penafsiran. Lihat. Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 71.

Gadamer (1900-1998) mengembangkan menjadi ‘filsafat’, Paul Ricoeur menjadikannya sebagai metode penafsiran fenomenologis-komprehensif. Kemudian, sejumlah filosof post-strukturalis, termasuk Michel Foucault, Jacques Derrida, dan Jurgen Habermas, menciptakan sejenis “kritik hermeneutik” yang menganalisis bagaimana pemahaman manusia seringkali dibatasi oleh otoritarianisme, terutama sebagai akibat dari pencampuran sosiologi, budaya dan psikologis dengan kegiatan pemahaman. Tetapi banyak individu lain, khususnya mereka yang bekerja dalam ilmu teologi, telah menggunakan hermeneutika sebagai instrumen bedah di bidang mereka.³⁵

Hingga Akhir abad ke-20, hermeneutika dipetakan dalam tiga bentuk, yaitu hermeneutika sebagai filsafat, hermeneutika sebagai kritik, dan hermeneutika sebagai teori. Hermeneutika sebagai filsafat muncul dalam aliran pemikiran yang mengutamakan topik-topik tertentu dalam pembahasan filsafat. Heidegger memperkenalkan ini dalam istilah hermeneutika eksistensial-ontologis. Hermeneutika sebagai kritik, hermeneutika sangat tidak setuju dengan praduga idealis tertentu yang mengingkari pentingnya pengaruh ekstralinguistik dalam pembentukan pemikiran dan perilaku. Habermas mulai menggunakan pendekatan hermeneutika ini. Kemudian, hermeneutika sebagai teori, hermeneutika dalam hal ini berkonsentrasi pada persoalan interpretasi dan standardisasinya. Asumsi dasar yang membuat hermeneutika dibutuhkan dalam problem interpretasi, disebabkan karena perbedaan ruang dan waktu antara pembaca dan penulis teks. Sehingga memunculkan beragam teori hermeneutika, yang terkadang saling bertentangan dengan teori yang ada sebelumnya.³⁶

Sementara Richard E. Palmer menggambarkan aksentuasi tentang hermeneutika menjadi enam pembahasan,³⁷ yaitu;

1. Hermeneutika sebagai teori penafsiran kitab suci. Hermeneutika, sebuah teori penafsiran teks, berperan dalam hal ini sebagai jalan bagi orang-orang, khususnya ahli agama, untuk memahami kitab suci. Hermeneutika semacam itu dapat mengarah pada berbagai genre dan aliran pemikiran yang kadang-kadang bertentangan.

³⁵ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial*, ..., hal. 6.

³⁶ Sibawaihi, *Hermeneutika Fazlur Rahman*, ..., hal. 7-8.

³⁷ Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Evanston: Northwestern University Press, 1969, hal. 3-10.

2. Hermeneutika sebagai metode filologi. Hermeneutika digunakan sebagai metode analisis teks yang memperlakukan semua teks secara setara, termasuk kitab suci. Semangat rasionalitas pencerahan berfungsi sebagai katalisator kemunculannya. Johan August Ernesti adalah salah satu tokoh dari hermeneutika ini yang dalam perkembangannya dianggap sekuler oleh kalangan gereja karena menawarkan metode kritik sejarah untuk menyelidiki persoalan teologis. Namun, sebenarnya pendekatan penelaahan Alkitab tidak terlepas dari pendekatan penelitian filologis.
3. Hermeneutika sebagai ilmu pemahaman linguistik. Hermeneutika berkembang menjadi ilmu linguistik dari perannya sebagai pendekatan filologis. Berdasarkan teori linguistik, hermeneutika berfungsi sebagai ilmu untuk memahami. Karena menguraikan semua prasyarat untuk setiap interpretasi, hermeneutika berfungsi sebagai dasar untuk semua interpretasi teks dalam hal ini. Proses yang digunakan bertujuan untuk mendapatkan makna lebih dalam di balik teks.
4. Hermeneutika sebagai dasar ilmu kemanusiaan. Dalam hal ini, hermeneutika berfungsi sebagai landasan teoretis untuk humaniora. Wilhelm Dilthey berperan sebagai filsuf sejarah yang berusaha mendukung hermeneutika sebagai landasan epistemik humaniora, memastikan bahwa hermeneutika lebih dari sekedar ilmu interpretasi teks.
5. Hermeneutika sebagai fenomenologi *das sein* diri manusia dan pemahaman eksistensial. Hermeneutika berfungsi sebagai interpretasi untuk melihat fenomena keberadaan manusia secara keseluruhan melalui bahasa dalam situasi ini. Gadamer dan Martin Heidegger sebagai tokoh dalam hal ini. Menurutnya, hermeneutika tidak hanya sebagai metode filologis, akan tetapi yang menjadi ciri yang paling mendasar dari keberadaan manusia. Gadamer melihat hermeneutika sebagai upaya menjelaskan pemahaman sebagai proses ontologis yang melibatkan manusia. Pemahaman adalah modus eksistensi manusia. Peristiwa pemahaman merupakan peristiwa historis, dialektis, dan linguistik.
6. Hermeneutika sebagai sistem penafsiran. Dalam hal ini, hermeneutika berperan sebagai pedoman interpretasi dengan menghilangkan segala

teka-teki yang melingkupi simbol, khususnya dengan membuka tabir yang menutupinya. Paul Ricouer adalah tokoh dari hermeneutika ini.³⁸

Menurut Abdul Mustaqim, Memahami al-Qur'an memerlukan pengetahuan tentang hermeneutika sebagai teori dan metode penafsiran karena memungkinkan seseorang memberi makna teks dan menghidupkannya dalam setiap situasi. Seseorang akan memiliki kesempatan yang lebih baik untuk menemukan dimensi makna yang berbeda dalam Al-Qur'an yang sangat luas jika mereka menyadari pentingnya pendekatan hermeneutis..³⁹

Sahiron Syamsuddin menegaskan bahwa pendekatan hermeneutik akan menghasilkan pemahaman yang seimbang antara teks (*text*), konteks (*context*), dan kontekstualisasi. Sebenarnya, penafsir klasik juga menyadari hal ini. Misalnya, alat utama yang digunakan oleh para mufasir dan ahli usul fikih adalah studi teks. Beberapa ahli Al-Qur'an tradisional juga memfokuskan diri pada komponen kontekstualisasi, misalnya dengan mempelajari gagasan *masalahah* atau *maqasid al-shari'ah*, yang dapat dimasukkan dalam ranah ini. Hal ini menunjukkan bahwa sejumlah besar gagasan ini juga telah disumbangkan oleh para sarjana muslim tradisional.⁴⁰

Menurut Farid Esack, tradisi *hermeneutic* dalam Islam sebetulnya sudah sejak lama dipraktikkan para ulama, terutama dalam memahami Al-Qur'an. Setidaknya terdapat beberapa indikasi yang menunjukkan bahwa praktek hermeneutik sudah ada dalam tradisi Islam. *Pertama*, problematika hermeneutika sebetulnya selalu di kaji dan dialami, meskipun istilah hermeneutika tidak ditunjukkan secara definitif. *Kedua*, adanya perbedaan antara komentator-komentator belakangan dalam memahami Al-Qur'an (tafsir) seperti aturan, teori atau metode penafsiran dengan literatur tafsir yang telah ada yang disusun dalam bentuk ilmu tafsir. *Ketiga*, dalam tradisi tafsir klasik dikenal dengan bentuk atau kategori tafsir, misalnya tafsir syi'ah, tafsir mu'tazilah, tafsir hukum, tafsir filsafat, dan lain sebagainya. Hal ini menandakan bahwa terdapat kesadaran para mufasir mengenai adanya

³⁸ Sibawaihi, *Hermeneutika Fazlur Rahman, ...*, hal. 8-9.

³⁹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer...*, hal. 175.

⁴⁰ Moh. Agus Sifa dan Muhammad Aziz, "Telaah Kritis Pemikiran Hermeneutika "Double Movement" Fazlur Rahman (1919-1988)," dalam *Al-Hikmah: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 8, No. 1 Tahun 2018, hal. 114.

kelompok-kelompok, ideologi-ideologi, periode-periode bahkan horizon-horizon sosial tertentu yang akan mempengaruhi sebuah penafsiran.⁴¹

Meski demikian, kehadiran hermeneutika dalam khazanah tafsir tentu masih belum mendapatkan tempat yang signifikan, mengingat hermeneutika juga mengalami perkembangan terutama dalam khazanah tafsir dalam kajian filsafat. Namun, di tangan para *hermeneut* Muslim kontemporer hermeneutika telah mengalami perkembangan yang cukup signifikan untuk mendukung pengembangan kerangka metodologis ilmu-ilmu Al-Qur'an. Terdapat tiga kelompok aliran-aliran hermeneutika Al-Qur'an dalam kesarjanaan muslim yang dipetakan oleh Sahiron Syamsuddin, yaitu: *Pertama*, quasi-obyektivis tradisional. Mazhab ini berpendapat bahwa Al-Qur'an harus dipahami dengan cara diturunkan dan dikomunikasikan kepada para sahabat. Dengan kata lain, semua yang dikatakan secara literal dalam Al-Qur'an harus dipahami dalam terang pesan literalnya dan juga harus diterapkan di masa kini dan bahkan di masa depan sesuai dengan makna literalnya. *Kedua*, quasi-objektivis modernis. Meskipun aliran ini masih mengakui makna aslinya, itu hanya berfungsi sebagai titik awal interpretasi di masa kini. Bagi kelompok ini, makna literal Al-Qur'an bukanlah dianggap sebagai pesan utama Al-Qur'an. Sehingga, diperlukan kehadiran perangkat metodis lainnya yang dapat mendukung penafsiran, seperti konteks historis seputar pewahyuan, teori-terori ilmu bahasa dan sastra modern dan hermeneutika diperlukan dalam penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an. Sehingga pesan dibalik makna tekstual dapat terungkap dengan baik. *Ketiga*, aliran subyektivis. Aliran ini memandang bahwa proses penafsiran sepenuhnya menjadi subyektivitas penafsir. Sehingga setiap generasi berhak melakukan kegiatan penafsiran sesuai dengan kebutuhannya dan perkembangan ilmu pengetahuan.⁴²

2. Konsep Al-Qur'an dan Penafsiran Perspektif Fazlur Rahman

Penting untuk memahami terlebih dahulu konsep atau sudut pandang Fazlur Rahman tentang Al-Qur'an sebelum mengkaji teori-teori hermeneutisnya. Rahman menulis dalam salah satu karyanya, *Islam*, menjelaskan bahwa Al-Qur'an secara keseluruhan adalah kata-kata (*kalam*)

⁴¹ Farid Esack, *Qur'an: Pluralism and Liberation*, Oxford: One World, 1997, hal. 161.

⁴² Kurdi, dkk, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 5-6.

Allah, dan dalam pengertian biasa Al-Qur'an secara keseluruhannya juga kata-kata Muhammad. Jadi, Al-Qur'an karena itu seluruhnya terdiri dari kata-kata ilahi, tetapi juga sangat terkait dengan aspek terdalam dari kepribadian Nabi Muhammad, yang hubungannya dengan kata-kata ilahi (*kalam*) ini tidak dapat ditafsirkan secara mekanis seperti perekam. Tapi hati Nabi dipenuhi dengan kata-kata ilahi (*kalam*).⁴³

Pemikiran Rahman di atas menunjukkan bagaimana pola hubungan atau model wahyu yang dikonstruksi antara Muhammad sebagai penerima Al-Qur'an dan Al-Qur'an sebagai teks (*the Text*) bersifat internal⁴⁴ dan intim. Model wahyu ini juga menolak genre tradisional, yang berpendapat bahwa wahyu terjadi melalui hubungan dengan dunia luar (eksternal), seperti yang diklaim dalam Hadits bahwa Nabi melihat seseorang, malaikat, atau benda lain “di kejauhan yang paling jauh” atau “di ufuk” dan kemudian, kaum ortodoks memahaminya dengan mengartikan bahwa wahyu Nabi sampai melalui telinga dan bersifat eksternal. Mereka memandang malaikat atau “roh yang datang ke hati” sebagai agen yang sepenuhnya bersifat eksternal.⁴⁵

Rahman memandang Al-Qur'an sebagai jawaban ilahi atas keadaan historis, sosio-moral, dan politik pada zaman Nabi melalui pemikiran Nabi. Dan berdasarkan ide ini, teori “puncak gunung es yang terapung” yang

⁴³ Fazlur Rahman, *Islam, ...*, hal. 33-36.

⁴⁴ Rahman membahas mengenai internalitas dan eksternalitas pewahyuan dalam beberapa buku dan artikelnya. Wacana ini bermula dari perdebatan klasik antara kaum Mu'tazilah dan Asy'ariyah ketika memperdebatkan apakah Al-Qur'an itu makhluk atau bukan. Menurut Asy'ariyah berpandangan bahwa pemberian Tuhan kepada manusia, dan bukanlah temuan manusia, hubungan antara penanda (*signifier*) dan petanda (*signified*) ditentukan oleh Tuhan. Hubungan ini bersifat ilahiah. Jadi kata-kata (*kalam*) Allah tidaklah tercipta, namun merupakan salah satu sifat-Nya. Sementara menurut Mu'tazilah ialah bahasa merupakan konvensi manusia, karena ia merefleksikan tentang konvensi sosial tentang hubungan antara suara, kata dan maknanya. Bahasa tidaklah merujuk langsung kepada realitas aktual, namun realitas dipahami dan dikonseptualisasikan serta disimbolisasikan melalui system suara. Hubungan antara penanda (*signifier*) dan petanda (*signified*) murni ditentukan oleh konvensi manusia. Dengan demikian, menurut Mu'tazilah tidak ada yang ilahiah dalam hubungan ini, sehingga dengan dasar ini lah pemikir golongan Mu'tazilah berpendapat bahwa Al-Qur'an adalah makhluk dan tidak abadi seperti zat Tuhan. Kemudian, Al-Qur'an diciptakan dalam konteks tertentu dan pesan yang dikandungnya harus dikontekstualisasikan sesuai perkembangan yang ada. Lihat, Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis, ...*, hal. 74-75.

⁴⁵ Fazlur Rahman, *Islam, ...*, hal. 33.

menurutnya hanya sepersepuluh dari Al-Qur'an yang terlihat di permukaan dan sembilan persepuluh lainnya terendam di bawah air sejarah.⁴⁶

Dengan alasan bahwa sifat dasar al-Qur'an adalah nilai-nilai moral yang menekankan keadilan sosial dan tauhid, Rahman menentang anggapan bahwa al-Qur'an diturunkan secara eksternal sesuai dengan paradigma teoretis konvensional. Sebagai "perintah" Allah, aturan moral tidak lekang oleh waktu. Manusia harus mematuhi aturan moral karena dia tidak dapat membuat atau menghapusnya. Menurut Rahman, ketundukan ini dikenal dengan *Islam*, dan mengamalkannya dalam kehidupan sehari-hari dikenal dengan *ibadah* atau pengabdian kepada Allah.⁴⁷

Orang-orang Muslim percaya bahwa Al-Qur'an adalah firman Tuhan yang diilhami (kalam Allah). Nabi Muhammad juga dengan tegas menyatakan bahwa dia telah menerima firman dari Allah yang sifatnya sama sekali berbeda. Dia merasa demikian tentang Ibrahim dan para nabi lainnya sehingga dia terpaksa menolak beberapa klaim faktual paling mendasar yang dibuat oleh tradisi Yudeo-Kristen tentang mereka. Al-Qur'an "didikte" oleh "zat yang lain" ini melalui saluran dengan kekuatan tertinggi. Suara yang terpancar dari kedalaman keberadaan terdengar keras, jelas, dan mendesak. Tidak hanya Al-Qur'an yang berarti "bacaan", dengan jelas menunjukkan hal ini tetapi teks Al-Qur'an itu sendiri pada beberapa tempat menyatakan bahwa Al-Qur'an diwahyukan secara verbal, dan bukan hanya dalam "makna" dan ide-idenya saja. Istilah Al-Qur'an untuk pembukaan (rahasia) adalah *wahy* yang berdekatan artinya dengan "inspirasi", dengan syarat bahwa yang kedua ini tidak perlu harus mengesampingkan model verbal ("firman" yang dimaksud bukanlah suara).⁴⁸

Penjelasan Rahman di atas, berdasarkan pada ayat Al-Qur'an surah Asy-Syūrâ ayat 51-52; Surah as-Syu'ara ayat, 193-194; Surah al-Baqarah ayat 97; dan surah an-Najm ayat 3-4:

وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (51) وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

⁴⁶ Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 75.

⁴⁷ Fazlur Rahman, *Islam*, ..., hal. 34.

⁴⁸ Fazlur Rahman, *Islam*, ..., hal. 32.

Dan tidaklah patut bagi seorang manusia bahwa Allah akan berbicara kepadanya kecuali dengan perantaraan wahyu atau dari belakang tabir atau dengan mengutus utusan (malaikat) lalu diwahyukan kepadanya dengan izin-Nya. Sungguh, Dia Maha Tinggi, Maha Bijaksana. Dan demikianlah Kami wahyukan kepadamu (Muhammad) rûh (Al-Qur'an) dengan perintah Kami. Sebelumnya engkau tidaklah mengetahui apakah Kitab (Al-Qur'an) dan apakah iman itu, tetapi Kami jadikan Al-Qur'an itu cahaya, dengan itu Kami memberi petunjuk siapa yang Kami kehendaki di antara hamba-hamba Kami. Dan Sungguh, engkau benar-benar membimbing (manusia) kepada jalan yang lurus. (QS. asy-Syurâ/42: 51-52).

نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ (193) عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ

Yang dibawa turun oleh Ar-Rûhul Amîn (Jibril), ke dalam hatimu (Muhammad) agar engkau termasuk orang yang memberi peringatan. (QS. asy-Syu'arâ/26: 193-194)

قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ

Katakanlah (Muhammad) "Barangsiapa menjadi musuh Jibril, maka (ketahuilah) bahwa dialah yang menurunkan (Al-Qur'an) ke dalam hatimu dengan izin Allah, membenarkan apa (kitab-kitab) yang terdahulu, dan menjadi petunjuk serta berita gembira bagi orang-orang beriman. (QS. al-Baqarah/2: 97)

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ , إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ

Dan tidaklah yang diucapkannya itu (Al-Qur'an) menurut keinginannya. Tidak lain (Al-Qur'an itu) adalah wahyu yang diwahyukan (kepadanya). (QS. an-Najm/53: 3-4).

Rahman berpendapat bahwa Allah menurunkan Al-Qur'an kepada Nabi Muhammad dalam bentuk "ide kata", bukan "kata-kata yang bersuara". Selain itu, Tuhan dan Muhammad memiliki hubungan yang erat di mana "firman Tuhan" juga berfungsi sebagai "perkataan" Nabi Muhammad dalam arti lumrah. Rahman menambahkan bahwa ayat-ayat ini memberikan bukti bahwa Al-Qur'an diturunkan ke hati melalui ilham, bukan suara, atau diturunkan kepadanya melalui wahyu. Jadi, dalam pandangan Rahman, teks Al-Qur'an adalah kata-kata Muhammad yang menegaskan pandangan

dualistik bahwa Al-Qur'an adalah "kata" wahyu dan kata-kata Muhammad sendiri.⁴⁹

Menurut Fazlur Rahman, Nabi Muhammad tidaklah sekedar penerima Al-Qur'an yang pasif. Meskipun Nabi Muhammad tidak secara sadar mencari kenabian, akan tetapi beliau telah dipersiapkan untuk tugas seperti itu. Karena menurut Rahman, situasi Nabi yang menjadi yatim-piatu, membentuk sensitivitas yang tinggi atas berbagai permasalahan moral sejak usia beliau masih muda, jauh sebelum menerima wahyu. Terkait pewahyuan, Rahman menyatakan bahwa sumber terakhir Al-Qur'an adalah Tuhan, namun dia berkeyakinan bahwa karakter Al-Qur'an adalah ketuhanan dan sekaligus kemanusiaan. Meski Rahman berupaya mempertahankan eksternalitas wahyu dilihat dari sumbernya, dia meyakini bahwa wahyu adalah hal internal sang Nabi sejauh terkait prosesnya. Dengan kata lain, Rahman meyakini bahwa wahyu diterima oleh Nabi Muhammad dari sumber luar sebagai kata-kata konseptual yang kemudian terjalin-menyatu dengan hatinya.⁵⁰

Rahman menegaskan bahwa pemahaman soal wahyu ini, para teolog dan mufasir Muslim keliru memahami sejumlah istilah kunci. Dalam hal ini, Rahman berpandangan terkait agen pembawa wahyu bukanlah malaikat seperti yang dipahami secara tradisional, namun ialah *Ruh*. Meski para malaikat disebut dalam Al-Qur'an, mereka tidak dirujuk sebagai agen pewahyuan. Menurut Rahman, Al-Qur'an memberikan sejumlah bukti bahwa "Pewahyuan dan pihak-pihak yang berperan di dalamnya bersifat spiritual, dan ini merupakan proses internal di dalam diri sang Nabi". Lebih jauh Rahman berasumsi, *Ruh* adalah sebuah kekuatan atau potensi atau agen yang tumbuh di dalam hati Nabi dan yang menghadirkan pewahyuan secara aktual ketika dibutuhkan, namun ia hakikatnya benar-benar 'diturunkan' dari atas. Atau lebih jauh menurut Rahman, hati sang Nabi mewedahi sebuah alam aktual di mana seluruh Al-Qur'an tersimpan. Peran Nabi adalah melepaskan *Ruh* tersebut (kata-kata mental dan visi spiritual) yang dibungkus dalam kata-kata yang akustik (bahasa Arab) selama berada di lingkungan yang di dalamnya hal-hal itu berlaku. Meski Nabi mungkin saja menggunakan kata-katanya sendiri, semua itu sama sekali bukan miliknya, karena semuanya diselaraskan dengan sang *Ruh* (kata-kata dan citra-cita spiritual yang diterima

⁴⁹ Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 76.

⁵⁰ Abdullah Saeed, *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual*, Bandung: Mizan, 2016, hal. 92.

dari atas). Dengan membuat skema hubungan yang intim antara wahyu dan sang Nabi, Rahman memberikan fondasi dasar yang kuat untuk menghubungkan Al-Qur'an dengan konteks aktual dan kepribadian sang Nabi.⁵¹

Penjelasan yang diberikan oleh Rahman di atas menetapkan prinsip bahwa Al-Qur'an (sebagai teks; *the Teks*) adalah produk dari pola hubungan atau model wahyu di mana Muhammad berfungsi sebagai pembaca dan penulis. Muhammad berpartisipasi secara psikologis dan intelektual dalam menerima wahyu, sebagaimana dibuktikan dengan anggapan bahwa dia adalah penerima sekaligus pembicara. Oleh karena itu, Al-Qur'an harus dipahami dalam perspektif yang benar, yaitu perjuangan Nabi dan keadaan yang melingkupi perjuangan tersebut.⁵²

Setelah membahas hakikat Al-Qur'an, selanjutnya bagaimana pandangan Rahman tentang hakikat dan orientasi penafsiran Al-Qur'an itu sendiri. Tafsir adalah hasil ijtihad atau penafsiran manusia terhadap ayat-ayat Alquran dan harus dipandang sebagai karya pemikiran manusia yang relatif dan dinamis yang harus selalu dipahami dalam konteks sejarah dan budayanya. Mengingat bahwa mereka diciptakan dalam konteks tertentu yang sangat dipengaruhi oleh kondisi sosio-historis para penafsirnya, interpretasi karenanya sangat rentan terhadap kritik dan pemeriksaan ulang dalam kaitannya dengan isu-isu kontemporer.⁵³

Menurut Abdul Mustaqim, hakikat tafsir dalam pandangan Fazlur Rahman dapat dikategorikan menjadi dua, yaitu: tafsir sebagai proses dan tafsir sebagai produk. *Pertama*, tafsir sebagai proses ialah proses dialektik antara mufasir, teks, dan konteks yang dihadapinya. Bagi Rahman, tafsir harus "obyektif" dalam arti bahwa ia mewakili prinsip-prinsip universal yang komprehensif dari ide-ide Al-Qur'an dan tidak dirusak oleh prasangka ideologis tertentu (kepentingan). Lebih dari itu, tafsir harus mampu mereformasi masyarakat sekaligus memberikan solusi atas persoalan sosial-keagamaan yang dihadapi umat. *Kedua*, tafsir sebagai produk merupakan sebagai hasil dari proses mental seorang mufasir dalam merespon keberadaan teks suci Al-Qur'an atau produk pemikiran (*muntaj al-fikr*). Dengan kata lain, interpretasi adalah hasil dialektika antara teks, pembaca, dan realitas;

⁵¹ Abdullah Saeed, *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual*, ..., hal. 93.

⁵² Kurdi, dkk, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 69.

⁵³ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, ..., hal. xi.

Akibatnya, sekalipun teks yang ditafsir dianggap suci atau “dimurnikan”, penafsiran teks suci tidak memberikan penafsiran yang murni dan mutlak. Karena kebenaran interpretasi bukanlah sesuatu yang mutlak dan tidak sakral, ia jelas dapat dikritik dan bahkan mungkin perlu “didekonstruksi” jika tidak lagi sesuai dengan keadaan dan tuntutan saat ini.⁵⁴

3. Latar Belakang Munculnya Hermeneutika *Double Movement*

Fazlur Rahman dalam mengembangkan pemikiran hermeneutikanya, diawali oleh ketidakpuasannya terhadap metode penafsiran Al-Qur’an yang telah diwariskan oleh para mufasir klasik, abad pertengahan maupun modern. Menurut Rahman, para mufasir klasik dan mufasir pertengahan masih terjebak dalam penafsiran Al-Qur’an secara atomistik, melalui cara pengambilan ayat per ayat atau penafsiran yang dikenal secara *tahlili*. Cara ini menurut Rahman bersifat tendesius, sering terjebak pada penafsiran sektarian atau membela kepentingan tertentu, dan gagal dalam menangkap pesan Al-Qur’an secara terpadu (kohesif) dan bermakna bagi kehidupan secara komprehensif. Bahkan, metode tafsir tematik (*maudu’i*) yang dikenal sebagai metode perkembangan terakhir pun masih dikritik oleh Rahman. Menurutnya, meski dalam beberapa hal oleh para ahli, metode tafsir tematik dapat dijadikan sumber atau petunjuk, tetapi tidak mampu menyelesaikan permasalahan dalam memahami Al-Qur’an mengenai Tuhan, manusia, dan masyarakat.⁵⁵

Menurut Fazlur Rahman, kegiatan penafsiran telah berjalan seumur dengan turunya Al-Qur’an itu sendiri sejak abad ke-7 M, hingga masa sekarang ini. Beragam cara telah ditempuh oleh para ulama dan sarjana muslim, namun belum mampu menciptakan teori penafsiran yang memuaskan untuk menafsirkan Al-Qur’an. Atas dasar itu, Rahman berpandangan bahwa kebutuhan akan metode-metode baru dalam menafsirkan Al-Qur’an adalah suatu hal yang urgen untuk dirumuskan sesuai dengan prinsip-prinsip kontemporer dari Al-Qur’an. Metode yang dibutuhkan tentu metode yang mampu melebihi dari sekedar analogi (*qiyas*) tradisional. Menurut Rahman, metode analogi (*qiyas*) telah gagal menemukan prinsip-prinsip universal Al-Qur’an. Sehingga sering kali terjebak pada generalisasi

⁵⁴ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer...*, hal. 118-128.

⁵⁵ Moh. Khoiril Fatih, “Epistemologi Double Movement: Telaah Pemikiran Hermeneutika Fazlur Rahman”, ..., hal. 104-105.

prinsip-prinsip khusus dengan mengabaikan prinsip-prinsip umum dari Al-Qur'an. Fazlur Rahman juga mengkritik kaum modernis yang belum mampu berhasil merumuskan metodologi yang handal sehingga mampu memecahkan problem umat Islam kontemporer. Namun, kecenderungan yang berkembang lebih kepada sikap mempertahankan Islam sambil mengadopsi tradisi modern. Terkadang kegiatan menafsirkan Al-Qur'an lebih dikendalikan oleh subyektivitas dan pengaruh pemikiran Barat Modern.⁵⁶

Fazlur Rahman mengusulkan teknik hermeneutika sebagai instrumen analisis dalam melakukan aktivitas memahami pesan yang terkandung dalam teks al-Qur'an yang hadir empat belas abad yang lalu, sehingga pesan kitab tersebut tetap dinamis, hidup, dan praktis saat ini.⁵⁷ Istilah hermeneutika mulai digulirkan oleh Fazlur Rahman dalam suatu karyanya, dalam *Islam & Modernity: Transformation of An Intellectual Tradition* pada tahun 1982, ketika ia menawarkan suatu model teori gerakan ganda (*double movement*).⁵⁸ sebelumnya Fazlur Rahman lebih cenderung menggunakan kata penafsiran semata. Hal demikian, terlihat dari pertumbuhan pemahamannya tentang hermeneutika. Meskipun teori interpretasi yang dikemukakan oleh Rahman sebelumnya mengakui berbagai macam hermeneutika dalam konteks pembahasan hermeneutika. Hal ini terlihat pada teori interpretasi yang dipakainya mencirikan pembaruan dan progresivitas untuk mencairkan hegemoni metode penafsiran tradisional.⁵⁹ Dengan demikian, metode interpretasi yang ditawarkan Rahman ialah mencoba mengedepankan interpretasi teks yang di satu sisi mengambil temuan Barat modern, namun di sisi lain tetap mempertimbangkan ide-ide ulama tradisional.⁶⁰

Dalam hal jenis hermeneutika, Fazlur Rahman tidak pernah menjelaskan secara eksplisit terkait jenis hermeneutika yang ia pakai, hal ini dapat dimaklumi karena terdapat banyak teori yang dielaborasi dan saling melengkapi satu sama lain. Oleh karena itu, masalah bagaimana membaca

⁵⁶ Ahmad Syukri Sholeh, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*, Jakarta: Gaung Persada Press, 2007, hal. 3-4.

⁵⁷ Moh. Khoirul Fatih, "Epistemologi Double Movement: Telaah Pemikiran Hermeneutika Fazlur Rahman", ..., hal. 105.

⁵⁸ Fazlur Rahman, *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Traditions*, ..., hal. 1-11.

⁵⁹ Sibawaihi, *Hermeneutika al-Qur'an Fazlur Rahman*, ..., hal. 36.

⁶⁰ Ahmadi, "Hermeneutika Al-Qur'an: Kajian atas pemikiran Fazlur Rahman dan Nasr Hâmid Abû Zayd tentang Hermeneutika Al-Qur'an," dalam *El-Waroqoh*, Vol. 1, No. 1 Tahun 2017, hal. 14.

teks tidak dapat sepenuhnya diselesaikan oleh satu teori hermeneutika saja. Artinya, hal ini menunjukkan masing-masing teori memiliki kelebihan dan kekurangan tersendiri. Sekalipun Rahman mendukung satu teori hermeneutika tertentu, teori yang dipakainya tidak dapat diklaim berasal dari seorang spesialis hermeneutika saja.⁶¹

Sebelum menggunakan nama atau definisi hermeneutika itu sendiri, Fazlur Rahman telah menghasilkan tulisan-tulisan yang memuat gagasan-gagasan inti filsafat hermeneutikanya. Artikelnya, *Islamic Modernism: Its Scope, Method, and Alternative*, ditulis sebagai kritik terhadap strategi penafsiran tradisional pada tahun 1970. Rahman menyatakan bahwa aturan prosedural berikut harus diikuti oleh pendekatan yang efektif untuk memahami dan menafsirkan Al-Qur'an sebagai berikut. a. Menggunakan pendekatan sejarah untuk mendapatkan makna teks Al-Qur'an berdasarkan sinaran bintang karir dan perjuangan Nabi; b. Melakukan diferensiasi antara ketentuan hukum khusus dan tujuan universal Al-Qur'an; c. Menetapkan sasaran Al-Qur'an dengan memperhatikan sepenuhnya konteks sosiologi di mana Al-Qur'an dipahami.⁶²

Tiga langkah tersebut di atas disarikan menjadi dua bagian: *Pertama*, pentingnya pendekatan sosio-historis yakni berasal dari pendekatan historis bersamaan dengan memperhatikan aspek sosiologisnya. *Kedua*, pentingnya perbedaan antara ketetapan legal spesifik dengan tujuan atau ideal moral al-Qur'an yang kemudian disebut sebagai teori gerakan ganda (*double movement*).⁶³

D. Prinsip dan Metode Hermeneutika *Double Movement*

Penafsiran al-Qur'an yang bersifat atomistik justru akan semakin menjauhkannya dari tujuan menjadikan al-Qur'an bersifat fleksibel dan universal. Konsekuensinya, diperlukan sudut pandang yang segar, yang diterapkan secara terkoordinasi untuk mewujudkan *weltanschauung* yang jelas. Konsep ini tidak hadir dalam karya-karya interpretasi klasik, karena penafsir klasik terjebak dalam permainan kata-kata, yang memaksa mereka terbawa ke dalam interpretasi literal-tekstual, Rahman percaya bahwa

⁶¹ Agus Sifa dan Muhammad Azizi, "Telaah Kritis Pemikiran Hermeneutika *Double Movement* Fazlur Rahman, ...", hal 118-119.

⁶²Taufik Adnan Kamal, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam Fazlur Rahman*, Bandung: Mizan, 1993, hal. 13.

⁶³ Sibawaihi, *Hermeneutika al-Qur'an Fazlur Rahman, ...*, hal. 52.

fenomena ini disebabkan oleh ketidakcukupan dan kekurangan dalam instrumen metodologi yang tersedia.⁶⁴ Fazlur Rahman menggarisbawahi perlunya metodologi yang bertanggung jawab untuk memahami Al-Qur'an secara benar dan menyeluruh. Fazlur Rahman menawarkan metodologi *double movement* (gerakan ganda) sebagai metodologi interpretasi yang telah dikembangkannya yang merupakan suatu metodologi yang logis, kritis, dan komprehensif.

1. Prinsip-Prinsip Penafsiran

Gagasan teoretis yang berkaitan dengan metode dan teknik yang digunakan oleh penafsir dalam melakukan kegiatan penafsiran membentuk metodologi penafsiran itu sendiri. Selain menunjukkan praanggapan mendasar yang memunculkan metode, metodologi juga dapat dianggap sebagai komponen logika yang menjelaskan norma pemikiran yang baik. Atau dengan kata lain, ketika membahas metodologi, seseorang mengacu pada prinsip, teknik, proses, dan prosedur panduan yang memandu penafsiran Al-Qur'an.⁶⁵ Prinsip-prinsip penafsiran, atau hal-hal yang menjadi landasan bagi penafsir ketika menafsirkan al-Qur'an, yang nantinya menjadi landasan bagi sebuah metodologi penafsiran. Dalam hal ini, menurut Abdul Mustaqim terdapat beberapa prinsip-prinsip penafsiran yang digunakan fazlur Rahman, sebagai berikut:

a. Prinsip Diferensiasi

Prinsip diferensiasi diperlukan secara tegas dalam menentukan nilai ideal moral dan legal formal, sehingga tampak perbedaan mana yang merupakan nilai-nilai eternal-universal dan mana nilai-nilai yang bersifat temporal-partikular. Rahman, seorang penafsir kontekstualis, berasumsi bahwa Al-Qur'an hadir untuk menjawab persoalan-persoalan khusus yang dihadapi masyarakat Arab pada abad ketujuh Masehi. Namun, secara fungsional, Al-Qur'an tidak hanya untuk umat Islam pada abad ketujuh Masehi, tetapi juga untuk umat Islam saat ini, yang saat ini menghadapi masalah dan tantangan yang sama sekali berbeda dari masyarakat Arab yang sedang dihadapi pada saat itu.

Rahman menekankan bahwa Al-Qur'an harus dijadikan kitab petunjuk yang mengandung nilai-nilai moral yang berbasis teologis, bukan sebuah kitab hukum atau kitab perundang-undangan. Spirit moralitas yang

⁶⁴ Kurdi, dkk, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 69.

⁶⁵ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*,..., hal. 134.

dikandung Al-Qur'an akan terlihat ketika mampu memahami Al-Qur'an secara cermat. Karena, sering sekali Al-Qur'an mewujudkan hal-hal yang bersifat etis, dengan menyembunyikan ajaran-ajaran yang bersifat umum dalam paradigma yang bersifat khusus, kemudian mengaktualisasikan nilai-nilai etis tersebut ke dalam bentuk perintah legal. Hal ini menunjukkan pesan penting bahwa Al-Qur'an tidak hanya mengandung pandangan-pandangan etis yang bersifat umum, tetapi pandangan atau nilai etis tersebut juga harus mampu di aplikasikan pada situasi aktual.⁶⁶

Jika seorang mufasir dapat mengidentifikasi arahan hukum apa pun dalam Al-Qur'an, ia harus memasukkannya ke dalam prinsip-prinsip moralnya. Tantangan yang akan dihadapi seorang penafsir di sini ialah bahaya subjektivitas. Rahman menegaskan, hal itu bisa dikurangi dengan memanfaatkan Al-Qur'an itu sendiri. Rahman menyesalkan fakta bahwa alasan di balik pernyataan hukum ini sering diabaikan baik oleh kritikus Muslim maupun non-Muslim. Ketika memahami QS. al-Baqarah/2:282, misalnya, yang mengacu pada kesaksian dua wanita yang setara dengan kesaksian satu laki-laki. Ayat ini sering dipahami secara tekstual tanpa melihat sisi sosio-historisnya untuk mengetahui alasan-alasan dibalik pernyataan legal spesifiknya ayat. Terkait ini, Al-Qur'an ingin mengungkapkan pesan bahwa jika salah satunya lupa, maka salah satu darinya dapat mengingatkan yang lainnya (QS. al-Baqarah [2]: 282). Kemudian, ayat ini juga ingin menunjukkan keadaan sosiologis Arab pada masa Nabi dan sekaligus menyampaikan sebuah isyarat tentang pentingnya mengemukakan sejauh mungkin suatu kesaksian yang benar.⁶⁷ Pemikiran Rahman ini, sejalan dengan pandangan Nashr Hamid Abu Zaid, yang menganggap ayat ini bersifat sosiologis, ketimbang pernyataan normatif. Bukan berarti bahwa nilai perempuan itu separuh laki-laki, tetapi kepada keutamaan untuk sikap profesionalisme dalam persaksian. Sebab pada masa itu, perempuan kebanyakan masih awam dan kurangnya pengalaman tentang itu, kemudian juga menunjukkan bahwa rendahnya keterlibatan perempuan dalam dunia publik. Jika dilihat di masa sekarang perempuan sudah banyak terlibat dengan masalah publik dan memiliki kecakapan profesinya, bahkan terkadang melebihi kecakapannya dibanding laki-laki. Akibatnya, sudah

⁶⁶ Fazlur Rahman, *Islam & Modernity*, ..., hal, 154.

⁶⁷ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*..., hal. 137.

se wajarnya tidak ada lagi pembenaran untuk membuat perbedaan antara kesaksian laki-laki dan perempuan.⁶⁸

b. Prinsip Holistik dan Menolak Atomisasi

Fazlur Rahman berpandangan bahwa persoalan yang menghambat kemampuan penafsir untuk memahami al-Qur'an secara objektif adalah karena pengabaian terhadap prinsip-prinsip holistik, yang membuat mereka terperosok dalam penafsiran yang terbatas dan atomistik. Di sisi lain, Rahman menegaskan bahwa ayat-ayat Al-Qur'an seringkali membahas tema-tema tertentu, dan bahwa mengumpulkan dan menghubungkan ayat-ayat ini secara tematis akan menghasilkan interpretasi yang lebih menyeluruh. Sedangkan pembacaan secara parsial dan atomistik dalam memahami Al-Qur'an hanya akan mendorong kepada produk penafsiran yang cenderung bias ideologis dan sektarianis. Implikasinya, penafsiran akan bersifat subjektif, akibatnya, pandangan dunia (*world view*) Al-Qur'an terabaikan. Dengan berfokus pada konsep holistik dan non-atomistik ketika menafsirkan Al-Qur'an, mufasir akan dapat menemukan pendekatan alternatif untuk memahami Al-Qur'an secara utuh.⁶⁹

c. Prinsip Kontekstualisasi Penafsiran

Prinsip ini didasarkan pada adagium bahwa Al-Qur'an adalah kitab *shâlih li kulli zamân wa makân*. Prinsip ini melahirkan metode penafsiran kontekstual yang digagas Fazlur Rahman yang disebut sebagai metode hermeneutika *double movement*. Tujuan yang ingin dicapai dari metode ini, adalah melakukan kontekstualisasi terhadap ayat-ayat Al-Qur'an. Dalam prakteknya untuk mengungkapkan cita-cita moral dari latar sejarah, seorang penafsir pertama-tama harus melakukan perjalanan dari masa kini ke masa lalu, mempelajari komponen-komponen yang relevan dari konteks itu, dan kemudian kembali ke masa kini untuk mengontekstualisasikan nilai-nilai ideal moral ini.⁷⁰

d. Prinsip Sunnah Nabi sebagai Metode Ijtihad

Menurut Fazlur Rahman, sunnah nabi yang dipahami di sini bukan sebagai sumber hukum dalam berijtihad, namun lebih kepada produk ijtihad Nabi yang dinamis. Rahman mengacu pada sunnah nabi, yang jelas tidak sama persis dengan hadis-hadis literal seperti yang dibukukan dalam *al-kutub*

⁶⁸ Nashr Hamid, *Dawâ'ir al-Khawf*, Beirut: al-Markâz al-Tsaqâfi, 1999, hal. 235.

⁶⁹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer...*, hal. 151-152.

⁷⁰ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer...*, hal. 154.

as-sittah atau *al-kutub at-tis'ah*. Kaitannya sunnah nabi dalam memahami Al-Qur'an ialah bahwa dalam memahami Al-Qur'an tidak dapat dilakukan tanpa melihat kaitannya dengan kehidupan atau aktivitas Nabi, karena ayat-ayat Al-Qur'an bersifat situasional. Suatu hal yang tidak masuk akal apabila ada yang berpandangan yang mengatakan bahwa tidak ada persinggungan antara Al-Qur'an dengan aktivitas-aktivitas Nabi, seperti aktivitas politik, ekonomi, dan mengambil sebuah keputusan. Namun, sunnah nabi dalam hal ini harus dipahami sebagai *living sunnah* yang dapat ditafsirkan dan kontekstualkan dengan konteks kekinian. Bagi Rahman, konsep sunnah di sini lebih kepada konsep pengayoman daripada sebuah kandungan khusus yang bersifat mutlak.⁷¹

e. Prinsip Objektivitas Penafsiran

Prinsip objektivitas penafsiran yang dimaksud Rahman ialah tidak memaksakan gagasan ekstra Al-Qur'an dalam penafsiran. Penafsiran yang bercorak ideologis cenderung memaksakan gagasan ekstra qur'ani. Seperti pada Abad Pertengahan, para filosof dan sufi juga melihat Al-Qur'an sebagai "satu kesatuan", tetapi kesatuan ini tercipta dari sumber selain Al-Qur'an dan bukan sebagai hasil kajian Al-Qur'an itu sendiri.⁷²

f. Prinsip Deotonomisasi teks

Rahman tidak menganggap ayat-ayat Al-Qur'an berdiri sendiri (otonom). Akibatnya, tidak mungkin untuk memahami dengan benar sebuah bagian dari Al-Qur'an tanpa mempertimbangkan situasi atau konteksnya. Pemikiran ini didukung oleh pernyataan bahwa Al-Qur'an tidak turun secara keseluruhan melainkan bertahap, dengan mempertimbangkan situasi dan kondisi saat itu (QS. al-Isrâ' [17]: 106). Sehingga memahami Al-Qur'an tidaklah bisa tanpa memahami konteksnya, Al-Qur'an harus dipahami dalam konteks yang benar, termasuk perspektif mikro dan makronya.⁷³

g. Prinsip Sinonimitas

Rahman termasuk orang yang mendukung gagasan sinonimitas, atau paling tidak, dia menyadari *similarity* kata-kata dalam Al-Qur'an. Aplikasi prinsip sinonimitas ini tampak pada beberapa kesempatan ketika Rahman melakukan tafsir tematik. Seperti halnya, ketiak Rahman menafsirkan konsep etika Al-Qur'an dari term *imân*, *islâm*, dan *taqwâ*. Kesimpulan Rahman

⁷¹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer...*, hal. 155.

⁷² Fazlur Rahman, *Islam and Modernity, ...*, hal. 3.

⁷³ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer...*, hal. 160.

mengenai ketiga term tersebut ialah terdapat hubungan dan similaritas makna secara esensial yang menjadi dasar dari konsep etika Al-Qur'an.⁷⁴

2. Metode dan Pendekatan Tafsir

Setelah memahami prinsip-prinsip penafsiran Fazlur Rahman di atas, kemudian kita masuk kepada metode yang ditawarkan Fazlur Rahman yakni metode hermeneutika *double movement* (gerak ganda). Metode ini lebih bersifat komprehensif dan kontekstualis, daripada bersifat atomistik dan literalis, sehingga pemaknaan yang muncul lebih utuh dan mampu menyesuaikan dengan konteks kekinian. Adapun yang diindikasikan dengan “gerakan ganda” adalah proses penafsiran yang bergerak dari situasi saat ini menuju situasi di mana Al-Qur'an diturunkan sebelum kembali ke era konkrit saat ini. Mengenai pentingnya kembali ke masa Al-Qur'an diturunkan, karena Al-Qur'an merupakan respon ilahi melalui ingatan dan pikiran Nabi Muhammad Saw. atas situasi moral-sosial Arab pada masa itu.⁷⁵

Fazlur Rahman menjelaskan cara kerja metode hermeneutika *double movement* yang ditawarkan dalam memahami Al-Qur'an ialah dilakukan sebagaimana berikut ini:

1. Gerakan pertama adalah dari kondisi saat ini ke periode ketika Al-Qur'an diturunkan. Gerakan pertama ini terdiri dari dua langkah. *Langkah pertama*, mengkaji peristiwa atau masalah masa lalu yang solusinya adalah pernyataan tersebut dapat membantu Anda memahami arti atau makna dari sebuah pernyataan. Hal itu dilakukan dengan terlebih dahulu mempelajari situasi makro dalam batas-batas masyarakat, agama, adat istiadat, institusi, bahkan mempertimbangkan kehidupan secara keseluruhan di Arab pada masa kehadiran Islam dan khususnya di sekitar Makkah. Oleh karena itu, langkah pertama adalah memahami makna al-Qur'an secara keseluruhan serta dalam batas-batas ajaran tertentu, yang merupakan respon terhadap keadaan tertentu.⁷⁶ *Langkah kedua*, mengeneralisasikan tanggapan-tanggapan khusus dan menyajikannya sebagai pernyataan dengan tujuan moral-sosial yang

⁷⁴ Fazlur Rahman, “Some Key Ethical Concepts of the Qur'an,” dalam *Journal of Religious Ethics*, Vol. 11 Tahun 1983, hal. 170. Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer...*, hal. 162.

⁷⁵ Fazlur Rahman, *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Traditions*, ..., hal. 5.

⁷⁶ Fazlur Rahman, *Islam & Modernity*, ..., hal. 6.

luas yang dapat “disaring” dari ayat-ayat tertentu dalam konteks sosio-historis dan *ratio legis (ilat hukum)* yang sering disebutkan. Langkah kedua akan tersirat oleh pemahaman tingkat pertama dari teks tertentu itu sendiri dan akan mengimplikasikan langkah kedua dan membawa kepadanya.⁷⁷

2. Gerakan kedua adalah peralihan dari sudut pandang umum ke khusus, yang harus segera dikembangkan dan diwujudkan. Prinsip umum harus diaplikasikan dalam situasi sosio-historis kontemporer. Dalam hal ini, sangat penting untuk secara hati-hati memeriksa keadaan saat ini dan menganalisis setiap aspek penyusunnya untuk menilai keadaan saat ini, membuat perubahan yang diperlukan, dan menetapkan prioritas baru untuk melaksanakan cita-cita Al-Qur'an.⁷⁸

Apabila diperhatikan metode *double movement* tampak menciptakan hubungan dialektis antara *text*, *author*, dan *reader*. Sebagai *author*, Fazlur Rahman tidak menekan teks berbicara semauanya *author*, melainkan memberi ruang dialog sendiri, dengan menelaah historisitas teks. Historisitas tersebut bukan hanya sebatas *asbâb al-nuzûl* seperti halnya dalam tradisi penafsiran sebelumnya oleh ulama konvensional, peristiwa yang menyebabkan turunnya Al-Qur'an bahkan lebih luas dari itu; termasuk konteks sosial masyarakat Arab dari mana Al-Qur'an berasal, juga dikenal sebagai *qirâ'ah al-tarîkhiyyah*. Menelaah kesejarahan teks dilakukan untuk menunjukkan universalitas al-Qur'an, dalam istilah Rahman disebut dengan *ideal moral*. Ideal moral adalah konstan dan tidak berubah. Rahman menarik garis antara prinsip antara ideal moral dengan legal spesifik. Ideal moral adalah prinsip moral yang diperintahkan Al-Qur'an sebagai tujuan fundamentalnya. Legal spesifik, di sisi lain, adalah ketentuan yang digunakan dalam situasi tertentu. Karena Ideal moral bersifat universal, itu lebih penting dalam situasi ini daripada batasan hukum tertentu.⁷⁹

Sementara menurut Birt, historisisme Rahman terdapat dalam tiga tahap yang saling berkorelasi antara satu dengan lainnya. *Pertama*, memahami proses sejarah di mana Islam mengambil bentuk darinya. *Kedua* adalah menganalisis prosedur tersebut untuk menentukan bagaimana perbedaan prinsip-prinsip fundamental dari formasi Muslim tertentu sebagai hasil dari

⁷⁷ Kurdi, dkk, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 71.

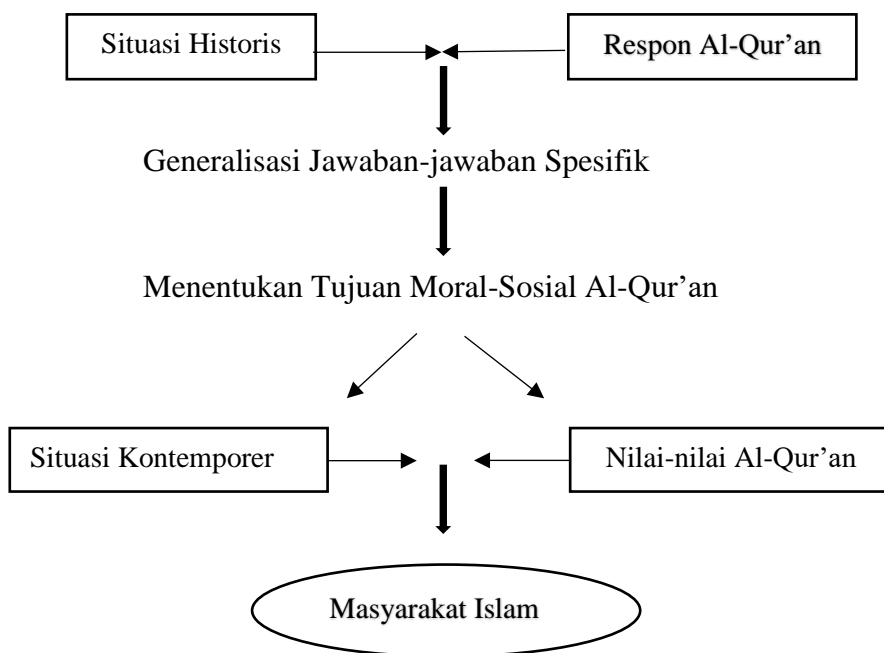
⁷⁸ Fazlur Rahman, *Islam & Modernity*, ..., hal, 7.

⁷⁹ Kurdi, dkk, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 72-73.

kebutuhan spesifik mereka. *Ketiga*, mempertimbangkan tentang bagaimana menerapkan prinsip-prinsip fundamental ini dengan benar.⁸⁰

Dalam penerapan ideal moral, sebagai *author*, Rahman juga memperhatikan keberadaan *reader* yang dilingkup oleh berbagai budaya dan latarbelakang sosial, seperti pengaplikasian pada hukum potong tangan, di sini Rahman turut mempertimbangkan nilai-nilai kemanusiaan agar tidak bertentangan dengan hak asasi manusia. Begitu juga dalam hukum poligami dan mawaris, pertimbangan Fazlur Rahman dalam kedua hukum tersebut ialah nilai-nilai feminis. Jadi, *Reader* yang menjadi pertimbangan Rahman sebagai *author* bukan saja *reader* yang lokal melainkan juga internasional (*world citizenship*). Dengan demikian, metode hermeneutika gerakan ganda dapat dicirikan sebagai pendekatan hermeneutika yang menyeimbangkan tiga aspek *text*, *author*, dan *reader* daripada mengunggulkan salah satu di atas yang lain.⁸¹

Struktur Hermeneutika *Double Movement*



⁸⁰ Abd A'la, *Dari Neomodernisme ke Islam Liberal*, Jakarta: Paramadina, 2003, hal. 71.

⁸¹ Kurdi, dkk, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 73-74.

Dalam rangka menangkap pesan universal di balik ayat-ayat Al-Qur'an, Fazlur Rahman menggunakan pendekatan sosio-historis. Pendekatan sosio-historis merupakan penyempurnaan dari pendekatan *asbâb an-nuzûl* yang telah berkembang sebelumnya. Menurutnya, para mufasir klasik dalam hal ini, kurang apresiatif terhadap pendekatan sosio-historis, kecuali hanya sebatas konteks historis verbal saja. Analisis *asbâbun nuzûl* kadang-kadang digunakan dalam tradisi tafsir klasik dan abad pertengahan, meskipun hal ini masih terbatas pada rincian tentang kasus-kasus tertentu yang diduga menjadi konteks turunnya ayat. Selain itu, penafsir sebelumnya kurang tajam dalam menarik hubungan antara teks ayat dan latar belakang sejarahnya. Hal ini terlihat dari karya-karya sebagian ulama yang hanya mencatat konteks kesejarahan verbal dalam kitab tersendiri, seolah-olah tidak ada percakapan antara konteks kesejarahan verbal dengan konteks semantis ayat tersebut.⁸²

Pendekatan sosio-historis merupakan sebuah pendekatan yang mampu mendialogkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan situasi empiris yang terjadi di di tengah masyarakat. Pendekatan ini tidak hanya berhenti pada cara-cara deduksi terhadap ayat-ayat, tetapi juga mendialektikan ayat-ayat dengan kenyataan empiris ketika masa Al-Qur'an diturunkan. Pendekatan ini mampu memberikan kepuasan secara teologis-spiritual atas kebenaran Al-Qur'an, di samping juga mampu mengakomodir pengalaman empiris religius kaum muslimin. Melalui metode tafsir seperti ini, diharapkan juga penafsiran tidak hanya fokus pada wilayah idealis-metafisis, tetapi juga mampu menyentuh wilayah historis-empiris yang menyangkut permasalahan nyata di masyarakat dan memberikan solusi-solusi konkret atas permasalahan sedang terjadi di tengah masyarakat.

Memahami keadaan aktual masyarakat Arab pada saat Al-Qur'an diturunkan akan membantu Anda memahami pernyataan hukum dan sosial ekonominya. Inilah tujuan pendekatan sosio-historis dalam penafsiran al-Qur'an. Menurut Rahman, pendekatan sosio-historis adalah satu-satunya cara untuk membaca Al-Qur'an dengan benar dan juga merupakan cara yang paling adil untuk menegakkan standar moral atau intelektual. Lebih lanjut Rahman menggarisbawahi bahwa ini adalah satu-satunya cara untuk memahami tujuan Alquran dan sunnah.⁸³

⁸² Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer...*, hal. 183-184.

⁸³ Fazlur Rahman, "The Impac of Modernity on Islam," dalam *Jurnal Islamic Studies*, Vol. 5, No. 1 Tahun 1966, hal. 121.

Dalam menggunakan pendekatan sosio-historis, harus dilakukan secara serius dan jujur dalam mengungkap pesan yang terkandung dari teks Al-Qur'an. Meskipun dalam aspek metafisis dari ajaran Al-Qur'an tidak mudah untuk diungkap dirinya melalui pendekatan historis, namun bagian sosiologinya pasti menyediakan dirinya untuk diungkap. Maka sangat penting untuk mengali makna Al-Qur'an ditinjau dari aspek kronologis turunya. Jika dicermati wahyu-wahyu yang lebih awal, maka akan terlihat pemahaman dasar tentang tujuan gerakan Islam, yang berbeda dengan presisi dan institusi belakangan. Atau, penafsir harus mengenal Al-Qur'an sepanjang perjuangan dakwah Nabi Muhammad. Dengan demikian, pendekatan sosio-historis mampu menghindarkan penafsir dari sikap sewenang-wenang atau subjektivitas yang berlebihan. Metode ini akan secara jelas menyampaikan makna menyeluruh dari pesan Al-Qur'an secara terorganisir dan meyakinkan di samping menguraikan makna secara detail. Dengan kata lain, tujuan dari strategi ini adalah untuk menentukan relevansi ayat tersebut dengan situasi saat ini.⁸⁴

Dengan demikian, dari pemaparan di atas tampak spirit yang sama antara pendekatan sosio-historis dengan pendekatan *asbâb an-nuzûl* yang sudah dikenal sebelumnya dalam menafsirkan Al-Qur'an. Menurut Al-Wâhidî, tanpa memahami terlebih dahulu seputar kisah dan sebab turunnya ayat, tidak mungkin seseorang bisa menafsirkan suatu ayat.⁸⁵ Hanya saja Rahman memperkuat keberadaan konteks sosio-historis dalam penafsiran dan membagi menjadi dua kategori: pertama, *asbâb an-nuzûl mikro* yakni berupa konteks spesifik seperti yang dipahami dalam kitab *Asbâb an-Nuzûl* umumnya seperti karya al-Wahidi dan as-Suyûthi. Kedua, *asbâb an-nuzûl makro* yakni konteks yang lebih komprehensif yang mempertimbangkan keadaan sosio-historis masyarakat Arab pada masa turunnya al-Qur'an dan evolusi dakwah nabi dalam menyebarkan Islam di masyarakat.⁸⁶

E. Akar Teori Metode *Double Movement*

Teori hermeneutika *double movement* merupakan teori yang digagas oleh Fazlur Rahman yang dirumuskan berdasarkan perpaduan antara teori tradisional muslim dengan teori hermeneutika Barat kontemporer. Sehingga

⁸⁴ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer...*, hal. 185.

⁸⁵ Abū al-Hasan Ali Ahmad al-Wâhidî, *Asbâb an-Nuzûl...*, hal. 4.

⁸⁶ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer...*, hal. 185-186.

Fazlur Rahman dalam merumuskan teori interpretasi *double movement* tidak terlepas dari pengaruh pemikir sebelumnya, minimal memiliki horizon yang sama baik dari tradisional muslim sendiri maupun pemikiran hermeneutika Barat.⁸⁷

Pada langkah pertama bagian dari gerakan pertama teori *double movement*, tampak pengaruh yang kuat dari pemikiran tradisional muslim. Ketika Rahman menyebutkan bahwa pentingnya untuk mengetahui konteks mikro dan makro ketika Al-Qur'an diturunkan sebelum memahami pernyataan dari Al-Qur'an. Ide seperti tersebut sudah pernah digagas oleh Syah Waliyullah al-Dahlawi dalam karyanya "*Fauzu al-kabir fi Ushu al-Tafsir*" menyebutkan bahwa kedua konteks tersebut adalah *asbab al-nuzul al-khassah* dan *asbab al-nuzul al-'ammah*. Di samping itu, kesamaanya adalah penegasan Al-Dahlawi bahwa Al-Qur'an muncul sebagai respon terhadap cara hidup masyarakat Arab melalui pendidikan jiwa manusia dan menghilangkan keyakinan yang keliru dan perilaku jahat lainnya. Sejalan dengan penegasan Rahman bahwa Al-Qur'an merupakan jawaban ketuhanan atas situasi moral komunitas pedagang Mekkah dalam hal keyakinan dan kehidupan sosial di dalam ingatan dan pemikiran Nabi Muhammad Saw.⁸⁸

Sebelum gagasan yang dikemukakan oleh al-Dahlawi, Syatibi, seorang pakar ushul fiqh yang terkenal dengan teori *maqasid al-syariah*, juga mengemukakan gagasan ini. Syatibi menegaskan bahwa untuk memahami Al-Qur'an, seseorang harus menyadari konteks sejarah di mana ia diberikan, serta kondisi linguistic, serta pemahaman menyeluruh tentang konteks (*muqtadhayat al-Ahwal*), konteks bahasa (*hal nafs al-khithab/teks*), konteks penulis (*mukhatib*), dan konteks khalayak (*mukhathab*). Pendapat ini sejalan dengan pernyataan Fazlur Rahman bahwa Al-Qur'an harus dipelajari dalam konteks bangsa Arab pada saat diturunkan, yang meliputi kajian tentang masyarakat, agama, adat istiadat, lembaga, dan kehidupan sehari-hari. Ini menunjukkan betapa pentingnya bagi mereka berdua untuk belajar tentang konteks sosial masyarakat Arab.⁸⁹ Rahman dan Syatibi juga memiliki pemahaman yang sama tentang Al-Qur'an. Menurut Syatibi, aturan umum atau hukum universal tidak dapat diubah, tetapi aturan khusus tidak pasti dan

⁸⁷ Kurdi, dkk, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 74-75.

⁸⁸ Kurdi, dkk, *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 75.

⁸⁹ Moh. Agus Sifa dan Muhammad Aziz, "Telaah Kritis Pemikiran Hermeneutika "Double Movement", ..., hal. 122.

tunduk pada kondisi. Akibatnya, aturan yang umum dan universal harus didahulukan.⁹⁰

Selain tampak dipengaruhi pemikiran ulama tradisional di atas, Rahman juga dipengaruhi hermeneutika Barat. Setidaknya ada dua kelompok utama aliran dalam hermeneutika: Aliran subjektivis dan objektivis. Menurut aliran objektivis, makna topik yang diteliti harus ditentukan oleh pikiran tanpa membuat subjek terlalu terlibat. Hermeneut seperti F. Schleiermacher, W. Dilthey, Hirsch Jr., dan Emelio Betti mendukung aliran ini. Sedangkan aliran subjektivis menyisakan ruang bagi subjektivitas pembaca. Tidak ada interpretasi objektif, menurut para pendukung aliran ini, karena interpretasi pada hakekatnya adalah subjektif. Pemikir hermeneutik seperti Heidegger dan Gadamer mendukung aliran ini.⁹¹

Dalam situasi ini, Fazlur Rahman cocok dengan gambaran pemikir objektivis. Rahman terlihat lebih dipengaruhi oleh hermeneutika Emelio Betti yang masih menghargai makna asli teks, berbeda dengan aliran subjektif seperti hermeneutika Hans-Georg Gadamer yang mengabaikan makna asli (*original meaning*) sebuah teks. Setiap penafsir, dalam pandangan Gadamer, harus memiliki pengetahuan terlebih dahulu atau *prejudice* sebelum menafsirkan suatu teks. Akibatnya, sebuah interpretasi harus mempertimbangkan subjektivitas penafsir.⁹²

Rahman tidak setuju dengan pernyataan Hans-Georg Gadamer bahwa pengetahuan kita dipengaruhi oleh prasangka dan prasangka kita. Upaya apa pun untuk memahami sesuatu hanya akan menjadi tidak ilmiah dan sia-sia karena Gadamer tidak mengenali fakta yang telah ada sebelumnya. Karena apa yang sebelumnya sebagai subyek yang melakukan pemahaman adalah sebagai “sejarah efektif” yakni, tidak hanya pengaruh historis dari obyek penyelidikan saja, tetapi adalah totalitas dari pengaruh-pengaruh lain yang membentuk struktur wujud saya. Dengan demikian, tidak ada persoalan-persoalan pemahaman “obyektif” yang bagaimana pun tentang suatu apapun. Bahkan sekalipun kita sadar akan penentuan sebelumnya (predeterminasi) ini, artinya mengembangkan “kesadaran historis” yang biasanya kesadaran tersebut adalah demikian terbatas hingga tidak akan bisa mengalahkan

⁹⁰ Abu Ishâq al-Syâtibi, *al-Muwâffaqât fî Ushûl al-Syari’ah*, Juz. 3, Kairo: Maktabah al-Usrah, tt, hal. 295.

⁹¹ Sibawaihi, *Hermeneutika al-Qur’an Fazlur Rahman*, ..., hal. 63.

⁹² Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, ..., hal. 175.

prakondisi ini. Atas pandangan tersebut, menurut Rahman, tak heran seorang pemikir seperti Betti menolak pandangan Gadamer sebagai subyektif tak ketulungan.⁹³

Dalam beberapa hal, Rahman sendiri mengakui keberadaan ide aliran subjektivis, bahwa gagasan dalam pikiran seorang penafsir sangat penting untuk memahami sebuah teks itu sendiri. Artinya, Rahman mengakui bahwa subjektivitas yang melekat pada interpretasi tidak dapat dihindari. Namun Rahman mengkritik para subjektivis karena gagal memperoleh pengetahuan yang tepat ketika hanya menempatkan gagasan dalam pikiran penafsir pada sebatas peristiwa mental semata. Selain itu, ketika berhadapan dengan teks suci, memberi ruang bagi subjektivitas manusia menyebabkan konsep atau ajaran teks menyimpang dari kemurniannya. Rahman kemudian berbalik mendukung Betti sebagai seorang objektivis yang berusaha memahami konsep secara keseluruhan dengan menelusuri ide kembali ke asalnya.⁹⁴

Menurut, Betti memahami adalah kebalikan dari kegiatan menciptakan. Artinya dalam memahami sebuah obyek harus ditelusuri kepada pikiran orang yang menciptakan dalam upaya mendapatkan orisinalitas makna, yang tidak yang tidak bersifat parsial melainkan suatu totalitas kohesif yang harus dihidupkan kembali dalam kesadaran subjek. Fazlur Rahman menegaskan, selain memahami gagasan yang dimiliki oleh penemu gagasan, penting juga untuk mempertimbangkan keadaan sekitar yang melingkupi pembentukan pemikiran atau gagasan tersebut. Sehingga Rahman menekankan pentingnya menampilkan obyektivitas dalam memahami Al-Qur'an karena kitab tersebut pada hakikatnya merepresentasikan jawaban Tuhan atas peristiwa sejarah yang dilihat dari sudut pandang Muhammad (pemahaman ini kurang mendapatkan perhatian dari sarjana klasik Islam).⁹⁵

Menurut Ibrahim Moosa, Betti maupun Rahman sama-sama menggunakan gagasan Diltheyan tentang objektifikasi mental. Betti mengidentifikasi penafsiran sebagai suatu proses triadik yang di dalamnya penafsir (subyek) memahami objek. Orisinalitas pengarang akan tercapai apabila penafsir memahami bentuk bermakna sebagai objektifikasi pikiran. Betti mengembangkan empat norma yang dapat membantu para penafsir

⁹³ Fazlur Rahman, *Islam & Modernity*, ..., hal, 8-9.

⁹⁴ Sibawaihi, *Hermeneutika al-Qur'an Fazlur Rahman*, ..., hal. 63.

⁹⁵ Fazlur Rahman, *Islam & Modernity*, ..., hal, 8.

membangun makna asli secara objektif. Moosa memandang bahwa keempat norma tersebut sebagai asal muasal teori gerak ganda Rahman.

Pertama, norma otonomi hermeneutis dari objek, menunjukkan bahwa objek harus dipahami sesuai dengan logika evolusinya sendiri, termasuk korelasi, kebutuhan, dan koherensi unsur-unsurnya. Standar yang sejalan dengan alasan asli keberadaan objek harus digunakan untuk mengevaluasinya.. *Kedua*, norma totalitas atau prinsip koherensi makna. Maksudnya ialah norma ini beroperasi dengan pra-anggapan bahwa totalitas wicara keluar dari suatu pikiran dan makna yang padu, dan atas dasar korespondensi proses kreasi dan penafsiran. Atau makna dari keseluruhannya harus disimpulkan dari bagian-bagian komponennya, dan bagian-bagian dari keseluruhan, di mana dia sendiri adalah bagiannya, harus dipahami dalam kaitannya dengan totalitas keseluruhan. *Ketiga*, norma aktualitas pemahaman. Penafsir mencoba mengamati kembali proses hadirnya sebuah objek yang ditinjau berdasarkan aspek historisnya, sehingga setiap penafsir kemudian perlu mampu memahami dan membangun kembali pemikirannya, serta mengintegrasikan dan menyesuaikan pemahaman tersebut ke dalam cakrawala kehidupannya. *Keempat*, harmonisasi hubungan makna hermeneutika. Dalam situasi ini, penafsir harus mampu mengatasi subjektivitas dengan menempatkan aktualisasinya sendiri ke dalam keselarasan yang paling erat dengan stimulus yang diterima dari objek untuk memastikan keselarasan antara berbagai aspek.⁹⁶ Dengan demikian, apabila diperhatikan secara cermat maka teori *double movement* dapat dikatakan bentuk penyederhanaan norma Empat aturan interpretasi Betti, yang disusun menjadi dua gerakan. Rahman menekankan satu standar yang sangat penting ialah objektivitas dalam pemahaman dan interpretasi.⁹⁷

Dalam melakukan penafsiran, Fazlur Rahman juga mengakui bahwa dalam kegiatan penafsiran penting untuk membedakan antara dua hal karena aktivitas interpretatif yang menyiratkan reaksi sadar terhadap masa lalu. Pertama, memastikan adanya objektivitas terhadap masa lalu (yang tidak dapat diterima Gadamer), yang dapat dicapai asalkan apa yang dibutuhkan dapat diperoleh. Yang kedua adalah respon aktual, yang akan melibatkan

⁹⁶ Sibawaihi, *Hermeneutika al-Qur'an Fazlur Rahman*, ..., hal. 65-66.

⁹⁷ Moh. Agus Sifa dan Muhammad Aziz, "Telaah Kritis Pemikiran Hermeneutika, ..., hal. 123.

nilai-nilai dan dipengaruhi dan disimpulkan oleh keadaan saat ini, dimana sejarah efektif adalah bagian daripadanya, namun kesadaran diri dan upaya terarah dari penafsir termasuk komponen yang penting. Fazlur Rahman memberikan bukti sejarah untuk mendukung klaimnya, menunjukkan bagaimana tradisi manusia telah berubah dari waktu ke waktu, terkadang secara dramatis. Setiap perubahan atau modifikasi suatu tradisi membutuhkan kesadaran diri karena melibatkan kesadaran akan apa yang diubah atau ditolak. Dengan demikian, jelaslah bahwa Betti dan Fazlur Rahman berada di satu sisi spektrum sedangkan Gadamer berada di sisi lain. Yang pertama membangun penghalang antara subjek dan objek interpretasi Yang kedua menganggap bahwa kedua momen itu tidak dapat dibedakan atau dipisahkan.⁹⁸

F. Implikasi Metode *Double Movement* dalam Penafsiran Al-Qur'an

Meskipun teori *double movement* merupakan sebuah teori dalam menafsirkan Al-Qur'an, namun pada kenyataannya juga berdampak pada sejumlah disiplin ilmu selain ilmu tafsir. Pengaruh hermeneutika Rahman setidaknya membawa konsekuensi bagi disiplin ilmu hukum, sosial, teologi, dan metafisika. Berikut beberapa implikasi teori gerakan ganda dalam berbagai bidang ilmu:

1. Ilmu Tafsir

Fazlur Rahman mendukung penerapan tafsir Al-Qur'an yang komprehensif. Alasan mengapa tafsir yang ada belum mampu menyampaikan pesan Al-Qur'an secara utuh adalah karena sifatnya yang lebih atomistik dan fragmentaris. Menurut Rahman, umat Islam hanya dianggap mampu menggali sepuluh persen dari total isi Al-Qur'an. Karena proses reifikasi atau distorsi doktrin Islam yang berlarut-larut, 90% sisanya masih berada di bawah permukaan alur sejarah. Jika situasi seperti itu berkembang, komunitas Muslim akan terus terperosok dalam kebuntuan dan akan melihat kemerosotan dalam kecakapan ilmiahnya.⁹⁹

Ilmu tafsir yang sebelumnya diduga memiliki kelemahan juga karena disibukkan dengan unsur-unsur normatif dan cenderung mengabaikan unsur-

⁹⁸ Moh. Agus Sifa dan Muhammad Aziz, "Telaah Kritis Pemikiran Hermeneutika, ..., hal. 123.

⁹⁹ Sibawaihi, *Hermeneutika al-Qur'an Fazlur Rahman*, ..., hal. 115.

unsur sejarah.¹⁰⁰ Rahman mengusulkan teori gerakan ganda yang dikreditkan ke hermeneutika untuk mengatasi hambatan yang diwariskan sebelumnya dari ilmu interpretasi. Sibawaihi berpendapat bahwa hermeneutika memiliki konsekuensi yang signifikan untuk bidang interpretasi meskipun tidak dapat dikatakan lebih unggul dari ilmu tafsir itu sendiri. Hermeneutika Rahman memiliki kemampuan untuk menunjukkan inovasi dalam teknik analisis, strategi, dan hasil. Ketika umat Islam secara eksklusif mengikuti seperangkat interpretasi tradisional tertentu, sebuah kebuntuan metodologis terjadi. Setidaknya sekarang, celah tersebut telah diisi oleh hal baru ini. Inovasi Rahman umumnya berkisar pada nilai-nilai positif ilmiah, seperti objektivitas, integritas dan interkoneksi.¹⁰¹

2. Ilmu Hukum

Rahman mengklaim bahwa Al-Qur'an yang merupakan sumber dasar pemikiran hukum tidak cukup tercermin dalam pemikiran hukum yang sebagian telah berkembang. Hal ini disebabkan karena pendekatan yang digunakan sering kali bersifat parsial, atomistik, dan mengabaikan integrasi ayat. Hukum yang lahir sebagai hasil tidak mencerminkan perumusan yang matang. Perkembangan ulama otoriter yang bersikeras bahwa penilaian mereka selalu mengikuti posisi unik mereka telah membuat situasi ini semakin buruk. Hal ini diperparah dengan munculnya ulama otoriter yang fatwa-fatwanya selalu terikat pada posisi spesifik mereka. Teori gerakan ganda berusaha meruntuhkan diskursus hukum sebelumnya. Sedangkan dari sudut pandang teori ini, pengetahuan tentang masalah hukum tidak dipahami dari sebab-sebab khusus yang menimbulkan tuntutan agama semata, melainkan pesan universal yang melatarbelakangi alasan-alasan khusus itu. Dengan kata lain, yang diamati bukan hanya legal spesifiknya, tetapi yang lebih penting adalah aspek ideal moral yang menjadi landasan tujuan awal hukum tersebut.¹⁰²

3. Ilmu Sosial

Dalam teori *double movement*, prinsip ideal moral harus didahulukan daripada persyaratan legal spesifik. Hermeneutika Rahman menjunjung tinggi cita-cita etis, mengangkat harkat dan martabat manusia menjadi

¹⁰⁰ Fazlur Rahman, *Major Themes*, ..., hal. xi.

¹⁰¹ Sibawaihi, *Hermeneutika al-Qur'an Fazlur Rahman*, ..., hal. 118.

¹⁰² M. Adib Hamzawi, "Elastisitas Hukum Islam: Kajian Teori Double Movement Fazlur Rahman, ..., hal. 17-18.

mahluk yang mulia. Keinginan Rahman untuk memahami manusia sebagai mahluk sosial banyak berkaitan dengan cara pandangya terhadap Al-Qur'an. Al-Qur'an, menurutnya, bukanlah wacana tentang Tuhan melainkan dokumen untuk manusia. Al-Qur'an dengan demikian menekankan perilaku manusia sebagai subjek utamanya.

Rahman berpendapat bahwa Al-Qur'an lebih menitikberatkan pada pertimbangan moral daripada spekulasi filosofis. Pendekatan ini berbeda secara signifikan dari pendekatan akademisi abad pertengahan, yang lebih menekankan bidang pribadi daripada bidang sosial dalam penelitian mereka. Rahman menyoroti etika Al-Qur'an yang bebas dari segala kepentingan. Khususnya etika yang menjunjung tinggi nilai kemanusiaan yang melekat sekaligus berpegang pada prinsip-prinsip transendental yang bersumber dari Tuhan. Dapat dikatakan bahwa prinsip-prinsip moral yang bercampur dengan prinsip-prinsip humanistik yang menekankan status manusia sebagai mahluk yang bertanggung jawab adalah hal yang baru pada masanya. Akibatnya, perlu dipertimbangkan panggilan gagasan sosiologis-antropologis.¹⁰³

Rahman mengkritik ulama klasik yang lebih cenderung mengkaji konsep-konsep Islam hanya pada tataran metafisis-teologis. Rahman mengkritik ulama terkemuka, seperti Al-Ghazali. Meskipun Rahman mengakui hasil tulisan al-Ghazali yang produktif, ia merasa bahwa karya-karya tersebut belum cukup mencerminkan moralitas yang ditegakkan dalam konteks sosial. Misalnya, Rahman mengakui al-Ghazali bahwa bukunya "Jawahir Al-Qur'an" merupakan karya luar biasa yang unik dan memiliki filosofi spiritual yang jelas. Di sisi lain, ia mengutuk karya tersebut karena, menurutnya, karya tersebut hanya mengekspresikan kesalehan di ranah privat dan tidak merujuk pada masalah kemasyarakatan atau posisi Islam di dunia.¹⁰⁴

Dengan demikian, dari penjelasan mengenai konsep metode *double movement* di atas, dapat dipahami bahwa metode ini sangat signifikan untuk melakukan kontekstualisasi terhadap ayat-ayat jihad dalam Al-Qur'an. Karena metode *double movement* menekankan pentingnya untuk memahai sosio-historis, ideal moral dalam melakukan kontekstualisasi jihad. Sehingga

¹⁰³ Sibawaihi, *Hermeneutika al-Qur'an Fazlur Rahman*, ..., hal. 123-124.

¹⁰⁴ M. Adib Hamzawi, "Elastisitas Hukum Islam: Kajian Teori Double Movement Fazlur Rahman, ..., hal. 19.

dalam memahami ayat-ayat jihad dalam konteks sekarang ini, kita tidak bisa melepaskan dari kajian sosio-historis pada masa Al-Qur'an diturunkan, baik ketika di Makkah maupun di Madinah.

BAB IV

APLIKASI METODE *DOUBLE MOVEMENT* DALAM PEMAKNAAN JIHAD KONTEKSTUAL

A. Sosio-Historis Jihad dalam Al-Qur'an

Secara historis, Al-Qur'an diturunkan terhadap masyarakat Arab pada abad ke 7 Masehi secara bertahap. Al-Qur'an hadir sebagai respon atau jawaban atas permasalahan spesifik masyarakat Arab pada waktu itu. Sehingga ayat-ayat Al-Qur'an harus dipahami dalam konteks sosio-historis yang mendorong turunnya suatu ayat, dalam ilmu tafsir klasik disebut dengan istilah *asbab al-nuzul* dan berdasarkan periode turunnya dikenal dengan konsep *makkiyah* dan *madaniyah*. *Asbâb an-nuzul* berkaitan dengan latar historis spesifik yang melatarbelakangi turunnya ayat, sementara konsep *makki* dan *madani* berkaitan dengan konteks makro yang membingkai suatu ayat.¹

Untuk memahami latar belakang sejarah teks Al-Qur'an, mutlak diperlukan perspektif sosio-historis. Meskipun sisi metafisik dari ajaran Al-Qur'an tidak mudah untuk diungkap secara historis, namun aspek sosiologisnya menyediakan dirinya. Oleh karena itu, diperlukan upaya untuk mempelajari aspek kronologis turunnya Al-Qur'an. Oleh karena itu, ini menawarkan pandangan yang sangat tepat tentang ajaran fundamental tradisi Islam, karena perbedaan dari hukum dan lembaga yang dibangun belakangan,

¹ Affy Khoriyah, "Konsep Jihad: Antara Normatifitas dan Historisitas," dalam *al-Afkar: Journal for Islamic Studies*, Vol. 3, No. 1 Tahun 2020, hal. 119.

dengan mengikuti bagian paling awal dari wahyu secara kronologis. Sehingga memahami sejarah Al-Qur'an sepanjang perjalanan karier dan perjuangan Nabi Muhammad sangat penting bagi siapa saja yang ingin menafsirkan Al-Qur'an. Proses pembacaan Al-Qur'an selanjutnya dapat ditelaah lebih detail atau dengan cara-cara yang tidak biasa dengan menggunakan kajian sosio-historis. Seiring dengan menguraikan pentingnya hal-hal yang spesifik, metode ini akan dengan jelas menunjukkan makna pesan Al-Qur'an yang menyeluruh secara metodis dan koheren. Dengan kata lain, tujuan dari metode ini adalah untuk menentukan signifikansi sebuah ayat dalam konteks penafsir.²

Dalam konsep metode *double movement*, kajian terhadap sosio-historis ayat dikenal dengan konsep konteks makro dan konteks mikro. Konteks makro merupakan konteks yang lebih komprehensif yang mempertimbangkan keadaan sosio-historis masyarakat Arab pada masa turunnya al-Qur'an dan evolusi dakwah nabi dalam menyebarkan Islam di masyarakat.³ Sedangkan konteks mikro merupakan berupa konteks spesifik turunnya ayat seperti riwayat-riwayat yang terdapat dalam kitab *Asbâb an-Nuzul* pada umumnya. Kemudian pengetahuan dan aplikasi dari konsep ini begitu signifikan dalam rangka melihat mana ayat-ayat yang memberikan pesan nilai dan moralitas, dan mana ayat-ayat yang merupakan teknis operasional yang mewujudkan dalam pranata hukum yang terikat dengan konteks ruang dan waktu.⁴

1. Konteks Makro

a. Mekah

Mekah adalah salah satu kota paling penting dan terkenal di negar-negara Arab, di samping karena tradisi dan lokasi geografisnya.⁵ Secara geografis, Makkah merupakan kawasan yang berada di wilayah Semenanjung Arab dan tepatnya berada di kawasan Hijaz. Hijaz merupakan dataran tandus yang berfungsi seperti penghambat (*hijâz*) antara dataran tinggi Nejed dan

² Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*,..., hal. 185.

³ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*,..., hal. 185-186.

⁴ Affy Khoriyah, "Konsep Jihad: Antara Normatifitas dan Historisitas, ...", hal. 19.

⁵ Ach. Muhyiddin Khotib, "Reinterpretasi Jihad Melalui Aspek Historis-Kultural Sebagai Upaya Merumuskan Islam Rahmat Semesta Alam," dalam *Jurnal al-'Adâlah*, Vol. 18, No. 1 Tahun 2015, hal. 69.

daerah pesisir yang rendah. Hijaz hanya memiliki tiga kota, yakni Taif, Makkah dan Madinah.⁶

Mekah terletak di lembah kering dan pegunungan di Tihamah, sebelah selatan Hijaz, sekitar 77 kilometer dari Laut Merah. Mekah disebut demikian karena *Makuraba*, yang berarti "tempat suci" di Saba, adalah asal kata tersebut. Kata ini mengisyaratkan bahwa kota Makkah dibangun oleh komunitas keagamaan. Artinya, menunjukkan bahwa sebelum kelahiran Nabi Muhammad, kota Makkah sudah menjadi pusat keagamaan.⁷ Hal ini lebih lanjut ditunjukkan oleh fakta bahwa struktur Ka'bah masih berdiri sampai sekarang. Saat itu, orang-orang Yahudi yang tinggal di Makkah mengunjungi dan membersihkan Ka'bah selain para pengikut agama asli Makkah. Ka'bah sebagai tempat keagamaan, di dalamnya tersusun berhala-berhala yang diperkirakan sebanyak 360 berhala, posisi berhala disusun mengelilingi berhala utama yang disebut "Hubal".⁸

Sebelum kedatangan agama Islam di Jazirah Arab, sudah ada beberapa agama yang berkembang sebelumnya, seperti Yahudi, Kristen dan Pagan. Orang Yahudi tinggal di Arab sejak abad pertama Masehi. Banyak orang Yahudi di kota itu mungkin terpaksa meninggalkan negara mereka dan mengembara sebelum menetap di Arab sebagai akibat invasi Kaisar Titus ke Yerusalem (sekitar 70 M) dan kekalahan pemberontakan Bar Kochba (sekitar 135 M). Enam kota Arab yang akhirnya menjadi komunitas Yahudi adalah Hijr, Ula, Taimah, Khaibar Thaif, dan Medina. Sedangkan orang Yahudi dilarang memasuki Makkah karena merupakan pusat penyembahan berhala. Namun demikian, karena suku Quraisy adalah pusat perdagangan untuk Yaman dan Suriah, penduduknya menguasai Yudaisme dengan baik.⁹

C. C. Torrey menemukan perspektif yang berbeda, berspekulasi bahwa mungkin ada "koloni besar" orang Yahudi di Makkah. Namun, hanya ada sedikit bukti untuk mendukung gagasan ini. Keberadaan komunitas Yahudi secara besar-besaran juga tidak disebutkan dalam Al-Qur'an atau karya-karya

⁶ Abad Badruzaman, *Dialektika Langit dan Bumi: Mengkaji Historisitas Al-Qur'an Melalui Studi Ayat-Ayat Makki-Madani dan Asbâb al-Nuzûl*, Bandung: Mizan, 2018, hal. 75.

⁷ Abad Badruzaman, *Dialektika Langit dan Bumi*, ..., hal. 75.

⁸ Ach. Muhyiddin Khotib, "Reinterpretasi Jihad Melalui Aspek Historis-Kultural, ..., hal. 69.

⁹ Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Alvabet, 2019, hal. 16.

Muslim lainnya. Namun, kemungkinan besar hanya ada satu atau dua orang Yahudi di Mekkah.¹⁰

Sedangkan umat Kristen tidak terkonsentrasi di sebuah oasis, keberadaan agama Kristen di Arab tidak memiliki posisi yang sangat menguntungkan dalam hal asimilasi dan daya tariknya. Orang-orang Kristen dapat ditemukan di antara orang-orang Badui yang tinggal di dekat perbatasan Suriah dan Yaman, khususnya selama periode ketika bangsa ini diperintah oleh Abyssinia dan Hira. Sementara orang Kristen di Suriah dan Yaman mengikuti sekte monofisit, orang Kristen di wilayah Hira mengikuti Nestorianisme. Ada banyak orang Kristen terisolasi yang tinggal di Mekah, termasuk kerabat Khadijah, Waraqah ibn Naufal.¹¹

Dari gambaran di atas, dapat dikatakan bahwa kawasan Arabia sebelum kedatangan Islam sudah dikenalkan pada gagasan-gagasan Yudeo-Kristiani. Bahkan tidak ada yang bisa membantah kenyataan sejarah bahwa kebanyakan orang Arab berpengalaman dalam ajaran masa lalu Yudeo-Kristen. Hal ini ditegaskan oleh Al-Qur'an sendiri. Ada petunjuk bahwa orang Yahudi dan Kristen secara aktif terlibat dalam agitasi agama untuk mengubah agama Arab menjadi agama mereka dalam skala besar dan lokal. Mayoritas orang Arab lebih memilih untuk mengikuti tradisi nenek moyang mereka atau tradisi "nenek moyang kita", meskipun upaya ini hanya sedikit berhasil karena implikasi politik dari kedua agama tersebut. Bahkan jika Al-Qur'an mengklaim bahwa nenek moyang mereka tidak mengetahui dan tidak mendapat petunjuk.¹²

Arab adalah wilayah politeistik dalam hal agama. Sekalipun mayoritas orang Arab mengakui dan menganut keyakinan bahwa Allah adalah pencipta alam semesta dan manusia, yang menguasai matahari, bulan, dan hujan, kemudian menghidupkan bumi setelah mati, kegiatan ritual justru ditujukan kepada tuhan-tuhan lain yang dianggap sebagai perantara Tuhan. Al-Qur'an menyebutkan konsep pagan seperti itu beberapa kali. Al-Qur'an juga menyebutkan nama dewa-dewa mereka atau lokasi dewi-dewi ini, termasuk Lata, 'Uzza, dan Manat, yang dipandang kaum pagan Arab sebagai putri-putri Tuhan, serta Wadd, Suwa, Yaguts, dan Nasr, yang diyakini oleh orang-orang pagan sebagai dewa-dewa Arab kuno. Namun, ketika keadaan tertentu

¹⁰ Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an*, Bandung: Penerbit Pustaka, 1996, hal. 217.

¹¹ Abad Badruzaman, *Dialektika Langit dan Bumi, ...*, hal. 95-96.

¹² Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an, ...*, hal. 24-26.

muncul, mereka sering mempertahankan tauhid temporal tanpa mempertimbangkan akibat dari tindakan mereka. Mereka biasanya memberikan pujian yang sungguh-sungguh kepada Tuhan ketika dalam bahaya. Namun, setelah mereka keluar dari bahaya, mereka melupakan apa yang telah terjadi dan kembali menyekutukan Tuhan.¹³

Secara ekonomi, bangsa Arab pada umumnya berprofesi sebagai pedagang. Hal ini disebabkan karena terbatasnya lahan pertanian di Arabia sehingga orang Arab secara alami akan mengantungkan penghidupannya pada perdagangan. Orang-orang Arab berperan sebagai agen perantara Yaman dan Syria. Dari Pelabuhan-pelabuhan di sepanjang teluk Aden, mereka mengangkut rempah-rempah dan komoditas yang dibawa pedagang-pedagang India dan Srilanka. Dari Aden, barang-barang ini dibawa melewati Makkah dan Yathrib menuju Petra. Dari Petra, jalur ini kemudian bercabang-cabang: ke Gerasa dan Damaskus, ke Afrika melewati gurun Sinai, dan satu lagi menuju Gaza sebagai terminal terakhir sebelum barang-barang tersebut diangkut dengan kapal melewati Laut Mediterania menuju Eropa.¹⁴

Orang-orang Quraysh di Makkah, sebagaimana bangsa Arab umumnya, juga mengantungkan penghidupannya dari perdagangan. Orang-orang Makkah berdagang dalam skala lokal, menunggu pedagang-pedagang mendatangi mereka di pasar-pasar musiman yang digelar selama bulan-bulan haram, seperti: ‘Ukkâz, Majanna, dan Dhū Al-Majâz. Pedagang-pedagang Makkah belum terlalu terlibat dengan perdagangan internasional di Semenanjung Arabia karena tidak mampu menandingi kekuatan asing seperti Himyâr dan Al-Lakhm di Hîra. Keadaan pedagang Makkah mulai berubah drastis beberapa generasi sebelum kedatangan Islam. Nabatea dan Palmyra telah musnah, memanasnya konflik antara Byzantium dan Persia sepanjang abad ke-6 M mengacaukan rute perdagangan Eufkrat-Persia dan memaksa para pedagang untuk mengambil rute Barat (melewati Makkah) yang lebih aman. Disamping itu, terdapat faktor lain yang mendorong kebangkitan

¹³ Abad Badruzaman, *Dialektika Langit dan Bumi*, ..., hal. 96.

¹⁴ Jalur perdagangan penting lain di mulai dari Aden, terus ke Hajar Al-Bahrayn di teluk Persia, yang menghubungkan San’ân, Ma’rib, Al-Mushaqqar, dan Hajar. Kemudian, jalur yang lebih kecil tetapi tidak kalah penting dimulai dari Makkah ke Yathrib lalu ke Khaybar, Hajar Al-Yamâmah, kemudian jalur ini berbelok ke utara melewati Dūmat Al-Jandal menuju Busrâ, Adhri’at dan Deir Ayub. Disepanjang jalur-jalur rempah-rempah ini berdiri kerajaan-kerajaan kecil yang eksistensinya bergantung pada perdagangan; seperti Nabatea, Palmyra, Ghassâniyyah, Al-Lakhm dan Kindah. Lihat. Khairul Amal, *Perang Atas Nama Iman*, ..., hal. 69-70.

ekonomi Makkah, yaitu naiknya tarif barang-barang yang melewati perbatasan Byzantium dan Persia, naiknya bea cukai yang diterapkan kedua imperium untuk membiayai kebutuhan militer mereka.¹⁵ Faktor kekacauan tersebut direspon cepat oleh pedagang-pedagang Makkah. Hâshim bin ‘Abd Manâf bin Qusayy mengambil inisiatif dengan memperkenalkan *Īlâf*, sebagai perjanjian antara Quraisy dengan kabilah-kabilah Badui di sepanjang jalur perdagangan untuk menjamin keamanan kafilah-kafilah dagang Quraisy. Selain itu, Quraisy juga mengadakan perjanjian-perjanjian *Hilf* (aliansi/persekutuan) dengan kabilah-kabilah kuat di wilayah yang jauh, seperti Tamîm di Timur Arabia dan Kindah di Arab Tengah, yang sering sekali diperkukuh dengan ikatan perkawinan. Sedangkan, kabilah-kabilah yang mendiami wilayah-wilayah di dekat Makkah menjalin hubungan dengan Quraisy melalui konsep *Jiwâr*.¹⁶

Hasyim, al-Muthalib, Abd al-Syams, dan Naufal, empat saudara Quraisy dari keluarga Abd Manâf, dikatakan telah menerima jaminan keamanan dari penguasa Bizantium, Persia, Abyssinian, dan Himyari. Hashim memperoleh jaminan keamanan dari raja-raja lain, termasuk Bizantium Qayshar, al-Muthalib mendapatkan perjanjian yang sama dari raja Yaman, Abd al-Shams memperoleh jaminan dari penguasa Ethiopia, dan Naufal memperolehnya dari Kisra Persia. Sepanjang pengembaraan, keempat bersaudara dari suku Quraisy itu juga mendapat jaminan dari suku-suku Arab. Oleh karena itu, perjanjian perdagangan keluarga Abd al-Manâf dengan negara lain membantu menciptakan imperium niaga orang-orang Mekah.¹⁷

Sebelum kedatangan Islam, orang-orang Jazirah Arab terbagi menjadi dua kelompok: Badui (Arab yang tinggal di perkampungan) dan Hadhr (Arab yang tinggal di kota). Aturan suku mengatur interaksi mereka satu sama lain. Ada identitas politik untuk setiap suku. Satu suku membentuk aliansi dengan suku lain berkat identitas etnis ini.¹⁸ Persekutuan di antara suku-suku Arab yang paling terkenal adalah *Hilf al-Fudhûl*.¹⁹ Bahkan aturan kesukuan ini

¹⁵ Khairul Amal, *Perang Atas Nama Iman*, ..., hal. 70.

¹⁶ Khairul Amal, *Perang Atas Nama Iman*, ..., hal. 70-71.

¹⁷ Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, ..., hal. 7.

¹⁸ ‘Ali Muhammad al-Shallâbî, *al-Sîrah al-Nabawiyah: ‘Ardh Waqâ’i wa Tahlîl Ahdâts*, Vol. 1, Kairo: Mu’assasah Iqra’, 2005, hal. 21.

¹⁹ *Hilf al-Fudhûl* terjadi pada bulan Dzûlqa’dah, 20 tahun sebelum kenabian, empat bulan setelah Perang Fijâr, yang merupakan perjanjian (persekutuan antar beberapa suku

berlaku hingga di lingkungan kerajaan yang notabene merupakan lingkungan kota di jazirah Arab. Seperti kerajaan Yaman di Arab bagian selatan, kerajaan Hairah di Arab bagian timur laut, dan kerajaan Ghassanah di Arab bagian barat laut. Mereka tidak melebur menjadi satu golongan, akan tetapi terpecah menjadi kabilah-kabilah dan setiap kabilah fanatik dengan kabilahnya masing-masing.²⁰

Sementara dikutip dari Khairul Amal, bahwa Makkah pada masa pra-Islam tidak memiliki struktur politik yang jelas, yang merupakan karakteristik Arab bagian utara secara umum, berbeda dengan Arabia bagian selatan yang sudah sejak lama mengenal monarki. Hal ini bukan berarti Arab Utara tidak pernah memiliki kerajaan. Seperti halnya kerajaan Nabtea, Palmyra, dan Ghassan, dan Lakhm. Akan tetapi kerajaan-kerajaan ini tidak mencerminkan identitas ke-Arab-an sepenuhnya; Nabatea, Palmyra, dan Ghassan sangat dipengaruhi oleh Byzantium. Mereka berbicara dengan bahasa Arab, tetapi menulis dengan tulisan Aramaik. Sedangkan, Lakhm yang dipengaruhi Persia menulis dengan bahasa Suryani. Semua kerajaan ini tidak pernah independen, posisi mereka selalu sebagai vassal (negara bawahan) Byzantium dan Persia. Selama perang antara Persia dengan Byzantium di abad ke 6 M, Ghassan (vassal Byzantium) dan Lakhm (vassal Persia) bahkan sering “diadu domba” oleh tuan-tuan mereka.²¹

Setelah keruntuhan bendungan Ma’rib, ide-ide tentang monarki mulai muncul di Arabia Utara. Qusayy bin Kilâb adalah orang pertama yang bertingkah seperti “raja” di Makkah. Tidak seperti umumnya seorang raja yang di situ kekuasaan tersentralisasi dalam sosok sang raja, di masa pemerintahan Qusayy ini kekuasaan di Makkah terbagi ke dalam departemen-departemen administratif seperti Hijâbah, Siqâyah, Sifârah, dan lain sebagainya. Kebijakan ini membuka jalan bagi kelompok aristokrat yang kelak akan memerintah Makkah setelah Qusayy wafat. Kelompok yang kemudian disebut *Malâ’*, yang terdiri atas kepala-kepala dari klan-klan terkemuka Quraysh dan sekutu-sekutunya. Semua anggota *Malâ’* berada dalam posisi yang setara dan satu-satunya syarat untuk menjadi anggota dewan adalah seseorang harus berumur 40 tahun. Meski demikian, beberapa orang

Arab) paling mulia dan terhormat di antara peranjina-perjanjian antar-suku Arab yang pernah ada. Yang pertama kali diwacanakan oleh al-Zubair bin ‘Abd al-Muthalib.

²⁰ Khairil Amri, “Sosiohistoris Masyarakat Arab Pra Islam,” dalam *Jurnal Mumtaz*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2022, Hal. 3

²¹ Khairul Amal, *Perang Atas Nama Iman, ...*, hal. 76.

berbakat seperti Abû Al-Hakam (Abû Jahl) di usia 30 tahun dan Hakîm bin Hizâm di usia 15 atau 20 tahun diperbolehkan menghadiri pertemuan *Malâ'* meskipun umurnya masih dibawah 40 tahun.²²

Adanya konsep persekutuan *Îlâf, Hilf, Jiwâr, dan Hums*²³ memberi Makkah kekuatan finansial dan politik yang cukup untuk menjadikan Quraisy sebagai salah satu kabilah paling disegani dan berpengaruh di Arabia. Kemudian, dengan sistem pemerintahan oligarki yang dianut Makkah, kepemimpinan adalah perlombaan terbuka yang bisa diikuti oleh orang-orang tua berpengalaman dan pemuda-pemuda berbakat. Menjelang kenabian Muhammad, ada dua orang kuat yang bersaing memperebutkan kepemimpinan di Makkah, Abû Sufyân dari Bani Umayyah dan Abû Jahl dari Bani Makhzûm. Keadaan semacam ini lah pada akhirnya berujung kepada penolakan terhadap risalah Nabi Muhammad, karena mengikuti Nabi Muhammad sama saja dengan menyerahkan tampuk kepemimpinan Makkah kepada Muhammad secara mutlak, padahal selama ini sesuatu yang mereka perebutkan.²⁴

Struktur sosial masyarakat Arab jahiliah ditentukan oleh tradisi dan adat istiadat. Mengenai keturunan, hubungan antar suku, dan hubungan antar individu, hal tersebut diatur dalam hukum-hukum adat.²⁵ Keadaan sosial ekonomi masyarakat Arab jahiliah dapat diuraikan sebagai berikut;

Pertama, kuatnya semangat kesukuan. Kuatnya semangat kesukuan ini melahirkan satu jenis semangat yang dikenal dengan *ashabiyah*. Dia menunjukkan kepada anggota sukunya komitmen sukarela dan tak tergoyahkan, yang umumnya setara dengan patriotisme fanatik dan chauvinistik. *Ashabiyah* tetap menjadi ciri orang Arab hingga kedatangan Islam, dan merupakan salah satu faktor penting yang menyebabkan perpecahan dan kehancuran total sebagai kerajaan Islam. Setiap klan dipimpin oleh seorang kepala yang disebut syaikh. Seorang Syaikh merupakan anggota senior dalam klannya. Kepemimpinannya tercermin dalam wejangan-wejangannya yang bijak, sikapnya yang pemurah dan

²² Khairul Amal, *Perang Atas Nama Iman, ...*, hal. 77.

²³ *Hums* merupakan persekutuan Quraysh yang didasarkan pada posisi sebagai pemilik "tanah suci" Makkah. Kabilah-kabilah yang menggabungkan diri ke dalam *Hums* adalah Kinânah dan Khuzâ'ah, Bani Âmir bin Sa'sa'ah, dan Bani 'Abs, sekutu Bani Âmir bin Sa'sa'ah.

²⁴ Khairul Amal, *Perang Atas Nama Iman, ...*, hal. 81-82.

²⁵ Abad Badruzaman, *Dialektika Langit dan Bumi, ...*, hal. 90.

pemberani. Senioritas dan kualifikasi individual merupakan acuan dalam menentukan kepantasan menjadi syakh atau tidak.²⁶

Kedua, perang. Ayyâm al-'Arab adalah salah satu fenomena sosial yang terlihat meluas di Arab sebelum kedatangan Islam. Ungkapan ini menggambarkan permusuhan antar suku yang sering muncul dari ketidaksepakatan tentang ternak, padang rumput, atau mata air. Konflik tersebut melahirkan perampokan dan penggerebekan yang teratur, pahlawan lokal, anggota suku yang bertikai yang menang, dan polemik perang lagu antara penyair yang bertindak sebagai juru bicara pihak yang berseberangan.²⁷ Meski penuh dengan bahaya, pertempuran dipandang dalam masyarakat suku sebagai sarana untuk mencapai taraf hidup yang lebih tinggi. Tugas perang umumnya dipegang laki-laki. Ketika sebuah konflik dimenangkan, orang-orang yang kompeten secara alami mengatur harta perang.²⁸ Perang antarsuku, di samping melahirkan struktur dan stratifikasi sosial dengan gejala seperti munculnya konsep bangsawan, budak, harem, *mawâli*, juga melahirkan beberapa institusi hukum bertujuan untuk mengeliminir kekerasan antarsuku. Ketika itu dikenal hukum balas dendam sederajat (*lex talionis*), misalnya nyawa dibalas dengan nyawa, mata dengan mata, hidung dengan hidung.²⁹

Ketiga, stratifikasi sosial. Pengaruh yang lebih besar dimiliki oleh kelompok sosial yang lebih kuat daripada kelompok sosial yang lemah. Biasanya, suku yang lemah meminta perlindungan kepada kelompok orang yang tidak terafiliasi, tetapi hal ini memiliki sejumlah konsekuensi. *Mawâli* adalah sebutan bagi kelompok masyarakat yang lemah yang mendapat pembelaan dari kelompok masyarakat yang kuat. *Mawâli* berbeda dari budak dalam hal status mereka. *Mawâli* diyakini sebagai manusia merdeka, sehingga status sosialnya lebih tinggi dari budak; namun, pelindung mereka membebankan sejumlah kewajiban kepada mereka. Namun demikian, terlepas dari kenyataan bahwa mereka lebih unggul dari budak, mereka tetap

²⁶ Philip K. Hitti, *History of The Arabs: From the Earliest Times to the Present*, Terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi, Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2006, hal. 34-35.

²⁷ Philip K. Hitti, *History of The Arabs: From the Earliest Times to the Present*, ..., hal. 110.

²⁸ Abad Badruzaman, *Dialektika Langit dan Bumi*, ..., hal. 93. Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Qur'an*, Jakarta: Penerbit Paramadina, 2001, hal. 136.

²⁹ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Qur'an*, ..., hal. 112.

saja dipandang rendah statusnya dalam masyarakat. Mereka dilarang menikah dengan keluarga pelindung mereka. Kursi mereka terletak paling belakang di ruang pertemuan publik, seperti pesta.

Situasi Makkah pada masa Islam merupakan ditandai dengan berkembangnya ajaran Islam yang dibawa oleh Muhammad Saw., situasi Makkah pada masa Islam berbeda dengan situasi Makkah pra-Islam yang titik tekannya pada eksistensi Ka'bah dan kehidupan publik Makkah pada umumnya. Makkah pada masa Islam merupakan perjalanan dari dakwah Muhammad Saw. yang merupakan evolusi dari perkembangan keagamaan dan keyakinan masyarakat Arab pada masa sebelumnya. Namun, ada juga yang mengatakan bahwa hal tersebut justru merupakan revolusi dari apa yang sudah ada sebelumnya. Namun pada intinya, Makkah menjadi tempat bersejarah bagi kaum Muslim, bukan karena ia menjadi tempat kelahiran Muhammad Saw. Makkah menjadi sangat istimewa karena di situlah wahyu pertama kali diturunkan, serta tonggak awal dari ajaran Islam dikumandangkan.³⁰

Selain itu, keadaan masyarakat Makkah ketika itu ialah sedang dilanda disparitas sosial dan ekonomi yang akut, penyakit moral dan kebobrokan agama. Kekerasan adalah hukum di mana suku-suku yang kuat menaklukan dan memperbudak suku-suku yang lemah. Tak seorang pun aman di luar Ka'bah, Haram, daerah suci, di mana permusuhan, perang, dan pertumpahan darah sebenarnya dilarang. Anak-anak yatim kelaparan, janda-janda, para budak, dan orang-orang buangan berkumpul di kota-kota seperti Makkah dan dieksploitasi oleh para lintah darat kaya, bangsawan, dan pedangan. Para agamawan menyalahafsirkan kitab-kitab suci dan menerapkannya kepada kaum miskin serta membiarkan orang-orang kaya dan berkuasa melakukan suap.³¹

Di Makkah terdapat griya-griya komersial, stan-stan jual-beli, dan pusat-pusat perdagangan milik para pedagang-lintah darat kaya. Di Thaif mereka memiliki kebun buah-buahan, istana-istana, dan tempat-tempat peristirahatan musin panas. Oligarki kaum pengeksploitasi Makkah terkejut melihat seorang lelaki miskin dan sederhana, seorang anak yatim-piatu yang tampak seperti seorang buruh atau seorang budak tampil sebagai seorang

³⁰ Zulkhairi Misrawi, *Makkah: Kota Suci, Kekuasaan, dan Keteladanan*, Jakarta: PT Kompas Nusantara, 2009, hal. 122.

³¹ Abad Badruzaman, *Dialektika Langit dan Bumi, ...*, hal. 102.

revolusioner dan nabi. Mereka mengharapkan seorang yang kaya atau seorang pemuka agama bijaksana dari kalangan mereka sendiri yang akan membimbing mereka dan melakukan hal-hal keajaiban yang luar biasa.³²

Nabi Muhammad awalnya menyampaikan risalah kenabiannya kepada keluarga dan teman dekatnya secara sembunyi-sembunyi. Ali ibn Abi Thalib (w. 661) dan istrinya Khadijah adalah orang pertama yang membenarkan dia sebagai rasul. Meskipun beberapa pengikut awal Nabi adalah pedagang kaya seperti Abu Bakar al-Shiddiq (wafat 634) dan orang-orang yang mengalami fermentasi keagamaan, seperti Ustman ibn Maz'un, namun umumnya seringkali berasal dari komunitas tertindas dan tidak memiliki pengaruh sosial yang signifikan. Sedangkan aristokrasi pedagang Mekah yang kuat menolak pesan Nabi dan mengeksploitasi posisi mereka untuk menekannya. Mereka menganggap penyebaran Islam sebagai bahaya bagi warisan politeistik "nenek moyang kita", yang darinya mereka menerima keuntungan materi dan hak istimewa sosial ekonomi. Setelah dua tahun pertama turunnya wahyu, ketika Nabi secara terbuka menyebarkan pesan-pesan Ilahi kepada masyarakat, penentangan aktif terhadap Islam muncul, dan penganutnya yang lemah menjadi sasaran penindasan yang keji oleh orang-orang kafir Quraisy.³³

Pada awalnya, orang-orang Quraisy menyikapi dakwah Muhammad dengan pasif, mereka tidak menerima dan tidak juga menolak ajaran yang dibawa Muhammad. Hal ini berubah ketika Muhammad mulai menyinggung tentang tuhan-tuhan mereka.³⁴ Aktivitas Muhammad bisa membahayakan posisi Makkah sebagai pusat paganisme di Arabia. Oleh karenanya, hal itu bisa mengganggu aktivitas perdagangan Quraisy. Berbagai tindakan dilakukan orang-orang Quraisy untuk mencegah dakwah Nabi Muhammad, seperti mengacuhkan Muhammad, hinaan, dan tuduhan terhadap Muhammad adalah seorang *kâhin* atau orang gila, dan juga siksaan terhadap pengikutnya terutama kalangan pengikut Nabi yang tergolong *mustadh'afin* (kaum tertindas/lemah).³⁵

Permusuhan yang ditunjukkan orang-orang Quraisy terhadap kaum beriman mempersulit gerak mereka dan menghambat perkembangan Islam di

³² Abad Badruzaman, *Dialektika Langit dan Bumi*, ..., hal. 103.

³³ Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*, ..., hal. 25.

³⁴ Ibn Hishâm, *Al-Sîrah Al-Nabawiyah li Ibn Hishâm*, Mesir: Shirkah Maktabah wa Matba'ah Mustafa Al-Bâbî Al-Halabî wa Awlâdihi, 1955, juz 1, hal. 264.

³⁵ Khairul Amal, *Perang Atas Nama Iman*, ..., hal. 83.

Makkah. Salah satu solusi yang dipikirkan Nabi Muhammad Saw. adalah meminta bantuan kepada Bani Thaqlif di Al-Tâ'if. Namun hal ini berakhir dengan kegagalan. Solusi lain adalah memperluas ruang lingkup dakwah Islam, dari hanya untuk orang-orang Arab. Selama musim haji, Nabi Muhammad Saw. mendatangi perkemahan berbagai kabilah untuk mengajak mereka memeluk Islam. Usaha nabi ini, direspon oleh 6 orang Khazrajî dari Yatsrib. Tahun berikutnya (sekitar 621 M), 12 orang datang menemui Nabi Muhammad Saw. untuk mengadakan perjanjian Al-'Aqabah yang pertama, yang dikenal dengan Bay'at Al-Nisâ'. Perjanjian ini berisi larangan untuk menyekutukan Allah, mencuri, berzina, membunuh anak, berbohong, dan mengkhianati Nabi Muhammad Saw. Kemudian, tahun 622 M, jumlah orang-orang Yatsrib mendatangi Nabi Muhammad Saw. bertambah banyak, jumlah mereka kira-kira 75 orang (73 laki-laki dan 2 orang perempuan). Kemudian, pertemuan terakhir dengan perjanjian Al-'Aqabah II atau Bay'at Al-Harb. Bay'at Al-'Aqabah ini membuka jalan bagi kaum beriman untuk hijrah ke Yatsrib.³⁶

Hijrah ke Yatsrib sebenarnya bukanlah hijrah yang pertama, 7 tahun sebelumnya (tahun 615 M) sudah ada beberapa orang kaum beriman yang melakukan hijrah ke Abyssinia. Hijrah ke Abyssinia ini merupakan solusi untuk menghindari permusuhan Quraisy dan melindungi kelompok *du'afâ* yang merupakan anggota inti komunitas kaum beriman di Makkah. Hijrah ini dimaksudkan Nabi Muhammad Saw. untuk sementara saja, jumlah kaum beriman yang hijrah ke Abyssinia diperkirakan mencapai 83 orang. Akan tetapi, dari sekian banyak kaum beriman yang hijrah ke Abyssinia tersebut hanya sedikit yang kembali ke Makkah dan ikut hijrah ke Yatsrib.³⁷

b. Madinah

Madinah dahulunya dikenal dengan nama Yastrib, terletak sekitar 500 km dari utara Makkah. Kawasan ini terletak di sebuah dataran yang terbuka dari segala arah, banyak air dan pohon. Gunung terdekat dari kota ini adalah Uhud, terletak di sebelah utara. Di sebelah barat daya terdapat Gunung 'Air al-Wârid. Di sebelah timur ada al-Ghardaq, di sebelah selatan ada Desa Qubâ yang jaraknya sekitar dua mil.³⁸ Secara geografis, Madinah lebih baik dari

³⁶ Khairul Amal, *Perang Atas Nama Iman*, ..., hal. 100.

³⁷ Ibn Hishâm, *Al-Sîrah Al-Nabawiyah li Ibn Hishâm*, ..., hal. 364-369.

³⁸ Abad Badruzaman, *Dialektika Langit dan Bumi*, ..., hal. 124.

pada Makkah. Madinah terletak di sepanjang jalur rempah-rempah antara Yaman dan Suriah. Kota ini juga sebuah oasis (daerah di padang pasir yang subur). Tanah ini sangat cocok ditanami pohon kurma, yang dimana kemudian ditangan penduduk Yahudi, tempatnya Bani Nadir dan Bani Quraizha menjadikan kota ini pusat pertanian terkemuka.³⁹

Para ahli sejarah tidak menunjukkan adanya lokasi atau rumah ibadah di Yatsrib. Hanya saja, seperti penduduk kota-kota lain yang memiliki lokasi atau tempat-tempat ibadah, penduduk Yatsrib juga mendekatkan diri kepada Tuhan dengan menyembah patung-patung behala. Mereka menyimpan berhala-berhala itu di rumah. Selain itu, dia juga pergi berziarah ke tempat-tempat peribadatan yang jauh dari Yatsrib. Ketika Islam datang, penduduk Yatsrib berafiliasi ke Yaman. Mereka membagi dirinya menjadi dua golongan: Aus dan Khazraj. Sebenarnya antara keduanya terdapat hubungan kekerabatan. Kemudian, komunitas Yahudi di Yatsrib termasuk komunitas penduduk paling tua.⁴⁰

Golongan Yahudi terbagi menjadi tiga kabilah besar, yaitu Qaiuqâ', Nadîr dan Quraizhah. Sedangkan Kabilah Aus dan Khazraj berasal dari nama orang, "Aus" dan 'Khazraj' yang merupakan dua orang laki-laki kakak beradik. Anak keturunan mereka terbelah menjadi dua kabilah besar yang sepi dari kata damai. Dua kabilah besar Aus dan Khazraj sama-sama memiliki anggota yang sama banyaknya dan kuatnya. Perperangan yang terjadi di antara kedua golongan ini telah terjadi selama kurang lebih sekitar 120 tahun dan belum ada pihak yang menang. Tidak ada bangsa dan golongan lain yang hendak mendamaikan mereka. Kabilah Aus tinggal di wilayah selatan dan timur, yang merupakan dataran tinggi Madinah. Sedangkan kabilah Khazraj tinggal di wilayah tengah-utara yang merupakan dataran rendah Madinah. Di belakang mereka tidak ada kecuali sunyian Hirrah Wabrah. Adapun daerah pertanian yang subur di Madinah adalah wilawah bagi suku Aws. Mereka berbagi perbatasan dengan suku-suku Yahudi yang paling signifikan dan sekutu suku-suku tersebut. Suku Yahudi besar yang dikenal sebagai Qainuqâ', yang tinggal berdekatan di daerah yang kurang produktif, bertetangga dengan suku Khazraj. Adapun daerah pertanian

³⁹ Muannif Ridwan, dkk, "Sejarah Makkah dan Madinah Pada Awal Islam: Kajian Tentang Kondisi Geografis, Sosial Politik, dan Hukum Serta Pengaruh Tradisi Arab Pra Islam Terhadap Perkembangan Hukum Islam," *Al-Ittihad: Jurnal Pemikiran dan Hukum Islam*, Vol. 7, No. 1 Tahun 2021, hal. 5.

⁴⁰ Abad Badruzaman, *Dialektika Langit dan Bumi*, ..., hal. 125.

yang berkembang pesat di Madinah adalah rumah bagi suku Aws. Suku-suku Yahudi yang paling signifikan dan sekutu mereka adalah tetangga mereka. Sebaliknya, suku Khazraj tinggal di daerah yang kurang produktif dan berbatasan dengan suku Yahudi yang cukup besar yang disebut Qainuqâ'.⁴¹

Dakwah Nabi Muhammad Saw. di Madinah terjadi selama 10 tahun, meskipun lebih singkat dari pada dakwah Nabi selama di Makkah kurang lebih selama 13 tahun, namun Rasulullah berhasil mendapat pengikut yang lebih banyak. Terdapat beberapa faktor yang menyebabkan antara lain:

1. Penduduk Madinah sudah akrab dengan agama samawi, karena senantiasa mendengar dari orang-orang Yahudi yang ada di Madinah tentang Allah, wahyu, hari kebangkitan, surga dan neraka.
2. Menurut Ibnu Hisyam, bahwa konflik peperangan yang berkepanjangan yang terjadi di Yatsrib antara Yahudi dengan orang Arab. Apabila orang Arab menang maka orang Yahudi berkata: telah dekat masanya bahwa Nabi yang bertemu dalam kitab kami akan diutus oleh Tuhan. Apabila ia diutus Tuhan, maka kami akan mengikutinya dan kami mendapatkan kemenangan atas kalian.
3. Di Yatsrib terjadi perselisihan antara kaum Aus dan Khazraj. Masing-masing mencari seorang yang dapat mempersatukan kembali agar menjadi kuat.

Dari keberhasilan itulah yang memantapkan keputusan Nabi Muhammad Saw. untuk hijrah dan sekaligus mengubah wajah dunia saat itu. Keputusan Nabi Saw. untuk hijrah ke Madinah disamping untuk menghindarkan diri dari tekanan dari kafir Quraisy, namun juga untuk mencari dukungan dari penduduk Madinah sehingga dapat membentuk komunitas bersama yang dapat membentuk suatu negara yang selanjutnya dapat dijadikan sebagai tameng atau sebuah benteng pertahanan. Mungkin ini juga merupakan sebuah taktik dan strategi dakwah beliau yang sangat jitu, guna menyampaikan risalah dan syariat Islam agar bisa diterima secara penuh. Dengan demikian Islam menjadi tegak, kokoh dan kuat dalam kehidupan umat manusia.⁴²

Hijrah melahirkan dan menyatukan tiga kelompok masyarakat, yaitu; a) Muhajirin, yaitu orang-orang yang berpindah dari Makkah ke Madinah

⁴¹ Muannif Ridwan, dkk, "Sejarah Makkah dan Madinah Pada Awal Islam, ...,hal. 7-8.

⁴² Muannif Ridwan, dkk, "Sejarah Makkah dan Madinah Pada Awal Islam, ..., hal. 8.

dengan membawa Islam. b) Anshâr, yaitu penduduk asli Madinah yang telah memeluk agama Islam. c) Yahudi, yaitu sisa-sisa Bani Israil dan orang-orang Arab yang memeluk agama Yahudi.⁴³

2. Konteks Mikro

Jika dilihat secara historis, perintah jihad sudah ada sejak Nabi Muhammad mulai berdakwah di Makkah. Namun pada masa itu, jihad tidak termasuk kekerasan atau perlawanan aktif. Jihad di Mekkah, menurut Sa'd Al-Asymawi adalah berusaha untuk selalu mengikuti jalan Islam yang lurus dan menunjukkan kesabaran dalam menghadapi penganiayaan kaum kafir. Atau, jihad dalam konteks ini mengacu pada ketundukan kepada Allah SWT, ketabahan, dan ajakan persuasif untuk menyembah kepada Allah SWT.⁴⁴

Hal ini, khususnya makna substantif dari jihad, ditekankan dalam sejumlah ayat-ayat periode Makkah yang menggunakan kata "jihad". Seperti pada QS. Al-Furqân/25: 52. Dalam ayat ini, kata "jihad" tidak menunjukkan "jihad represif" dalam arti pertempuran. Jihad dalam hal ini adalah jihad dengan Al-Qur'an, sebagaimana menurut para ulama antara lain Imam al-Tabari, Ibnu Katsir, dan al-Qurtubi.⁴⁵ Kemudian, Quraish Shihab, mengutip Tabataba'i menjelaskan bahwa jihad yang dimaksud dengan Al-Qur'an merupakan pengerahan seluruh kemampuan yang dimiliki untuk mendakwahi risalah dan menjadikan Al-Qur'an sebagai *hujjah*, karena Al-Qur'an sebagai petunjuk yang mengandung ajaran yang benar.⁴⁶ Al-Zamakhsyari menegaskan bahwa frase "jihad yang besar" dalam nas tersebut mengacu pada segala bentuk perjuangan (*jâmi'an likulli mujâhadah*).⁴⁷

Penafsiran Sayyid Qutb terhadap QS. Al-Furqân/25: 52 memberikan petunjuk bagaimana mempromosikan tujuan dan pesan Al-Qur'an dengan semangat yang luar biasa. Meski wahyu diturunkan kepada Rasulullah SAW, namun ayat tersebut meninggalkan kesan mendalam untuk semua umat Islam. Dalam hal ini, setiap usaha yang dilakukan oleh umat Islam harus

⁴³ Muannif Ridwan, dkk, "Sejarah Makkah dan Madinah Pada Awal Islam, ..., hal. 8.

⁴⁴ Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis, ...*, hal. 97.

⁴⁵ Abu Ja'far bin Jarir Ath-Thabari, *Tafsir Ath-Thabari*, Jilid 19, Jakarta: Pustaka Azzam, 2008, hal. 422. Ibn Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir*, Jilid 6, Bogor: Pustaka Imam asy-Syafi'i, 2004, hal. 120. Al-Qurtubi, *Al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân*, Jilid 13, Beirut: Dâr al-Fikr, 2000, hal. 141.

⁴⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian*, Vol. 9, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 496.

⁴⁷ Al-Zamakhsyari, *Al-Kasysyâf*, Kairo: Mushthafa al-Babi al-Halabi, 1996, hal. 278.

dituntun oleh Al-Qur'an dan harus berpegang pada Al-Qur'an terhadap ketentuan akhlak dan hukum.⁴⁸

Selain pada QS. Al-Furqân/25: 52, kata jihad disebut bersama dengan kata sabar, seperti pada QS. Al-Nahl/16:110. Ayat ini, turun berkenaan tentang penganiayaan yang dilakukan kaum kafir Quraisy terhadap sejumlah kaum Muslim di Makkah. Penganiayaan terjadi karena keteguhan kaum Muslim terhadap keyakinannya akan aqidah Islam. Kemudian, kaum Muslim berupaya melepaskan diri dari penganiayaan orang-orang kafir Quraisy tersebut, kemudian kaum Muslim mencari perlindungan dengan berhijrah dari Makkah ke Habasyah (Etiopia), peristiwa tersebut terjadi pada tahun ke-5 dari kenabian, atau diperkirakan 8 tahun sebelum terjadinya hijrah ke Yatsrib (Madinah). Senada dengan apa yang diinformasikan dalam literatur sejarah Islam, bahwa peristiwa hijrah yang pernah terjadi pada masa Rasulullah dikonfirmasi sebanyak dua kali, yakni hijrah ke Habasyah dan hijrah ke Madinah. Umat Islam yang telah pindah ke Habasyah sebelum hijrah ke Madinah telah kembali ke Mekah setelah mengetahui bahwa kaum kafir Quraisy telah berhenti memerangi mereka. Namun, sekembalinya ke Makkah, diketahui bahwa, bertentangan dengan apa yang telah diantisipasi, kebencian kaum Quraisy terhadap Muslim semakin meningkat, dan akibatnya, keputusan segera dibuat untuk hijrah ke Madinah.⁴⁹ Shihab juga menjelaskan bahwa jihad yang dimaksud dalam ayat ini ialah bersungguh-sungguh dalam memegang teguh aqidah Islam dan menerapkan nilai-nilai ketuhanan yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw. dengan mengerahkan sepenuh kemampuan yang dimiliki dan juga disertai sikap yang penuh kesabaran dalam mengemban tugas-tugas yang melekat padanya sampai akhir hayat.⁵⁰

Selain ayat-ayat tersebut di atas yang diturunkan pada periode Makkah, ada juga QS. Al-'Ankabūt/ 29: 6 dan 69. Dalam dua ayat ini, jihad menekankan pentingnya menaati Allah dengan tulus, menjauhkan diri dari godaan setan dan penganiayaan kaum kafir, dan menahan hawa nafsu.

⁴⁸ Sayyid Qutb, *Fî Zhilâl Al-Qur'ân*, Jilid 8, Cairo: Dâr al-Syuruq, 1998, hal. 310.

⁴⁹ Umma Farida, "Pemaknaan Jihad dalam Al-Qur'an dan Hadis dengan Pendekatan Historis-Sosiologis," dalam *Hermeneutik: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 14, No. 1 Tahun 2020, hal. 25.

⁵⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian*, Vol. 7, ..., hal. 363-364.

وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ

Dan barangsiapa yang berjihad maka sesungguhnya jihadnya itu adalah untuk dirinya sendiri. Sesungguhnya Allah benar-benar Maha Kaya dari semesta alam. (QS. Al-‘Ankabūt/29: 6)

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ

Dan orang-orang yang berjihad untuk (mencari keridlaan) Kami, benar-benar akan Kami tunjukkan kepada jalan-jalan Kami. Allah sungguh bersama orang yang melakukan perbuatan baik. (QS. Al-‘Ankabūt/29: 69)

Quraish Shihab ketika menafsirkan QS. al-‘Ankabūt/29:6 menjelaskan, bahwa ayat ini menegaskan bahwa maskud berjihad disini ialah mencurahkan segala kemampuannya untuk mengerjakan amal saleh, seperti halnya ia berlomba-lomba dalam melaksanakan kebajikan, kemudian manfaat dan kebaikan yang ia dapatkan dari jihadnya adalah untuk dirinya sendiri. Jihad dalam hal ini bukan dalam bentuk mengangkat senjata, karena perintah berperang dan izin mengangkat senjata baru terjadi setelah Rasulullah dan kaum Muslim awal berada di Madinah di tahun kedua hijriah, sedangkan ayat ini diturunkan pada masa sebelum Nabi berhijrah.

Quraish Shihab juga mengutip pandangan Al-Biqâ’i, yang mana ia memahami jihad pada ayat ini dengan arti *mujâhadah*, yaitu kesungguhan dalam melawan dorongan hawa nafsu. Karenanya pada ayat ini tidak disebutkan obyeknya, dan oleh karena itu manfaat dari jihad disini lebih kepada kata *nafs*, sebagaimana dikatakan dengan *linafsihi*, karena kecendrungan nafsu ialah selalu condong untuk mengerakkan kepada kejahatan. Sayyid Qutb juga mengemukakan bahwa jihad mengangkat dan memperluas perspektif mujahid sambil meningkatkan karakter dan hatinya. Menjadikannya mampu mengatasi kekikiran jiwa dan hartanya serta mendorong munculnya potensi batin yang baik.⁵¹ Demikian juga dalam Surah al-‘Ankabūt ayat 69, siapa saja yang ber-*mujâhadah*, maka mereka akan ditunjukkan atau dibimbing menuju kepada aneka jalan kedamaian dan kebahagiaan.⁵²

⁵¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian*, Vol. 10, ..., hal. 444.

⁵² M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian*, Vol. 10, ..., hal. 547.

Setelah Nabi Muhammad hijrah ke Yathrib (Madinah), jihad pada periode ini mengalami evolusi dan memasuki babak baru. Ketika umat Islam berada di Madinah, keadaan mereka jauh lebih baik dari pada ketika mereka masih di Makkah, ketika itu mereka memiliki populasi yang lebih sedikit, posisi yang lebih lemah, dan terpinggirkan serta tertindas. Berbeda ketika umat Islam di Madinah, telah membentuk struktur sosial yang kuat, komunitas yang cukup besar, dan seperangkat aturan sosial dan agama yang mengelilinginya.⁵³

Meski demikian, umat Islam ketika di Madinah tidak serta-merta diizinkan berjihad dalam bentuk berperang. Setelah dua tahun di Madinah, umat Islam baru diperbolehkan berperang; sebelumnya, mereka diharuskan untuk terlibat dalam membangun struktur masyarakat dan menjalin ikatan kerja sama yang kuat dengan suku dan kelompok agama lain di kota itu. Hal ini dilakukan dalam rangka menumbuhkan rasa kebersamaan dan ketentraman di antara seluruh penghuninya.⁵⁴ Piagam Madinah adalah nama yang diberikan untuk pedoman utama bagi umat Islam dan suku serta agama lain yang hidup berdampingan di Madinah.⁵⁵

Muslim hanya diizinkan terlibat dalam pertempuran untuk melindungi diri dari serangan musuh pada tahun kedua setelah hijriah. Secara tegas terma yang di pakai saat Al-Qur'an menjelaskan izin berperang adalah *qâtilû* (perangilah) bukan *jâhidû*, menunjukkan bahwa terma *qâtilû* lebih spesifik dari pada terma *jâhidû*. Sebagaimana terkandung dalam QS. Al-Hajj/22: 39:

أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ

Telah diizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi, karena sesungguhnya mereka telah dianiaya. Dan sesungguhnya Allah, benar-benar Maha Kuasa menolong mereka. (QS. Al-Hajj/22: 39)

Makna jihad mulai mengarah kepada makna perang setelah turunnya QS. al-Hajj: 39, dalam ayat-ayat sebelumnya dijelaskan sebagai respon atas permusuhan yang telah terjadi dan perilaku buruk orang-orang kafir Quraisy terhadap kaum Muslim. Di antara peristiwa yang mengingatkan atas pengorbanan kaum Muslim, ketika hendak melakukan ibadah haji dari Madinah menuju Baitullah di Makkah, namun mereka selalu menghadapi

⁵³ Didi Junaedi, "Menafsir Makna "Jihad" dalam Konteks Kekinian, ..., hal. 17.

⁵⁴ Muhammad Jamal al-Dîn Surûr, *Qiyam al-Dawlah al-'Arabiyah al-Islâmiyyah fi Hayâti Muhammad Saw*, Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabi, 1977, hal. 95.

⁵⁵ Didi Junaedi, "Menafsir Makna "Jihad" dalam Konteks Kekinian, ..., hal. 18.

kekuatan atau penganiayaan kaum musyrik Makkah. Keinginan para sahabat untuk berperang sebagai bentuk pembelaan diri sudah berkali-kali meminta izin kepada Rasulullah agar diperbolehkan membalas penganiayaan serta kezaliman yang diperbuat orang-orang kafir Quraisy terhadap mereka, namun Nabi Muhammad Saw. menyuruh para Sahabat agar bersabar terlebih dahulu sebelum ada izin dari Allah untuk diperbolehkannya membalas dengan jalan perang.⁵⁶

Namun selanjutnya, turun surah al-Hajj ayat 39 sebagai respon atas keadaan kaum Muslimin, yang dalam kandungan ayat tersebut, Allah memberikan izin bagi kaum Muslimin untuk membela diri dalam rangka mempertahankan keyakinan ajaran Islam, kemudian melakukan agresi untuk mewujudkan harapan umat Islam yang dapat dengan bebas menjalankan keyakinan dalam beragama Islam dan dalam menunaikan ibadah kepada Allah Swt.⁵⁷ Melalui izin ini Allah Swt. membuka jalan kemenangan atas agama-Nya dan memberi hak kepada setiap manusia untuk memilih jalan terbaik untuknya dengan melalui lingkungan yang mendukung kebebasan beragama dan beribadah tanpa intimidasi dari siapa saja. Dalam hal ini, bukan berarti Allah Swt. tidak kuasa untuk memenangkan umat Muslim sekalipun tanpa diperintahkan untuk berperang. Di samping diizinkan Allah untuk berperang, namun dibalik itu Allah juga ingin menguji sejauh mana kecintaan mereka terhadap agamanya, walaupun harus mengorbankan jiwa dan harta.⁵⁸

Menurut Quraish Shihab, ayat ini memberikan penjelasan bahwa kandungan dalam ayat tersebut telah mendahului hukum positif yang dikenal selama ini, terkait kebolehan membela diri dari tindakan yang membahayakan keselamatan dirinya. Bahkan tindakan pembelaan diri dalam keadaan tersebut, tidak dapat dikenakan tuntutan hukum atau apa lagi disamakan dengan aksi terorisme.⁵⁹

Dan beberapa ayat-ayat lain juga disebutkan dalam QS. Al-Baqarah/2: 190 dan juga ditegaskan dalam QS. Al-Taubah/9: 13:

⁵⁶ Al-Khâzin, *Lubâb al-Ta'wîl Fî Ma'ânî al-Tanzîl*, Jilid 4, Beirut: Dâr al-Fikr, 2000, hal. 448.

⁵⁷ Sayyid Qutb, *Tafsîr Fî Zhilâl Al-Qur'ân*, Jilid 5, ..., hal. 198.

⁵⁸ Al-Biqâ'î, *Nuzum al-Durar Fî tanâsub al-âyât wa al-Suwar*, Jilid 1, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, t.t., hal. 322.

⁵⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian*, Vol. 9, ..., hal. 65-66.

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

Dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu, (tetapi) janganlah kamu, melampaui batas, karena sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas. (QS. Al-Baqarah/2: 190)

أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكُتُوا أَيْمَانَهُمْ وَهُمُوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَءُوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ

Mengapa kamu tidak memerangi orang-orang yang merusak sumpah (janjinya), padahal mereka telah keras kemauannya untuk mengusir Rasul dan merekalah yang pertama kali memulai memerangi kamu? (QS. Al-Taubah/9: 13)

Ayat-ayat jihad yang turun di Madinah dapat diklasifikasi menjadi beberapa bagian, untuk lebih mudah dalam memahaminya dan sistematis, dapat dipahami dalam beberapa pembagian tersebut: *Pertama*, pengungkapan terma *hijrah* diikuti terma *jihâd*. Istilah *hijrah* selalu diungkapkan sebelum kata *jihâd* dalam berbagai ayat Al-Qur'an, termasuk QS. al-Baqarah/2: 218 dan QS. al-Anfâl/8: 72, 74, dan 75; dan QS. at-Taubah/9: 20. Dalam hal ini, jelaslah bahwa tuntutan jihad harus didahulukan dengan hijrah karena hijrah sendiri menunjukkan gagasan mendasar bahwa melakukan hijrah adalah langkah awal dalam mempersiapkan jihad. Tujuan dari hijrah dalam hal ini ialah untuk menyelamatkan diri atas penindasan yang dilakukan terhadap kaum Muslim oleh kaum Musyrikin Makkah serta fitnah-fitnah yang dituduhkannya terhadap agama Islam. Telah ada kesepakatan dengan penduduk Madinah bahwa mereka akan mendukung Nabi sebelum Nabi dan umat Islam hijrah ke Madinah dan agama yang dibawanya. Hijrah yang dilakukan ini, menjadi arah baru terhadap eksistensi kaum Muslim awal, dengan adanya hijrah ini, kaum muslimin memiliki kekuatan yang lebih solid dan kuat, karena bersatunya kekuatan kaum Muhajirin dan kaum Ansar, dan nantinya kota Makkah dengan mudah ditaklukkan pada peristiwa *Fath Makkah*.⁶⁰

Adapun perintah jihad pada surah al-Baqarah ayat 218, meski terbilang turun pada periode Madinah, akan tetapi belum bermaksud kepada makna berperang, karena ayat tersebut turun sebelum adanya izin perintah berperang, namun perintah jihad dalam hal ini lebih kepada mempertahankan

⁶⁰ Ahmad Mustafâ al-Marâgi, *Tafsîr al-Marâgi*, Jilid 2, Mesir: Matba'ah Musthafâ al-Bâbi al-Halabî, 1946, hal. 137.

aqidah dari gangguan kaum musyrik, bukan dalam bentuk mengangkat senjata. Jihad yang lebih tepat ketika itu ialah melaksanakan hijrah. Momentum hijrah ke Madinah terjadi pada tahun ke-14 kenabian, sebelumnya Nabi Muhammad Saw. dan para sahabatnya telah berjuang di Makkah selama 13 tahun menghadapi berbagai tekanan serta penyiksaan dari orang-orang musyrik Makkah. Mus'ab ibn Waqqats dan 'Umar ibn al-Khattab melakukan perjalanan ke Madinah terlebih dahulu, bersama dengan rombongan yang terdiri dari 20 orang. Setelah itu, menyusul Rasulullah bersama Abu Bakar al-Siddiq. Mereka disambut oleh penduduk Madinah yang menyebut mereka "kaum Muhajirin" disambut dengan dengan kemeriahan dan kegembiraan oleh penduduk Madinah dengan gema takbir dan suasana harus suka cita.⁶¹

M. Quraish Shihab ketika menjelaskan kandungan surah al-Baqarah ayat 218, memaknai jihad dalam ayat ini adalah suatu perjuangan dalam bentuk pengorbanan terhadap apa saja yang dimiliki, sehingga mampu mencapai apa yang menjadi perjuangan tersebut, perjuangan itu dapat meliputi nyawa, harta, ataupun nait baik untuk memperoleh keridhaan-Nya.⁶² Misalnya, aksi jihad kaum muhajirin adalah meninggalkan Mekkah dan asetnya untuk berhijrah ke Madinah guna melindungi keyakinan agama mereka dan menegakkan prinsip-prinsip Islam. Sedangkan jihad bagi kaum Ansar ialah menyambut kedatangan kaum Muhajirin dengan sepenuh hati dan penuh kerelaan serta memberikan pelayanan dan jaminan keamanan atas kaum Muhajirin. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa kaum Muhajirin dan kaum Ansar telah berjihad dengan harta dan jiwa mereka di jalan Allah Swt. Sehingga ketika Allah memberikan kepada mereka suatu keistimewaan berupa kelapangan rezeki dan ampunan kepada mereka, suatu hal yang pantas di dapatkan mereka.⁶³

Kedua, keutamaan berjihad di jalan Allah. Seperti dalam QS. an-Nisâ'/4: 95 dan Āli 'Imrân/3: 142. Ayat-ayat jihad disini menunjukkan bahwa keutamaan dalam berjihad di jalan Allah Swt., tidaklah setara orang yang ikut serta dalam melaksanakan peperangan antara orang yang hanya sekedar berdiam diri dengan menjadi penonton dalam peperangan tersebut. Kemudian, pesan dari ayat ini juga menunjukkan bahwa adanya perintah

⁶¹ Ahmad Bazith, "Jihad dalam Perspektif Al-Qur'an, ..., hal. 84-85.

⁶² M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian*, Vol. 1, ..., hal. 465.

⁶³ Ahmad Bazith, "Jihad dalam Perspektif Al-Qur'an, ..., hal. 85.

jihad, Allah Swt. dalam QS. Muhammad/47: 31, al-Saff/61: 11, al-Hujurât/49: 15, sebagai ujian atas keimanan kaum Muslimin untuk membela diri dan agamanya dan meninggikan kedudukan orang yang berjihad di jalan-Nya, baik dengan mengorbankan jiwa dan harta mereka.⁶⁴

Demikian juga dalam QS. al-Mâidah/5: 35 yang menjelaskan keutamaan bagi orang yang ikut berperang di jalan Allah Swt., sekaligus menjadi sarana untuk mengapai surga-Nya. Jihad dalam makna perang bukanlah sesuatu yang mudah untuk dijalankan sehingga beratnya untuk melakukannya tidak semua kaum muslim yang berani kecuali bagi orang yang memiliki keimanan yang kuat. Adapun orang-orang munafik dengan sengaja tidak mau ikut berjihad (perang) dengan berpura-pura dalam keimanan seraya menjalin sekutu dengan kaum Yahudi dan Nasrani, mereka termasuk kepada golongan yang dikategorikan Allah menjadi orang-orang yang menyesal lagi merugi.⁶⁵

Ketiga, jihad terhadap kaum kafir untuk mengantisipasi akibat yang ditimbulkan mereka terhadap kaum Muslim. Terdapat ayat-ayat yang menjelaskan seperti pada QS. Al-Anfâl/8: 72 dan 74 dan al-Tahrim/66: 9. Ayat-ayat tersebut mengandung makna bahwa perintah berjihad terhadap kaum kafir dan munafik disebabkan atas adanya indikasi atau sikap negatif yang akan ditimbulkan terhadap kaum Muslim. Jihad di sini lebih kepada jihad persuasif, dapat dilakukan dalam bentuk dakwah, serta menegakkan syariat.⁶⁶

Pada ayat sebelumnya, QS. al-Anfâl ayat 39 menjelaskan bahwa adanya perintah untuk memerangi non-Muslim dalam konteks mereka memerangi kaum Muslim, dan hal ini juga menunjukkan bahwa jika keadaan sebaliknya maka tidak ada alasan untuk memerangi orang-orang non-Muslim yang tidak memerangi orang-orang Muslim. Ayat ini bisa menjadi dasar etika dalam berperang. Untuk mencegah fitnah di masa mendatang, perang harus dilakukan dengan hati-hati. Fitnah di sini meliputi kesyirikan, kezaliman, penganiayaan, termasuk siksaan fisik, dan menghalangi kemampuan seseorang untuk mengamalkan keimanannya, sebagaimana juga dimaksud dalam QS. Al-Baqarah: 193.⁶⁷ Namun demikian, apabila solusi dengan

⁶⁴ Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qurân al-'Azhîm*, Jilid 1, Riyadh: Dâr Taiba, 2006, hal. 467.

⁶⁵ Al-Qurtubi, *al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân*, Jilid 6, ..., hal. 216

⁶⁶ Umma Farida, "Pemaknaan Jihad dalam Al-Qur'an dan Hadis, ..., hal. 27.

⁶⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian*, Vol. 5, ..., hal. 443.

melalui cara persuasif dapat dikemukakan, maka langkah persuasif lebih dianjurkan daripada langkah represif. Hal ini menunjukkan terdapat langkah hirarkis dalam penerapan jihad di sini, ketika langkah persuasif masih bisa dilakukan, maka itu lebih utama, dari pada mengambil langkah represif. Namun, perlu digarisbawahi bahwa langkah perang adalah langkah terakhir ketika langkah-langkah persuasif tidak dapat lagi menjadi sebuah solusi.⁶⁸

Oleh karena itu, tidaklah tepat dipahami perintah berperang dalam QS. Al-Anfâl ayat 39 dimaksudkan bahwa Islam mengandung ajaran pemaksaan terhadap orang lain yang berbeda keyakinan agama, dengan memerangi mereka untuk mengucapkan dua kalimat *syahadat*, dan beriman kepada Allah dan Rasul-Nya. Makna *wayakûna al-Dînu kulluhu lillâh* (supaya kepatuhan seluruhnya semata-mata untuk Allah) bukanlah bermakna memaksa orang non-Muslim untuk memeluk Islam, karena tentu akan bertentangan dengan pesan Al-Qur'an di ayat yang lainnya seperti ditegaskan bahwa tidak boleh ada paksaan dalam beragama Islam (QS. Al-Baqarah/2: 256, al-Kahfi/18: 29. Yûnus/10: 99, dan al-Kâfirûn/109: 6). Dalam hal ini, mendukung kebebasan beragama merupakan salah satu cara seorang muslim dapat menunjukkan ketakwaannya kepada Allah SWT. Setiap orang berhak memilih agama, sesuai dengan keyakinannya. Sehingga wujud kepatuhan kepada Allah Swt. juga termanifestasikan dalam bentuk memberikan kebebasan kepada orang lain yang berbeda agama sesuai dengan keyakinan agamanya, tanpa memaksa orang lain memilih agama tertentu, apalagi memilih jalan peperangan atau kekerasan untuk memaksa mereka untuk masuk Islam, tentu hal ini bertentangan dengan ketetapan-ketetapan Allah Swt. dalam Al-Qur'an telah diterangkan secara jelas.⁶⁹

Keempat, perintah memerangi kaum kafir Quraisy. Seperti terdapat pada QS. At-Taubah/9: 16, 19, 20, 24, 41, 44, 73, 79, 81, 86, 87, 88. Semua ayat ini mendefinisikan jihad dalam istilah perjuangan melawan kaum kafir Quraisy yang telah disebutkan sebelumnya dengan jelas. Penyebab perang ada tiga: Pertama, perjanjian Hudaibiyah dilanggar dan dicabut oleh kaum kafir. Kedua, pengusiran umat Islam dari Makkah baik sebelum maupun sesudah hijrah, bersama dengan Nabi Muhammad. Ketiga, diskriminasi yang

⁶⁸ Umma Farida, "Pemaknaan Jihad dalam Al-Qur'an dan Hadis, ..., hal. 28.

⁶⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian*, Vol. 5, ..., hal. 443.

berkelanjutan terhadap umat Islam dan keputusan untuk memerangi mereka (QS. at-Taubah: 1-15).

Di dalam surat at-Taubah ayat 16, Allah Swt. mencoba memberikan motivasi kembali agar kaum Muslim tidak berputus asa untuk menindak tegas serta berperang melawan kafir Quraisy. Salah satu faktor yang mendorong penekanan kembali pentingnya berjihad dalam ayat tersebut, karena sikap keengganan sebagian kaum Muslim untuk berperang. Pesan yang disampaikan dalam ayat ini adalah perjuangan jihad yang dilakukan kaum Muslim dengan berperang bukanlah sia-sia, karena akan Allah Swt. turut mengiringi langkah dan melimpahkan pertolongan dalam setiap perjuangan yang mereka lakukan.⁷⁰ Perjuangan umat Islam dan non-Muslim juga dibedakan oleh Allah (QS. At-Taubah: 19). Allah SWT, bahkan membedakan antara mereka yang berperang dan mereka yang tidak ikut berperang dalam komunitas Muslim secara keseluruhan; mereka yang berperang adalah mereka yang mendapat kedudukan tinggi dan terhormat di sisi Allah SWT. Muslim yang menganut keimanan sejati, yang ditunjukkan dengan ketundukan mereka kepada Allah dan Rasul-Nya, yang pindah ke Madinah bersama para pengikut Nabi dan berperang dalam pengabdian kepada Allah untuk mempertahankan agama-Nya dengan menggunakan harta mereka sendiri atau nyawa mereka sendiri, termasuk dalam hal ini.⁷¹

Sedangkan, perintah jihad dalam QS. At-Taubah: 24 mengingatkan bahwa penghalang di jalan Allah Swt. dan berperang bersama Rasulullah, jangan sampai terjadi dan karena cinta terhadap keluarga dan harta benda. Sesungguhnya adanya perintah berjihad di sini bukanlah karena Allah butuh orang-orang mukmin untuk melindungi dan menjaga agama dan rasul-Nya. Namun, Allah lebih berkompeten untuk membela dan memajukan agama-Nya dan nabi-Nya. Namun jihad sesungguhnya adalah ladang kebaikan yang disiapkan Allah bagi umat-Nya yang berjihad dan bertakwa kepada-Nya (QS. At-Taubah: 41). Akibatnya, jihad adalah ujian keimanan seorang muslim, sekalipun mudah bagi mereka yang beriman dan sulit bagi orang munafik yang hanya bersikap seolah-olah beragama Islam (QS. At-Taubah: 44 & 81).

Kemudian, dalam QS. At-Taubah ayat 73 dan 123, kita diingatkan tentang perintah untuk berjihad dan memerangi orang-orang kafir dan

⁷⁰ Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qurân al-'Azhîm*, Jilid 4, ..., hal. 114.

⁷¹ Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qurân al-'Azhîm*, Jilid 4, ..., hal. 121. M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian*, Vol. 5, ..., hal. 556.

munafik. Karena sikap negatif orang-orang munafik yang sering mencela umat Islam, tidak rela menafkahkan hartanya, bahkan menolak berperang di jalan Allah SWT, maka dalam ayat ini umat Islam tidak lagi diperintahkan untuk berlaku lembut kepada orang-orang munafik. (QS: 79, 86, 87 untuk At-Taubah). At-Tabari menegaskan bahwa ayat ini harus dipahami secara khusus karena mengacu pada non-Muslim dan orang-orang munafik yang bertindak buruk dan membahayakan nyawa umat Islam saat itu. Ia berpendapat bahwa ayat ini tidak melarang berbuat baik kepada non-muslim, melainkan sebagai perintah umum agar mereka berinteraksi dengan semua orang dengan cara yang terpuji.⁷²

Berbeda dengan cara ulama lain menafsirkan surat At-Taubah ayat 73. Jihad dipahami sebagai pertempuran yang dilakukan dengan pedang (*bi al-sayf*) atau peralatan militer lainnya melawan orang-orang kafir. Sementara itu, jihad melawan orang munafik dapat dilakukan dengan mengungkapkan ide-ide verbal atau secara lisan mengajak mereka untuk kembali ke jalan penebusan dalam ajaran Islam (*bi al-hujjah*), namun ada juga yang mendefinisikan jihad melawan orang munafik dengan memberlakukan hukuman atas kejahatan dan pelanggaran (*bi al-hudud*).⁷³

Oleh karena itu, setidaknya ada empat makna jihad yang hadir selama periode Madinah. Pertama, memerangi non-Muslim yang mulai menganiaya dan membahayakan umat Islam. Kedua, kesungguhan dalam mengamalkan konsep amar ma'ruf nahy munkar dengan mengajak orang lain untuk beriman kepada Allah dan menaati perintah-Nya. Ketiga, memberikan harta untuk memajukan Islam dan kesejahteraan rakyat. Keempat, menundukkan nafsu dengan melatih toleransi dan pengendalian diri. *Keempat*, melawan hawa nafsu dengan melatih pengendalian diri dan kesabaran.⁷⁴

Penekanan jihad dalam bentuk perang pada periode Madinah, oleh sebagian kalangan berpandangan sebenarnya hal ini didasarkan oleh lahirnya kondisi dan situasi baru dalam kehidupan Nabi dan para sahabat di Madinah. Secara garis besar disebabkan, karena lahirnya dan tumbuhnya sebuah masyarakat baru yang saling mengikat di antara anggotanya dalam sebuah sistem negara dan dibawah pimpinan seorang pemimpin. Kaum Muhajirin,

⁷² Al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân Fî Ta'wil al-Qur'ân*, Jilid 13, Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1997, hal. 329.

⁷³ Al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân Fî Ta'wil al-Qur'ân*, Jilid 13, ..., hal. 359-360.

⁷⁴ Umma Farida, "Pemaknaan Jihad dalam Al-Qur'an dan Hadis, ..., hal. 31.

Ansar dan kaum Yahudi merupakan representasi dari masyarakat ini. Sedangkan konstitusinya adalah “Piagam Madinah” yang berisi aturan tentang kewajiban dan hak setiap anggota masyarakat ini, pemimpinya adalah Rasulullah Saw.

Sebagai sebuah “negara” baru yang berdaulat, maka diperlukan upaya-upaya untuk menjaga eksistensinya serta keberlangsungannya sebagai sebuah negara. Hal ini bisa terwujud dengan melakukan langkah-langkah: Pertama, menjaga perbatasan wilayah negara agar tidak disusupi oleh para musuh yang hendak masuk ke dalam negara atau ke dalam masyarakatnya. Kedua, melakukan langkah-langkah defensif dengan cara memerangi setiap orang yang akan melakukan dan menciptakan situasi instabilitas atau merampas sebagian hak warga negara dan wilayah negeri. Ketiga, memerangi setiap orang yang melawan dan membangkang terhadap dakwah Islam yang dilakukan dengan cara dialog, persuasif dan damai. Keempat, memerangi orang-orang Arab yang tetap bersikeras untuk menyembah berhala setelah mereka menerima dakwah dan penjelasan tentang hakikat Islam yang sebenarnya. Poin keempat ini masih menjadi perdebatan di kalangan para ulama, karena didalamnya ada unsur paksaan dan kekerasan.⁷⁵

3. Ideal Moral Jihad

Tujuan mengkaji historis teks jihad dalam Al-Qur’an ialah untuk menemukan nilai-nilai universal dari legal spesifik perintah jihad. Bagi Fazlur Rahman nilai-nilai universal tersebut dikenal dengan istilah “ideal moral”. Ideal moral adalah nilai-nilai universal yang tidak lekang dan tidak berubah-ubah oleh waktu. Rahman menarik garis antara prinsip antara ideal moral dengan legal spesifik. Ideal moral adalah prinsip moral yang diperintahkan Al-Qur’an sebagai tujuan fundamentalnya. Legal spesifik, di sisi lain, adalah ketentuan yang digunakan dalam situasi tertentu. Karena Ideal moral bersifat universal, itu lebih penting dalam situasi ini daripada batasan hukum.⁷⁶ Dengan menentukan nilai ideal moral dan legal formal, sehingga tampak perbedaan mana yang merupakan nilai-nilai eternal-universal dan mana nilai-nilai yang bersifat temporal-partikular.

Jihad dalam bentuk perang (*qitâl*) dapat dikatakan salah satu bentuk dari legal spesifik dari jihad. Hal ini dapat dipahami karena perintah

⁷⁵ Saoki, “Aktualisasi Makna Jihad dalam Kehidupan Modern,” dalam *Al-Daulah: Jurnal Hukum dan Perundangan Islam*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2013, hal. 10.

⁷⁶ Kurdi, dkk, *Hermeneutika al-Qur’an dan Hadis*, ..., hal. 72-73.

berperang bukanlah bersifat permanen, akan tetapi dapat berubah-ubah sesuai situasi dan kondisi yang terjadi.⁷⁷ Seperti halnya pada masa Nabi Saw., perintah jihad dalam bentuk perang baru diizinkan setelah Nabi hijrah ke Madinah, sebagai bentuk pembelaan diri atas penganiayaan atau penindasan yang dilakukan oleh orang-orang kafir Quraisy terhadap kaum muslimin. Atau perang dalam hal ini merupakan sebagai bentuk respon untuk mempertahankan diri dari serangan musuh. Berbeda sebelumnya ketika Nabi di Makkah, perintah jihad dalam bentuk perang belum diizinkan, karena ketika itu belum ada sesuatu yang harus dibela dengan perang. Atas dasar itu dalam Islam tidak ada jihad perang yang bertujuan memaksa manusia untuk memeluk Islam (QS. Al-Baqarah/2: 256). Jihad di Makkah lebih bersifat religius, yakni etika individu. Jihad dalam bentuk ketaatan kepada Allah Swt, bersabar, ajakan persuasif untuk menyembah Allah Swt.⁷⁸

Dari kajian sejarah dan kronologis ayat-ayat Al-Qur'an yang menyinggung jihad, terlihat jelas bahwa makna istilah itu sangat beragam dan kaya sudut pandang tergantung pada keadaan kalimat dan konteks masyarakat. umat Islam. Dengan demikian, mustahil untuk "membatasi" jihad pada pengertian perang dalam pengertian ini. Padahal Al-Qur'an sendiri sudah menetapkan, kata "al-qitâl" secara spesifik yang digunakan untuk mengarisbawahi perintah perang. Jadi, meskipun kata "al-jihâd" yang disebutkan dalam Al-Qur'an berasal dari periode Madinah, kata itu tidak serta merta dapat diartikan sebagai pertempuran; sebaliknya, jihad tetap merujuk kepada makna perjuangan secara umum.⁷⁹

Menurut Fazlur Rahman, tujuan Al-Qur'an menyerukan jihad ialah untuk mewujudkan sebuah tata politik di atas dunia untuk menciptakan tata sosial-moral yang egalitarian dan adil. Tata sosial-moral ini tentu akan menghilangkan "penyelewengan di atas dunia" (*fasad fil-ardh*) dan "melakukan reformasi terhadap dunia". Bagi Fazlur Rahman, jihad adalah perjuangan yang bersifat total dengan harta benda dan jiwa, sebagaimana dinyatakan Al-Qur'an yakni "untuk mencapai tujuan Allah" (9:41).⁸⁰ Bagi Rahman, jihad merupakan perjuangan religius-sosial. Tanpa berjihad tidak mungkin terwujud sebuah tatanan-dunia yang ideologis. Sangat disayangkan

⁷⁷ Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an*, ..., hal. 93.

⁷⁸ Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis*, ..., hal. 97.

⁷⁹ Didi Junaedi, "Menafsir Makna "Jihad" dalam Konteks Kekinian, ..., hal. 19.

⁸⁰ Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an*, ..., hal. 92-93.

bahwa propaganda Kristen Barat telah mengaburkan keseluruhan masalah jihad ini dengan mempopulerkan slogan “Islam dikembangkan dengan pedang” atau Islam adalah agama pedang”. Menurut Rahman, yang dikembangkan dengan pedang bukanlah agama Islam tetapi *domain politik* Islam sehingga Islam dapat menciptakan tata dunia yang dicita-citakan Al-Qur’an.⁸¹

فَلَا تُطِيعُ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا

Maka janganlah engkau taati orang-orang kafir, dan berjuanglah terhadap mereka dengannya (Al-Qur’an) dengan semangat perjuangan yang besar. (QS. al-Furqân/25: 52)

Perintah berjihad dengan Al-Qur’an di sini tidak mesti hanya dipahami sebagai alat untuk berjihad, akan tetapi dapat dipahami bahwa berjihad dengan Al-Qur’an dalam rangka menegakkan cita-cita dan nilai-nilai yang diajarkan Al-Qur’an. Sebagaimana sering ditekankan Fazlur Rahman bahwa semangat dasar Al-Qur’an adalah semangat moral, seperti halnya penekanan terhadap nilai-nilai keadilan.⁸²

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa cita-cita moral ajaran jihad dalam al-Qur’an dalam konteks kemasyarakatan adalah memperjuangkan struktur sosial yang setara dan adil. Atau dengan kata lain, jihad dalam makna substantif adalah perjuangan atau penentangan yang sungguh-sungguh terhadap kekufuran dan kemunafikan tetapi juga pada kesewenang-wenangan dan kebodohan. Oleh karena itu, tujuan moral jihad adalah memperjuangkan nilai-nilai kemanusiaan, yang mengedepankan prinsip-prinsip keadilan, kesetaraan, dan kebebasan dari segala bentuk penindasan serta sejumlah masalah kemanusiaan lainnya yang pada akhirnya menghasilkan perwujudan nilai-nilai ketuhanan di muka bumi.⁸³ Dengan demikian dapat ditarik kesimpulan bahwa ideal moral dari jihad ialah perjuangan untuk mewujudkan cita-cita qur’ani untuk menegakkan tatanan kehidupan manusia yang lebih bermartabat, bermoral dan relegius.

⁸¹ Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur’an*, ..., hal. 93

⁸² Fazlur Rahman, *Islam*, Bandung: Pustaka, 2010, hal. 34.

⁸³ Didi Junaedi, “Menafsir Makna “Jihad” dalam Konteks Kekinian, ..., hal. 14.

B. Kontekstualisasi Jihad Masa Kini

Sebelum menerapkan prinsip atau ajaran dasar dari jihad, perlu untuk mengkaji konteks konkrit di masa sekarang terlebih dahulu. Saat ini, ajaran-ajaran yang bersifat umum harus diterapkan pada latar sosio-historis tertentu. Untuk menerapkan nilai-nilai Al-Qur'an dalam situasi ini, sangat penting untuk secara hati-hati memeriksa situasi saat ini dan menganalisis semua bagian penyusunnya. Dengan melakukan ini, kita dapat menilai situasi, membuat perubahan yang diperlukan, dan menetapkan prioritas baru.⁸⁴

1. Konteks Dunia Islam di Era Kontemporer

Dunia Islam di era kontemporer berada dalam pengaruh dunia modern yang dihegemoni oleh Barat. Realitas politik, dialektika budaya, dan keinginan untuk melestarikan identitas dan karakter budaya menjadi situasi Islam kontemporer. Keinginan untuk menciptakan eksistensinya sendiri terlepas dari hegemoni pihak lain yang dikenal sebagai kolonialis juga mewarnai era dunia Islam kontemporer, maka muncullah istilah postkolonialisme sebagai identitas periodik era kontemporer. Secara umum, era kontemporer dunia Islam sesuai dengan sentimen anti-kolonialis yang menyebar ke seluruh dunia setelah Perang Dunia II, dan secara historis kisah ini dapat ditelusuri kembali ke masa jatuhnya Kerajaan Ottoman pasca Perang Dunia I.⁸⁵

Dalam studi Sayyed Hossein Nasr, selain Kekaisaran Ottoman yang goyah, Persia yang lemah, dan pusat Semenanjung Arab, dunia Islam lainnya selama abad 13 H/19 M dijajah dengan satu atau lain cara oleh berbagai kekuatan Eropa, dan dalam kasus Turkistan Timur, oleh Cina. Setelah Kesultanan Utsmaniyah jatuh setelah Perang Dunia I, Prancis menguasai Suriah dan Lebanon selain banyak negara Afrika barat dan tengah, Afrika Utara, dan beberapa negara lainnya. Setelah Perang Dunia I, Inggris juga memiliki pengaruh atas sebagian besar negara Muslim di Afrika, termasuk Mesir, India, Muslim berbahasa Melayu tertentu, dan Irak, Palestina, Yordania, Aden, Oman, dan Teluk Persia Emirat Arab.⁸⁶

Setelah itu, Belanda menguasai Jawa, Sumatera, dan sebagian besar wilayah Indonesia lainnya. Selain Caucasia rendah dan Asia Tengah, Rusia

⁸⁴ Fazlur Rahman, *Islam & Modernity*, ..., hal, 7.

⁸⁵ Sokhi Huda, "Struktur Pemikiran dan Gerakan Islam Kontemporer," dalam *Al-Tahrir*, Vol. 18, No. 1 Tahun 2018, hal. 155-156.

⁸⁶ Sayyed Hossein Nasr, *Islam: Religion, History, and Civilization*, New York: HarperCollins, 2002, hal. 148-152.

secara bertahap meningkatkan pengaruhnya di wilayah Muslim seperti Daghestan dan Chechnya. Ketika Spanyol menginvasi Muslim Filipina dan memaksa banyak penduduknya menjadi Katolik, mereka menguasai sebagian Afrika Utara. Portugis kehilangan kendali atas koloni dengan populasi Muslim kecil sambil mempertahankan kendali atas kepemilikan besar mereka sebelumnya di Samudera Hindia. Berdasarkan etos keagamaan dan nasionalisme Islam, yang mulai merasuki dunia Islam dari Barat lebih dalam pada latar ini dan menguat pada abad ke-20 M, gerakan kemerdekaan negara-negara Islam mulai terbentuk.⁸⁷

Setelah Kesultanan Utsmaniyah runtuh pada akhir Perang Dunia I, wilayah yang kini menjadi Turki menjadi negara merdeka, menjadikannya negara Islam pertama dan satu-satunya yang mengidentifikasi sekularisme sebagai ideologi intinya. Banyak bekas negara Eropa yang sebelumnya mencari kemerdekaan kemudian memantapkan diri sebagai negara berdaulat. Sebaliknya, dinasti Saudi telah bersekutu dengan Wahhabi di Najd sejak abad ke-17 M, sebuah organisasi keagamaan yang militan dan terkadang melakukan kekerasan. Pada tahun 1926, Najd dan Hijaz bergabung membentuk Kerajaan Arab Saudi yang ada hingga saat ini. Satu-satunya bagian semenanjung yang masih diperintah oleh Inggris, yang melakukannya dengan bantuan syekh dan pangeran regional, atau emir, adalah tepian dari Laut Saudi hingga pantai selatan Teluk Persia. Mesir mempertahankan kemerdekaan nominalnya meskipun dipengaruhi oleh Inggris.⁸⁸

Dengan gelombang anti-kolonialisme global setelah Perang Dunia II, gerakan kemerdekaan mulai muncul di seluruh dunia Islam. Setelah perang, India terbagi menjadi Pakistan Muslim, negara Muslim terbesar, dan India, negara dengan mayoritas Hindu dan populasi Muslim yang cukup besar. Pakistan dibagi menjadi Pakistan dan Bangladesh pada tahun 1971. Indonesia dan Malaysia sama-sama memperoleh kemerdekaan dari Belanda sebagai akibat dari konflik yang mengerikan itu. Negara-negara Islam di Afrika Utara berjuang melawan kolonialisme Prancis dan memenangkan kemerdekaan mereka pada tahun 1950-an, kecuali Aljazair, yang mengobarkan perang kemerdekaan berdarah yang merenggut nyawa satu juta orang Aljazair. Pada

⁸⁷ Sayyed Hossein Nasr, *Islam: Religion, History, and Civilization*, ..., hal. 148-152.

⁸⁸ Sayyed Hossein Nasr, *Islam: Religion, History, and Civilization*, ..., hal. 150.

tahun 1962, Aljazair akhirnya mencapai kemerdekaan total. Sebagian besar dunia Islam setidaknya tampak otonom pada tahun 1970-an.⁸⁹

Selain itu, Nasr berpendapat bahwa kemerdekaan modern negara-negara Islam sebenarnya tidak menandakan kemerdekaan budaya, ekonomi, atau sosial mereka yang sebenarnya. Jika ada, banyak bidang budaya dunia Islam menjadi jauh lebih terkendali setelah mencapai kemerdekaan politik daripada budaya Barat. Selain itu, model negara-bangsa yang sangat terlihat yang dipaksakan oleh Barat di dunia Islam bertentangan dengan karakteristik fundamental masyarakat Islam dan merupakan sumber utama konflik internal di banyak wilayah. Di satu sisi, ada keinginan umat Islam tertentu untuk mempersatukan Islam menentang perbedaan-perbedaan di dunia Islam, yang tidak hanya baru-baru ini tetapi juga kadang-kadang disalahpahami sebagai akibat dari zaman yang lebih baru, serta memisahkan umat. . Namun, masih ada keinginan kuat untuk melestarikan kekhasan dan karakter dunia Islam sebelum masuknya peradaban Barat modern yang masih signifikan.⁹⁰

Riset analitis Nasr di atas membuat tiga pengamatan krusial mengenai periode waktu dan konteks sejarah zaman kontemporer di dunia Islam. *Pertama*, setelah Perang Dunia II, era Islam modern dimulai. *Kedua*, periode waktu ini dimulai tepat ketika anti-kolonialisme menjadi gerakan global. Semangat anti-kolonialisme dapat diartikan sebagai ekspresi keinginan yang ditentukan sendiri untuk bebas dari hegemoni kekuatan kolonial Barat, yang memiliki tujuan penemuan kekayaan, kristenisasi, dan westernisasi budaya lain. *Ketiga*, adanya keinginan untuk melindungi identitas dan karakter dunia Islam dari semakin maraknya infiltrasi cita-cita budaya Barat, yang berujung pada terciptanya ketegangan internal di dunia Islam. Di antara tanda-tanda ketegangan ini adalah kerusuhan dan pergolakan yang terjadi di beberapa negara Islam.⁹¹

Kedaaan dunia Islam saat ini merupakan cerminan dari keadaaan masyarakat internasional saat ini. Ada sejumlah konsekuensi yang dialami dunia Islam secara keseluruhan pada periode kontemporer ini, selain tren baru yang dijelaskan Nasr di atas. Beberapa implikasi ini adalah sebagai berikut:

⁸⁹ Sayyed Hossein Nasr, *Islam: Religion, History, and Civilization*, ..., hal. 150.

⁹⁰ Sayyed Hossein Nasr, *Islam: Religion, History, and Civilization*, ..., hal. 151-152.

⁹¹ Sokhi Huda, "Struktur Pemikiran dan Gerakan Islam Kontemporer, ..., hal. 159.

1. Pemberdayaan yang lemah untuk melindungi identitas dan karakter dunia Islam sebagai akibat dari masuknya nilai-nilai budaya Barat yang terus menerus. Tidak diragukan lagi, kebutuhan umat Islam dipenuhi oleh berbagai inovasi Barat di bidang politik (seperti demokrasi), budaya, dan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi. Penyebaran norma-norma budaya Barat ke dunia Islam berdampak pada terbentuknya berbagai paradoks, antara lain paradoks behavioristik, paradoks politik, dilema blok ideologis politik, dan paradoks perspektif agama.
2. Munculnya konflik baik di dalam maupun di luar dunia Islam. Ketegangan internal ini terbukti dalam pergolakan dan kerusakan seperti Perang Teluk dan radikalisme ISIS terhadap organisasi Muslim lainnya. Selain bencana WTC 9/11, ketegangan eksternal tambahan termasuk perlawanan Muslim Palestina, perlawanan Muslim Afghanistan, pemboman dan serangan bunuh diri di banyak negara, termasuk Indonesia.
3. Minoritas Muslim di negara-negara Barat, diskriminasi terhadap perempuan di dunia Islam, dominasi ekonomi oleh Barat, merosotnya standar pendidikan di dunia Islam, pelanggaran hak asasi manusia, ambiguitas politik di beberapa negara Islam, dan fundamentalisme hanyalah beberapa di antaranya masalah sosial yang dihadapi umat Islam di seluruh dunia.⁹²

2. Konteks Umat Islam Indonesia

Sebagaimana telah dibahas mengenai situasi umat Islam secara umum di atas, perlu dikaji situasi secara spesifik yang dihadapi umat Islam di Indonesia, untuk mengetahui pemaknaan jihad seperti apa yang dibutuhkan dalam konteks ke-Indonesiaan. Umat Islam di Indonesia harus berhadapan dengan fenomena keragaman agama. Persyaratan *sine qua non* dalam penciptaan makhluk adalah wujud dari pluralitas itu sendiri. Pengejaran pertumbuhan dan ketinggian oleh negara-negara pemilik peradaban dibantu oleh pluralitas, yang berfungsi sebagai motivasi. Hal tersebut mendorong manusia untuk saling bersaing dalam berbuat kebaikan, berlomba menciptakan prestasi, dan memotivasi orang lain untuk berprestasi.

⁹² Sokhi Huda, "Struktur Pemikiran dan Gerakan Islam Kontemporer, ..., hal. 159-160.

Perspektif pluralitas tidak mengesampingkan realitas partikularistik dengan komponen-komponennya yang berbeda.⁹³

Pluralisme berbeda dengan perpaduan budaya, relativisme, dan sinkretisme. Pluralisme memerlukan pengakuan dan penerimaan keragaman dan individualitas baik pada sesama maupun mereka yang mempraktikkan agama lain.⁹⁴ Tingkat pluralitas diatur oleh unsur-unsur yang berfungsi sebagai kekuatan pemersatu dan pengikat. Setiap orang dalam keragaman ini memiliki sifat-sifat unik yang menyatu dalam ikatan satu peradaban, yaitu peradaban manusia yang meliputi mereka semua.⁹⁵

Piagam Jakarta menggariskan kesatuan bangsa Indonesia yang multi-etnis dalam memperjuangkan kemerdekaan dan bersama-sama melawan penjajahan, bebas dari pembedaan suku, ras, atau agama. Toleransi merupakan prasyarat untuk membina kerukunan, komunikasi, dan kerjasama dalam kehidupan beragama. Bangsa Indonesia telah memiliki landasan konstitusional untuk membina toleransi beragama.⁹⁶

Umat Islam memiliki petunjuk untuk menjalani kehidupan beragama dalam masyarakat yang menjunjung tinggi kemerdekaan beragama dalam Al-Qur'an. Umat Islam membutuhkan cara pandang baru tentang interaksi antar umat beragama yang berada di luar dirinya, bukan egois, melainkan melihat ke masa depan dengan menyikapi masa depan kemanusiaan yang dinamis dan merujuk pada pekerjaan. Umat Islam harus membangun agenda nasional bersama yang membahas keprihatinan termasuk keterbelakangan, kemiskinan, ketidakadilan, dan ancaman modernitas terhadap spiritualitas, keterasingan, dan nilai-nilai dasar kemanusiaan.

Kejujuran dari masing-masing pihak diperlukan untuk kerjasama antar umat beragama dan intra umat beragama. Kehidupan yang menerima umat beragama harus dibangun kehidupan toleran interen umat beragama terlebih dahulu untuk mencapai toleransi antar umat beragama. Umat Islam sendiri tidak boleh memegang pandangan mutlak atas satu sama lain. Kemudian, memperluas pola pikir ini kepada orang dan agama lain, diyakini bahwa agama lain tersebut memiliki hak untuk hidup bahkan membutuhkan

⁹³ M. Amin Abdullah, *Dinamika Islam Kultural: Pemetaan Atas Wacana Keislaman Kontemporer*, Bandung: Mizan, 2000, hal. 71.

⁹⁴ Farid Esack, Quran, *Liberation and pluralism*, ..., hal. xii

⁹⁵ Muhammad Imarah, *Islam dan Pluralitas: Perbedaan dan Kemajemukan dalam Bingkai Persatuan*, Jakarta: Gema Insani Press, 1999, hal. 9-10.

⁹⁶ Muhammad Chirzin, "Reaktualisasi Jihad Fî Sabil al-Lâh, ..., hal. 68.

perlindungan. Islam membangun interaksi pemeluknya dengan pemeluk agama lain di atas gagasan hidup berdampingan secara damai. Bukan sekedar kohabitasi tetapi kerjasama diperlukan bahkan antar kelompok agama. Hal ini tidak berarti menerima keabsahan agama lain, melainkan bahwa semua agama memiliki hak untuk hidup berdampingan dalam masyarakat yang menghargai toleransi, rasa hormat, kerja sama, dan kebajikan lainnya dengan tetap menjaga komitmen mereka terhadap kebenaran agama. Ruang seluas-luasnya diciptakan oleh inklusivisme untuk kerja sama, kerukunan, dan dialog antaragama, yang menghasilkan pandangan hidup yang pluralistik.⁹⁷

Pemahaman agama yang luas, egaliter, dan terbuka diperlukan dalam situasi ini, dan ini dapat dicapai dengan mengembangkan pemahaman jihad yang inklusif, yang dapat membuka jalan untuk mewujudkan Islam sebagai *rahmatan lil'alam*. Bekerja sama dengan pemeluk agama lain untuk menegakkan jaminan fundamental yang diberikan oleh Islam, dan menjadi tujuan utama dari ajaran agama. Pemahaman yang eksklusif tentang jihad, yang telah menjadi fiksasi budaya bagi negara Indonesia, menghalangi prospek tercapainya saling pengertian antar agama dan mengabaikan realitas keragaman budaya Indonesia.⁹⁸

3. Kontekstualisasi Jihad dalam Konteks Indonesia

Jihad yang dituntut saat ini adalah bersatu dalam gerakan-gerakan tertentu sesuai dengan situasi untuk memperjuangkan kebenaran dan melawan kepalsuan dengan pembenaran dan argumentasi, dan kekuatan secara bertahap dan terus menerus, serta dukungan media yang diperlukan untuk membawa kebaikan dan pembangunan kemanusiaan.⁹⁹ Sehingga orientasi kontekstualisasi jihad di masa sekarang ini dalam konteks ke-Indonesiaan bukanlah dalam bentuk jihad perang atau membunuh musuh, namun jihad yang relevan dalam konteks sekarang ini ialah berjuang dengan cara-cara yang damai untuk membangun kemaslahatan bersama dalam konteks kehidupan bernegara, membangun tatanan kehidupan sosial yang lebih egaliter dan adil. Hari ini, jihad di bidang ekonomi, pendidikan, politik, dan moderasi beragama adalah bagian dari jihad umat Islam terhadap masyarakat Indonesia dalam konteks kehidupan bernegara.

⁹⁷ Muhammad Chirzin, "Reaktualisasi Jihad Fî Sabil al-Lâh, ..., hal. 69.

⁹⁸ Muhammad Chirzin, "Reaktualisasi Jihad Fî Sabil al-Lâh, ..., hal. 70.

⁹⁹ Muhammad Chirzin, "Reaktualisasi Jihad Fî Sabil al-Lâh, ..., hal. 71.

a. Jihad Ekonomi

Jihad ekonomi merupakan jihad di bidang ekonomi. Jihad dibidang ini menjadi salah satu topik utama dalam agenda umat Islam secara bersama dengan masyarakat Indonesia saat ini. Secara teoritis, ekonomi adalah cara manusia memenuhi kebutuhannya.¹⁰⁰ Setiap kelompok manusia dan setiap negara memiliki tradisi mereka sendiri. Karena setiap negara dan bangsa memiliki pilihan yang mencerminkan filosofi dan jiwa mereka. Hal yang sama juga berlaku bagi bangsa Indonesia, yang harus membuat keputusan yang benar secara moral tentang hal-hal berkaitan kebijakan dan undang-undang ekonomi negara.

Karena memilih untuk hidup bersama melibatkan pertimbangan hukum dan pertimbangan ekonomi, ekonomi dan hukum sudah terjalin pada titik ini. Hukum dan ekonomi memiliki hubungan yang erat dimana masing-masing memiliki dampak terhadap yang lainnya. Perkembangan hukum dan kemajuan ekonomi sepanjang sejarah menunjukkan bagaimana masing-masing akan saling mempengaruhi. Sebaliknya, perubahan undang-undang juga akan berpengaruh signifikan terhadap perekonomian. Upaya deregulasi pemerintah berdampak signifikan terhadap perekonomian negara.¹⁰¹

Muhammad Chirzin berpendapat bahwa ada banyak tantangan ekonomi yang membutuhkan perhatian. Perlu dikembangkan dan ditingkatkan metode untuk mengatasi dan menyelesaikan ketidaknormalan tersebut karena merupakan praktik yang selalu tumbuh dan berkembang dalam bidang ekonomi. Agar prinsip ekonomi bangsa dapat ditegakkan, semua pihak harus berkontribusi dengan menginvestasikan waktu, tenaga, dan pikiran mereka. Supremasi hukum harus didahulukan sebelum kemakmuran ekonomi, lanjutnya. Akibatnya, supremasi hukum berfungsi sebagai landasan keberhasilan pembangunan ekonomi. Namun, jika lingkungan politik tidak stabil, kerangka hukum tidak akan kokoh. Hanya dengan tumbuhnya demokrasi, stabilitas politik dapat dimungkinkan. Hal ini menandakan bahwa

¹⁰⁰ Secara bahasa ekonomi berasal dari bahasa Yunani kuno yaitu *Oikos* (rumah tangga) dan *nomos* (aturan). Sehingga secara bahasa ekonomi berarti aturan rumah tangga. Namun, menurut istilah konvensional ekonomi berarti aturan-aturan untuk menyelenggarakan kebutuhan hidup manusia dalam rumah tangga baik rumah tangga rakyat maupun rumah tangga Negara. Yasmansyah, "Pendidikan Ekonomi Menurut Perspektif Al-Qur'an," dalam *JKIP: Jurnal Kajian Ilmu Pendidikan*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2021, hal. 37.

¹⁰¹ Muhammad Chirzin, "Reaktualisasi Jihad Fî Sabîl al-Lâh, ..., hal. 72.

reformasi di bidang politik, ekonomi, dan hukum akan dilaksanakan secara bersamaan.¹⁰²

Permasalahan kemiskinan¹⁰³ di Indonesia, selalu menjadi perhatian pemerintah Indonesia dan selalu menjadi masalah yang berkepanjangan. Meskipun berbagai program pengentasan kemiskinan telah dilaksanakan, namun masih belum membuahkan hasil yang memuaskan. Menurut data Badan Pusat Statistik (BPS) per Maret 2016, terdapat 28,01 juta orang miskin, atau 10,86% dari sekitar 250 juta penduduk, yang pengeluaran per kapita per bulannya berada di bawah garis kemiskinan. Data pada BPS pun menunjukkan bahwa jumlah penduduk miskin lebih banyak terdapat di wilayah perdesaan dari pada perkotaan. Berdasarkan data hingga bulan Maret 2016 mengalami kenaikan sebesar 0,02% menjadi 14,11% dibandingkan pada periode yang sama pada tahun 2015 lalu. Berdasarkan data tersebut menunjukkan bahwa angka kemiskinan di Indonesia masih membutuhkan perhatian lebih dari pemerintah Indonesia dan semua pihak.

Perjuangan melawan kemiskinan dalam hal ini disebut sebagai jihad ekonomi, dan memerlukan usaha tulus untuk mengakhiri kemiskinan baik individu maupun kelompok. Quraish Shihab menegaskan bahwa ketidakmampuan untuk bergerak dan berusaha adalah penyumbang utama kemiskinan, selain kebisuan dan keragu-raguan. Menyakiti diri sendiri adalah penolakan untuk mencoba, dan penganiayaan terhadap orang lain adalah salah satu faktor yang menyebabkan ketidakmampuan untuk mencoba.¹⁰⁴

Kemiskinan adalah hasil dari setidaknya dua sumber, baik internal maupun eksternal. Elemen internal adalah faktor pribadi yang pertama dan utama. Mungkin tidak mau berusaha dan bekerja untuk memenuhi kebutuhan mereka, yang dapat menyebabkan kemiskinan. Mengatasi masalah seperti ini sangat menantang karena, untuk keluar dari kemiskinan, seseorang harus mengadopsi paradigma baru dan berkembang menjadi individu yang maju

¹⁰² Muhammad Chirzin, "Reaktualisasi Jihad Fî Sabîl al-Lâh, ..., hal. 73.

¹⁰³ Kemiskinan adalah suatu situasi serba kekurangan dari penduduk yang terwujud dalam bentuk rendahnya pendapatan dan disebabkan oleh rendahnya keterampilan, produktivitas, pendapatan, lemahnya nilai tukar produksi dan terbatasnya kesempatan berperan serta dalam pembangunan. Rendahnya pendapatan penduduk miskin menyebabkan rendahnya produktivitas dan meningkatkan beban ketergantungan bagi masyarakat. Lihat, Mubyarto, *Program IDT dan Pemberdayaan Masyarakat*, Yogyakarta: Aditya Media, 1998, hal. 8.

¹⁰⁴ M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an, ..., hal. 444.*

demikian kebaikan hidupnya. Dia tidak mau bekerja meskipun upaya pemerintah untuk mempersiapkan banyak pekerjaan dan upah. Akibatnya, setiap orang dalam situasi ini harus mengobarkan jihad melawan kecenderungannya sendiri untuk mengatasi kurangnya motivasi untuk berusaha. Kedua, faktor eksternal adalah faktor yang berasal dari luar. Eksploitasi orang lain adalah salah satu elemen ini, baik secara formal maupun informal. Di antaranya adalah korupsi pejabat, yang kerap merugikan rakyat banyak.¹⁰⁵

Tidak dapat dipungkiri bahwa Al-Qur'an menaruh perhatian terhadap masalah sosial ekonomi, terbukti dengan ayat-ayat Al-Qur'an yang mengkritisi masalah ketimpangan ekonomi dan ketidakadilan sosial dalam masyarakat saat itu. Al-Qur'an memiliki semangat untuk menegakkan tatanan sosial yang etis dan egaliter. Karena fakta bahwa ekonomi Makkah terkenal dengan aktivitas komersialnya, kaum lemah (seperti budak, kuli, dan orang non-suku) sering dieksploitasi, dan sering terjadi praktik perdagangan dan keuangan yang tidak etis. Ketika keegoisan, kemewahan, dan kemiskinan yang berlebihan hadir di samping penderitaan dan ketidakberdayaan orang lain, keadaan seperti itu mengarah pada kritikan dari Al-Qur'an.¹⁰⁶

أَهْلَاكُمْ التَّكَاثُرُ (1) حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ (2) كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ (3) ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ (4)

Bermegah-megah telah melalaikan kamu, sampai kamu masuk ke dalam kubur. Sekali-kali tidak! Kelak kamu akan mengetahui. Tidak! Kelak kamu akan mengetahui. (QS. al-Takatsur/102: 1-4)

وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ (1) الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ (2) يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ (3) كَلَّا لَيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ (4) وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحُطَمَةُ (5) نَارُ اللَّهِ الْمَوْفِدَةُ (6) الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْنِدَةِ (7)

Celakalah orang yang suka mengumpat, mencela, mengumpulkan harta kekayaan, dan menghitung-hitungnya. Ia mengira kekayaannya itu dapat memberikan kekekalan kepada dirinya. Tidak! Sesungguhnya ia akan dilemparkan ke dalam huthama. Tahukah engkau apakah huthama itu?

¹⁰⁵ Thoriqul Aziz dan A. Zainal Abidin, "Tafsir Moderat Konsep Jihad dalam Perspektif M. Quraish Shihab," dalam *Kontemplasi*, Vol. 05, No. 02 Tahun 2017, hal. 480.

¹⁰⁶ Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an*, ..., hal. 56.

Itulah api Allah yang membakar hati (orang-orang yang sangat kikir). (QS. al-Humazah/ 104: 1-7)

Al-Qur'an mengkritik mereka yang diberikan kelebihan dalam harta, agar peduli membantu untuk kesejahteraan orang-orang miskin. Bahkan orang yang shalat sekali pun akan berubah menjadi semacam perbuatan munafik:

Pernahkah engkau menyaksikan seorang manusia yang mendustai Agama? Dialah orang yang kejam kepada anak-anak yatim dan tidak memberi makan kepada orang-orang miskin. Celakalah orang-orang yang shalat tetapi melalaikan shalat mereka _ yaitu orang-orang yang melakukan shalat untuk diperlihatkan (kepada orang lain) dan tidak mau membagikan harta kekayaan mereka (kepada orang-orang miskin). (QS. al-Ma'un/107: 1-7)

Al-Qur'an juga mengajarkan bahwa tidak semua kekayaan yang dimiliki seseorang adalah haknya; orang miskin juga memiliki "hak" atas kekayaan tersebut: *“Di dalam kekayaan mereka itu terdapat hak orang-orang miskin yang meminta dan yang tidak meminta”* (QS. al-Ma'arij/70: 24-25). Dengan demikian, pemberdayaan terhadap kaum yang lemah mesti terus menjadi perhatian setiap kalangan, terutama bagi pemerintah.

Aspek kehidupan lainnya, termasuk kesehatan dan pendidikan, juga dipengaruhi oleh kemiskinan. Ivan A. Hadar, Koordinator Nasional Target MDGs (Bappenas/UNDP), memberikan data dari Badan Pusat Statistik (BPS) untuk mendukung klaimnya bahwa lebih dari sepertiga populasi terdiri dari anak-anak di bawah usia lima tahun, yang mayoritas berasal dari keluarga petani. Malnutrisi merupakan masalah bagi petani gurem, buruh tani, nelayan, dan perambah hutan. Selain itu, kemiskinan berdampak pada pendidikan. Anak-anak yang bersekolah kehilangan kesempatan untuk mengenyam pendidikan sebaik mungkin akibat kemiskinan, bahkan ada yang terpaksa putus sekolah. Ada yang tidak memiliki biaya untuk sekolah, dan sebagian lain ada yang harus bekerja membantu orang tua. Meskipun Angka Partisipasi Murni (APM) pada tingkat Sekolah Dasar (SD) di atas 90% dari tahun 2001 hingga 2006, menurut statistik pendidikan BPS tahun 2006, angka ini terus menurun seiring dengan naiknya tingkat pendidikan. Hanya 60% APM tetap berada di tingkat SMP, sedangkan di tingkat SMA dan SMK

hanya berkisar 40%. Selain itu, jika kita benar-benar jujur, rendahnya kualitas pendidikan juga berkontribusi terhadap rendahnya APM.¹⁰⁷

Kompleksitas dan berkelindan antara kemiskinan dan keterbelakangan pendidikan dengan segala dampak negatifnya, umat Islam harus menyikapinya sebagai objek atau menjadikannya sebagai lahan-lahan jihad. Ini harus diselesaikan dengan serius dan tuntas karena ini adalah lahan jihad masa kini. Tanpa pertimbangan yang serius dan upaya yang tekun, bukan tidak mungkin persoalan ini akan membawa konsekuensi yang tidak hanya menghambat terwujudnya kesejahteraan nasional, tetapi juga penguatan keluguan dalam keberagaman masyarakat yang hanya menyikapi agama, kehidupan secara keseluruhan secara dikotomis, atau hitam-putih. Ketika hal ini terjadi, maka pembiasaan makna jihad terhadap aksi dan aktivitas teroris juga akan tumbuh, *Islam rahmatan lil 'alamin* hanya akan ada di langit angan-angan, tidak berpijak pada realitas nyata.¹⁰⁸

Umat Islam harus mengembangkan rencana aksi yang tepat dan mengidentifikasi langkah-langkah sistematis yang harus diikuti untuk mengatasi masalah ini. Landasan penting untuk bergerak maju dalam situasi ini adalah keberadaan masyarakat sipil yang kuat. Umat Islam harus menciptakan ekonomi yang berkelanjutan melalui masyarakat sipil ini dan secara signifikan berkontribusi pada pemberdayaan lokal. Salah satu solusi yang dapat diagendakan, atau paling tidak didiskusikan, adalah ekonomi kerakyatan yang mandiri dan swadaya yang tumbuh dan berkembang dari bawah. Jelas bahwa ketika krisis melanda kapitalisme predator, ekonomi rakyat tidak terpengaruh, menjadikan ekonomi jenis ini sebagai salah satu prioritas utama yang harus dicapai. Ia tetap eksis karena bersifat regional dan mengembang berdasarkan kekuatan rakyat.¹⁰⁹

Jihad ekonomi dapat dilancarkan melalui perubahan paradigma dan peningkatan etos kerja masyarakat tentang nilai kerja, penciptaan lapangan kerja, pemberantasan korupsi, penghapusan kesenjangan dalam masyarakat secara keseluruhan, dan langkah-langkah lainnya. Dengan upaya yang sungguh-sungguh, dijamin kemiskinan dan keterbelakangan bangsa Indonesia dapat teratasi, meningkatkan kesejahteraan rakyat Indonesia.

¹⁰⁷ Abd A'la, *Jahiliyah Kontemporer dan Hegemoni Nalar Kekerasan: Merajut Islam Indonesia dan Membangun Peradaban Dunia*, Yogyakarta: LkiS, 2014, hal. 154-155.

¹⁰⁸ Abd A'la, *Jahiliyah Kontemporer dan Hegemoni Nalar Kekerasan*, ..., hal. 155-156.

¹⁰⁹ Abd A'la, *Jahiliyah Kontemporer dan Hegemoni Nalar Kekerasan*, ..., hal. 156

b. Jihad Pendidikan

Salah satu medan jihad yang perlu dihadapi dengan serius dalam konteks Indonesia ialah jihad dalam bidang pendidikan. Salah satu langkah awal dalam perkembangan atau kemunduran suatu bangsa adalah pendidikan. Ketiadaan infrastruktur yang mudah diakses, rendahnya minat membaca masyarakat Indonesia, dan minimnya guru yang berkualitas merupakan beberapa masalah di bidang pendidikan. Akibatnya, kualitas sumber daya manusia menunjukkan ketidaktahuan dan kelesuan. Akibatnya, Indonesia harus memulai jihad pendidikan yang memandang pendidikan sebagai isu bersama.¹¹⁰

Jihad bukan saja dalam bentuk peperangan, akan tetapi termasuk terhadap segala dimensi kehidupan manusia. Al-Qur'an mengisyaratkan bahwa jihad dalam bidang pendidikan harus mendapatkan perhatian meskipun dalam situasi perang, apalagi dalam situasi damai seperti sekarang ini.

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ
وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

Dan tidak sepatunya orang-orang mukmin itu semuanya pergi ke medan perang. Mengapa sebagian dari setiap golongan di antara mereka tidak pergi untuk memperdalam pengetahuan pengetahuan agama mereka dan untuk memberi peringatan kepada kaumnya apabila mereka telah kembali, agar mereka dapat menjaga dirinya. (QS. at-Taubah/9: 122)

Al-Qur'an menginformasikan kepada kita dengan ayat ini bahwa perjuangan di bidang pendidikan, seperti belajar ilmu pengetahuan dan agama, juga merupakan kebutuhan mendasar manusia dalam proses membangun peradaban. Bukti keberhasilan jihad di bidang ilmu pernah terjadi pada masa Bani Abbasiyah, di mana ilmu penerahan mengalami perkembangan yang sangat pesat seperti berkembangnya ilmu kedokteran.¹¹¹

Jihad pendidikan sebuah keniscayaan yang mesti digalakkan oleh umat Islam. Hal utama yang harus dilakukan adalah mengubah persepsi masyarakat terhadap pendidikan sebagai salah satu cara untuk meningkatkan peradaban. Menghilangkan kebodohan dan keterbelakangan pendidikan

¹¹⁰ Thoriqul Aziz dan A. Zainal Abidin, "Tafsir Moderat Konsep Jihad, ...", hal. 478.

¹¹¹ Rumba Triana, "Internalisasi Jihad dalam Bidang Pendidikan Karakter," dalam *Edukasi Islam, Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 07, No. 1 Tahun 2018, hal. 116.

tidaklah sulit dengan bantuan semangat gotong royong, kesadaran sosial, dan keikhlasan.¹¹²

Fakta bahwa pendidikan Islam saat ini dirundung sejumlah isu menunjukkan pentingnya jihad pendidikan ini. Pesatnya kemajuan teknologi informasi telah membawa banyak manfaat bagi manusia, namun juga membawa sejumlah masalah yang perlu ditangani di bidang pendidikan. Baik masalah pemikiran, budaya, dan moral, serta masalah efektivitas guru dan kurangnya infrastruktur yang sesuai untuk pendidikan, hadir. Kalau bicara masalah pemikiran, banyak yang tanpa sengaja menggerogoti jati diri seorang muslim. Ini termasuk sekularisme, yang melihat agama hanya sebagai masalah pribadi dengan Tuhan dan memisahkannya dari masalah sosial-politik, liberalisme, yang mendorong kebebasan berpikir dan berekspresi tanpa batas, pluralisme, suatu sistem kepercayaan yang mendorong umat Islam untuk mendukung agama lain atas dasar toleransi ideologis, dan materialisme, yang menumbuhkan anggapan bahwa pencapaian materi adalah satu-satunya ukuran keberhasilan dalam hidup (seperti kekayaan, pangkat, popularitas dan sebagainya).¹¹³

Disebabkan oleh kemudahan akses berbagai item di dunia maya, pendidikan akhlak dihadapkan pada kesulitan-kesulitan baru terkait persoalan-persoalan akhlak yang juga perlu diperhatikan. Serupa dengan ini, Endah Triastuti (et al) menawarkan data dari investigasi oleh beberapa organisasi yang mengungkapkan isu-isu utama dengan dampak lingkungan virtual pada anak-anak. Fakta-fakta tersebut terdiri dari: 1) Menurut data dari penelitian Badan Pusat Statistik yang dilakukan antara tahun 2010 dan 2014, hingga 80 juta anak telah mengakses pornografi secara online, dan angka tersebut meningkat menjadi 90%; 2) 932 situasi unik di mana anak menjadi korban utama kejahatan dunia maya dan pornografi, menurut data penelitian Komisi Perlindungan Anak Indonesia yang dilakukan antara tahun 2011 dan 2014; Menurut studi *End Child Prostitution, Child Pornography, and Trafficking of Children for Sexual Purposes* Indonesia tahun 2010-2015, hingga 35 anak dieksploitasi secara seksual secara online; Selain itu, 4 dari 10 anak Indonesia yang menggunakan media sosial dilaporkan menjadi sasaran cyberbullying (data dari kajian Yayasan Indonesia Sejiwa); 5) Anak-

¹¹² Thoriqul Aziz dan A. Zainal Abidin, "Tafsir Moderat Konsep Jihad, ...", hal. 479.

¹¹³ Tian Wahyudi, " Reinterpretasi Jihad dalam Pendidikan di Era Digital," dalam *Tribakti: Jurnal Pemikiran Keislaman*, Vol. 32, No. 1 Tahun 2021, hal. 134-135.

anak dan remaja berbohong tentang usia mereka untuk mengakses situs web tertentu (Studi Komenkominfo & UNICEF tahun 2014).¹¹⁴

Di samping itu juga, permasalahan kesediaan guru dan infrastruktur pendidikan yang diberbagai tempat atau daerah masih terdapat kesenjangan dan belum memadai, terutama di daerah terpencil. Hal ini juga terkait dengan masalah infrastruktur di daerah pedesaan, dimana banyak bangunan dan infrastruktur yang tidak layak pakai bahkan kurang layak pakai. Hanya 27,40% fasilitas dalam kondisi baik di tingkat SD, 31,28% di tingkat SMP, 44,53% di tingkat SMA, dan 47,35% di tingkat SMK, menurut data BPS tahun pelajaran 2018–2019.¹¹⁵

Selain itu, masalah faham radikalisme¹¹⁶ di bidang agama yang disinyalir telah merambah di dunia pendidikan yang dapat membahayakan generasi bangsa, karena akan mempengaruhi kepribadian yang lebih mengedepankan tindakan kekerasan dalam mencapai tujuan. Maka penting untuk melakukan upaya penanggulangan secara intensif dengan mengambil langkah-langkah, *Pertama*, menjelaskan Islam dengan cara yang memadai. Menggambarkan bagaimana miskonsepsi terhadap sejumlah ciri ajaran Islam yang berpotensi melahirkan radikalisme, seringkali salah mengartikan misi ajaran tersebut, yang notabene cukup mulia dan agung. Seperti, menjelaskan tentang konsep jihad yang memiliki ragam makna, yang sering sekali disalahpahami hanya sebatas perang. Kemudian ada pembenaran untuk toleransi, yang seringkali dimaknai secara sempit dan tidak bisa dijadikan

¹¹⁴ Tian Wahyudi, “Reinterpretasi Jihad dalam Pendidikan di Era Digital , ... , hal. 135.

¹¹⁵ Tian Wahyudi, “Reinterpretasi Jihad dalam Pendidikan di Era Digital, ... , hal. 136.

¹¹⁶ Temuan studi survei Lembaga Studi Islam dan Perdamaian (LaKIP) Jakarta tahun 2010 cukup mengejutkan; sebanyak 48,9% pelajar di Jabodetabek menyatakan dukungannya terhadap perilaku ekstrimis. Selain itu, terdapat kecenderungan radikalisasi yang sangat tinggi di kalangan mahasiswa di kampus-kampus berbagai perguruan tinggi negeri. Informasi ini didapat dari sebuah penelitian di kampus Islam yang mengikutsertakan 2466 sampel mahasiswa dari berbagai universitas ternama di Indonesia. Ketika ditanya apakah mereka mendukung pelaksanaan amar makruf nahi munkar, yang melibatkan penyisiran tempat-tempat yang dianggap sebagai sumber maksiat, sekitar 65% (1594 responden) mendukungnya; 18% (446 responden) mendukung dan berpartisipasi aktif dalam kegiatan sweeping; sekitar 11% (268 responden) menyatakan tidak mendukung sweeping; dan sisanya 6% (158 responden) tidak memberikan tanggapan. Abdul Munip, “Menangkal Radikalisme Agama di Sekolah,” dalam *Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 1, No. 2 Tahun 2012, hal. 160.

sebagai ikatan bersama antar umat yang berbeda agama, termasuk perincian tentang bagaimana ajaran Islam dan kearifan lokal berhubungan satu sama lain. Padahal Islam yang berasal dari Arab bukanlah Islam yang lepas dari konteks sejarah wilayah tempat Islam itu pertama kali dipraktikkan. Artinya, sangat penting untuk memahami konteks sosio-historis Islam, atau di mana Islam ditemukan. Kondisi sosio-historis masyarakat Indonesia yang juga memiliki kearifan lokal tidak dapat dipisahkan dari keberadaan Islam di negara tersebut. *Kedua*, Mengedepankan dialog dalam pembelajaran agama Islam. *Ketiga*, pemantauan terhadap kegiatan dan materi mentoring keagamaan. *Keempat*, pengenalan dan penerapan pendidikan multikultural. Gagasan dan praktik pendidikan multikultural sangat menekankan nilai-nilai kesetaraan tanpa memandang perbedaan status sosial ekonomi, suku, agama, gender, dan latar belakang lainnya.¹¹⁷

Akibatnya, menjadi jelas dalam lingkungan ini bahwa pemerintah dan umat Islam membutuhkan perhatian yang mendesak, khususnya di bidang pendidikan. Semua elemen umat harus berpartisipasi aktif dalam jihad dengan mengarahkan dan mendedikasikan seluruh potensi dan sumber daya mereka untuk bekerja menciptakan generasi masa depan umat untuk mengatasi berbagai masalah yang muncul di bidang pendidikan.

c. Jihad Politik

Muhammad Chirzin berpendapat bahwa langkah pertama dalam mempraktekkan jihad di bidang politik adalah menjaga demokrasi dengan tetap menjaga keutuhan negara dan kedaulatan Indonesia. Karena sistem politik Orde Baru telah memberangus inovasi politik rakyat, keterlibatan politik sejati dari seluruh lapisan warga harus dibangun kembali melalui tatanan politik yang demokratis. Sekalipun aturan dan regulasi telah dibuat dengan cara ini, banyak masalah politik di Indonesia tidak segera diselesaikan. Bangsa Indonesia terperosok dalam sejumlah persoalan dan pertikaian politik yang berlarut-larut, dan penerapan paradigma rasionalitas belum mampu membantu. Tanpa moral, aparat penegak hukum tidak bisa menegakkan keadilan yang ditunggu-tunggu oleh bangsa Indonesia.¹¹⁸

Argumen tentang apakah aturan moral dan hukum dapat hidup berdampingan dalam politik masih diperdebatkan dengan sengit. Hukuman harus diterapkan kepada mereka yang melanggar sejumlah hukum moral,

¹¹⁷ Abdul Munip, "Menangkal Radikalisme Agama di Sekolah,...", hal. 174-179.

¹¹⁸ Muhammad Chirzin, "Reaktualisasi Jihad Fî Sabîl al-Lâh, ..., hal. 73.

termasuk mereka yang melakukan pemerkosaan, tindakan kekerasan, korupsi besar-besaran, dan pelanggaran hak-hak dasar orang lain. *Pertama*, kekuatan daya tarik moral dalam menyikapi persoalan kemasyarakatan Indonesia. Moralitas itu pada dasarnya menawarkan seperangkat norma dan aturan perilaku manusia yang diterima secara luas oleh budaya atau kelompok individu tertentu. *Kedua*, masih belum ada kesepakatan yang logis di antara masyarakat Indonesia atas persoalan moral yang sedang berlangsung. Kasus-kasus yang muncul di ranah sosial, ekonomi, dan politik Indonesia disebabkan oleh perilaku para pemimpin dan warga negara yang tidak mengindahkan nilai-nilai penopang prinsip-prinsip dasar moral seperti keadilan, kejujuran, kebenaran, dan keberanian moral dalam kehidupan bermasyarakat. Akibatnya, beberapa oknum yang menjalankan negara ini terus melakukan korupsi, pelanggaran hak asasi manusia, dan pembohongan publik. Dalam hal ini, sistem hanyalah salah satu faktor penyebab krisis berkepanjangan disamping manusianya. Untuk mengatasi masalah ini, kita membutuhkan orang-orang yang bermoral lurus selain terdidik.¹¹⁹

Aspek politik dalam Islam bukan lah aspek yang diatur secara formal-spesifik, misalnya ia tidak mengatur hal-hal terkait bentuk negara, pembagian kekuasaan, batas wewenang, dan sistem pemilihan kepala negara. Namun bukan berarti aspek politik dalam Islam tidak penting. Islam dalam hal ini lebih memerhatikan aspek politik bukan dari sisi aturan formal, melainkan dari aturan non formal berupa nilai-nilai universal yang terdapat dalam ayat-ayat Al-Qur'an dan Hadis. Karena permasalahan politik adalah satu di antara urusan-urusan keduniaan yang aturannya diserahkan kepada manusia sendiri, sebab berdasarkan hadis Nabi Muhammad, manusia yang lebih tahu tentang urusan-urusan dunia mereka. Dengan demikian, dalam hal sistem politik manusia diberikan kebebasan untuk berijtihad untuk menciptakan tatanan politik yang sesuai dengan situasi dan kondisi bangsa dan tentunya harus berlandaskan nilai-nilai moral yang akan menciptakan suatu sistem politik berkeadilan yang menjamin kelangsungan masyarakatnya, dan terpenuhinya hak-hak mereka.¹²⁰

¹¹⁹ Muhammad Chirzin, "Reaktualisasi Jihad Fî Sabîl al-Lâh, ..., hal. 74.

¹²⁰ Badrul Jihad, "Implementasi Prinsip Amar Makruf Nahi Munkar Sebagai Etika Politik Islam," dalam *Sophist: Jurnal Sosial Politik Kajian Islam dan Tafsir*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2021, hal. 109.

Indonesia merupakan negara yang menganut sistem politik demokrasi. Salah satu kemampuan yang sangat diperlukan dalam konteks kehidupan demokrasi ialah sikap kritis terhadap informasi atau berita yang berkembang di media massa atau sosial, terutama di tahun-tahun politik. Di era kemajuan teknologi dan informasi di abad ke-21 ini, setiap orang didorong untuk memanfaatkan teknologi untuk meningkatkan berbagai aspek kehidupan manusia. Revolusi Industri 4.0 mengakibatkan perubahan cara berfikir, hidup dan berinteraksi satu sama lainnya. Perkembangan teknologi dan informasi tidak saja membawa hal yang positif serta membawa kemudahan untuk kehidupan manusia, tetapi juga memunculkan masalah sosial. Di era teknologi dan informasi ini, kita harus menyikapi isu-isu aktual yang berkembang di masyarakat dengan baik, terutama di media sosial. Tidak semua informasi yang kita dapatkan adalah informasi yang benar, namun terkadang sebuah informasi hoaks, sehingga tanpa disadari setiap orang berpotensi menjadi pelaku penyebaran berita hoaks.

Kata hoaks sendiri berasal dari kata "*hocus pocus*" yang berasal dari bahasa latin "*hoc est corpus*", yang mempunyai arti ini adalah tubuh. Kata ini biasanya digunakan penyihir untuk mengklaim bahwa sesuatu adalah benar, padahal belum tentu benar. Lebih lanjut dijelaskan, kata hoaks bersumber dari bahasa Inggris yang memiliki arti tipuan, menipu, berita bohong, berita palsu, dan kabar buruk. Jadi, hoaks bisa diartikan dengan ketidakbenaran dari informasi. Hoaks adalah pernyataan atau berita yang menyajikan informasi yang tidak valid atau berita palsu yang tidak memiliki kepastian, yang dengan sengaja disebarluaskan agar membuat keadaan menjadi heboh serta menimbulkan ketakutan. Berita hoaks marak terjadi karena didukung oleh pola penggunaan internet masyarakat yang lebih banyak untuk mengakses jaringan sosial media. Pada tahun 2017, tercatat pengguna internet di Indonesia di tahun 2017 berjumlah 132,7 juta atau 52% dari jumlah penduduk Indonesia. Dari sejumlah tersebut, sebanyak 129,2 juta memiliki akun media sosial yang aktif. Rata-rata mereka menghabiskan waktu sekitar 3 jam per hari untuk konsumsi internet melalui telpon seluler. Dalam laporan Asosiasi Penyelenggara Jasa Internet Indonesia (APJII) yang menyatakan bahwa sepanjang tahun 2017, lebih dari 50 persen dari populasi penduduk Indonesia, atau sekitar 143 juta orang telah terhubung jaringan internet. Pada

tahun 2019, pengguna internet di Indonesia mencapai 150 juta jiwa dari 267,2 juta jiwa rakyat Indonesia.¹²¹

Melihat pentingnya mendapatkan informasi yang benar, Al-Qur'an juga mengingatkan akan pentingnya untuk melihat sesuatu dengan melakukan *tabayyun* (*recheck*) sebelum mencerna atau mewacanakannya. Atau melihat dengan kaca mata ilmu, bukan dengan persangkaan. Sebagaimana dalam firman-Nya:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا
فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ

Wahai orang beriman, jika datang kepada kalian seorang yang fasik dengan sebuah berita, maka periksalah kebenaran beritanya, karena ketidaktahuan itu akan mengakibatkan kerugian bagi suatu kaum, dan kalian menjadi menyesal atas perbuatan kalian (QS. al-Hujurât/49: 6)

Oleh karena itu, penggunaan media sosial sebagai sarana komunikasi dan informasi tentunya harus memperhatikan unsur etika untuk menghindari berbagai masalah yang akan ditimbulkan dari media sosial. Dalam sudut pandang etika Islam, ketika menerima berita atau desas-desus yang tidak jelas asal-usulnya perlu kita mencari terlebih dahulu kebenarannya. Karena, penyebaran berita tentang keburukan seseorang atau golongan tertentu dapat dikatakan dengan *ghibah*, apalagi menyebarkan berita yang tidak terbukti kebenarannya dapat dikatakan fitnah. Disini, pentingnya berjihad melawan informasi hoaks yang sangat membahayakan keharmonisan dan kerukunan hidup bersama di era media sosial yang berkembang pesat sekarang ini. Dengan demikian, jihad politik dapat juga dikatakan jihad kenegaraan, dapat dilakukan dengan penegakan demokrasi yang baik, menjaga persatuan dan kesatuan bangsa, dan merumuskan kebijakan yang pro terhadap kepentingan rakyat.

d. Jihad Moderasi Beragama

Moderasi beragama dalam konteks sekarang ini merupakan suatu keniscayaan yang sangat dibutuhkan untuk kemajuan Indonesia. Moderasi secara bahasa berasal dari bahasa latin "*Moderatio*" berarti "ke-sedangan" atau dapat dipahami sebagai "tidak kelebihan dan kekurangan", kata inilah

¹²¹ Muhammad Parhan, "Media Sosial dan Fenomena Hoax: Tinjauan Islam dalam Etika Berkomunikasi," dalam *Communicatus: Jurnal Ilmu Komunikasi*, Vol. 5, No. 1 Tahun 2012, hal. 61.

yang merupakan asal mula dari kata "moderasi yang kita kenal sekarang ini. Dalam Islam istilah moderasi dikenal dengan “*wasathiyah*”, yang merupakan suatu sikap hidup ataupun sebuah kerangka berfikir, bagaimana bersikap, serta menjaga pola seimbang antara segala dimensi kehidupan.¹²²

Al-Qur’an telah mengandung prinsip atau karakteristik dari ajaran Islam yang dikenal dengan *rahmatan lil ‘alamin* sebagai misi diturunkannya agama Islam, ini menunjukkan bahwa Islam datang untuk mencerahkan dan membawa rahmat kebahagiaan bagi sekalian alam, salah satunya termuat pada QS. Al-Anbiya’ ayat 107. Karakteristik lainnya seperti di sebutkan “*ummata wasathan*” yang merupakan karakteristik dari umat Islam yang memeluk agamanya sebagaimana pada QS. Al-Baqarah ayat 143. Sikap yang menempatkan dirinya dalam posisi tengah dan seimbang merupakan dari moderasi. Keseimbangan diperlukan agar tidak terjadi *collaps* di salah satu pihak antara pengalaman pada agama yang dianutnya serta penghormatan kepada keyakinan yang dianutnya. Sikap moderat berberda dengan sikap yang terlampau eksterm dan fanatik dalam beragama. Moderasi beragama diibaratkan pemisah antara kutub konservatif dengan kutub liberal.

Untuk menciptakan kerukunan dan perdamaian global dan khususnya dalam konteks Indonesia, diawali dengan sikap moderasi individu. Memperjuangkan sikap moderasi ini merupakan upaya untuk menolak tindakan-tindakan tidak manusiawi, karena moderat mengedepankan prinsip perdamaian. Melalui cara ini, maka manusia satu sama dengan lainnya dapat memperlakukan sesamanya secara terhormat, menerima segala perbedaan, serta mampu menciptakan keharmonisan, kedamaian dalam keberagaman.

Di tengah iklim multikultural yang tinggi di Indonesia. Sudah menjadi keniscayaan adanya perbedaan dalam masyarakat bahkan dalam sebuah keluarga. Iklim multikultural Indonesia membuat potensi konflik terus ada, bagaikan orang dalam sekam, jika dibiarkan percikan-percikan tersebut maka dapat meluluhlantahkan negara ini. Pada titik inilah perspektif-perspektif keberagaman kita disatukan melalui kesadaran moderasi sosio-religius dalam beragama dan bernegara.¹²³

¹²² Dedi Wahyudi dan Novita Kurniasih, “Literasi Moderasi Beragama Sebagai Reaktualisasi “Jihad Milenial” Era 4.0,” dalam *Moderatio: Jurnal Moderasi Beragama*, Vol. 01, No. 1 Tahun 2021, hal. 27.

¹²³ Dedi Wahyudi dan Novita Kurniasih, “Literasi Moderasi Beragama, ..., hal. 28.

Diskursus moderasi dapat dijabarkan dengan tiga pilar, yakni moderasi pemikiran, moderasi gerakan, serta moderasi perbuatan.¹²⁴ Pilar pertama, moderasi pemikiran. Hal ini diwujudkan oleh kecakapan untuk memadukan teks serta konteks, yaitu teks bukan hanya menjadi tumpuan pemikiran keagamaan, realitas serta konteks baru di dalam teks tidak ditundukkan oleh teks keagamaan. Di sini dibutuhkan kemampuan mendialogkan teks dan konteks secara dinamis, sehingga pemikiran keagamaannya bukan semata tertuju pada tekstual akan tetapi juga memperhatikan konteks. Pilar kedua adalah moderasi yang diwujudkan melalui gerakan. Gerakan agama yang tujuannya adalah untuk mengajak kepada jalan kebajikan serta menjauhkan diri dari segala bentuk kemungkaran harus memiliki landasan dengan prinsip melakukan kebaikan-kebaikan, menggunakan cara-cara terpuji. Bukan sebaliknya menggunakan cara-cara kemungkaran untuk menyebarkan kebaikan, misalnya memaksakan orang lain sepaham dengan keyakinan yang kita miliki dengan jalan kekerasan. Pilar ketiga ialah moderasi yang temuat dalam tradisi serta praktik-praktik keagamaan. Dalam hal ini, penguatan relasi yang terjadi antara agama dengan tradisi serta kebudayaan yang tumbuh dalam masyarakat. Hadirnya agama tidak dihadapkan dengan budaya secara “diametral” melainkan saling terbuka di dalam membangun dialog untuk menghasilkan kebudayaan-kebudayaan baru yang lebih baik.

¹²⁴ Dedi Wahyudi dan Novita Kurniasih, “Literasi Moderasi Beragama, ..., hal. 29-30.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Jihad merupakan terma yang memiliki makna yang beragam dan bersifat kontekstual. Jihad secara etimologi merupakan sebuah upaya dan kesungguhan dalam mencurahkan segala usaha dan kemampuan untuk mencapai tujuan. Namun jihad dalam makna terminologi terdapat beragam pengertian. Dalam perspektif fikih jihad lebih cenderung bermakna perang melawan orang-orang kafir. Sedangkan dalam perspektif sufi, jihad dipahami tidak hanya dalam aspek fisik atau peperangan (*jihâd ashghar*) tetapi juga jihad dalam aspek batin yakni melawan hawa nafsu (*jihâd akbar*). Kemudian, jihad dalam perspektif orientalis dipahami dengan istilah “*holy war*” yang sebelumnya tidak dikenal dalam perpustakaan Islam, akan tetapi berasal dari sejarah Eropa yang dipahami sebagai perang karena alasan-alasan keagamaan atau perang untuk menyebarkan doktrin keagamaan. Kemudian, jihad perspektif fundamentalis, lebih bermakna sebagai tindakan revolusioner, yang berusaha membuktikan bahwa jihad merupakan metode absah untuk mencapai cita-cita Islam. Jihad dalam hal ini lebih bersifat offensif ketimbang defensif. Berbeda dengan modernis yang memaknai jihad bukanlah bermakna perang, karena Al-Qur’an untuk menjelaskan tentang perang merujuk dengan kata *qitâl*. Namun menurut modernis, jihad tidak pada makna peperangan fisik, namun lebih menekankan makna jihad dalam

bentuk *'ilmi* atau ijtihad untuk membebaskan diri dari penindasan, pemerasan, pemaksaan, ketidakadilan, dan ketidakamanan.

Metode *double movement* merupakan sebuah metode tafsir kontekstual yang digagas oleh Fazlur Rahman. Metode tersebut, sangat relevan dalam melakukan kontekstualisasi ayat-ayat jihad dalam Al-Qur'an dalam konteks sekarang ini. Metode *double movement* atau gerakan ganda adalah proses interpretasi yang dimulai dari situasi sekarang menuju situasi di mana Al-Qur'an diturunkan dan kemudian kembali lagi ke masa sekarang. Terkait pentingnya kembali ke masa Al-Qur'an diturunkan, karena Al-Qur'an adalah respon ilahi melalui ingatan dan pikiran Nabi Muhammad Saw. atas situasi moral-sosial Arab pada masa itu.

Aplikasi metode *double movement* dalam mentransformasikan makna jihad secara kontekstual, dirumuskan dalam tiga langkah: *Pertama*, mengkaji jihad dari aspek sosio-historis. Jihad pada masa Al-Qur'an diturunkan, ditinjau dari konteks sosio-historis ketika itu, maka dapat kategorikan jihad pada periode Makkah dan jihad pada periode Madinah. Jihad periode Makkah, lebih bermakna ketaatan kepada Allah Swt., bersabar terhadap penganiayaan dan penyiksaan kafir Quraisy, serta ajakan persuasif untuk menyembah Allah Swt. Sedangkan jihad periode Madinah setidaknya mencakup empat makna. *Pertama*, perang terhadap kaum non-Muslim yang telah memulai menyerang dan mengancam eksistensi umat Islam. *Kedua*, kesungguhan dalam menjalankan prinsip *amar ma'ruf nahi munkar*; dengan menyebarkan dakwah secara efektif untuk mendorong orang lain agar beriman kepada Allah dan patuh mengikuti petunjuk-Nya. *Ketiga*, memberikan harta untuk memajukan Islam dan kesejahteraan umat. *Keempat*, melawan hawa nafsu dengan kesabaran dan pengendalian diri. Luasnya cakupan makna jihad dalam Al-Qur'an, namun jihad sering sempitkan maknanya hanya sebatas bermakna perang. Padahal jihad perang baru diizinkan ketika umat Islam di Madinah sebagai bentuk pembelaan diri atas penganiayaan atau penindasan yang dilakukan oleh orang-orang kafir Quraisy terhadap kaum muslimin.

Kedua, menemukan ideal moral jihad. Berdasarkan konteks khusus jihad di atas, dapat dikatakan bahwa cita-cita moral ayat-ayat jihad adalah memperjuangkan nilai-nilai kemanusiaan, seperti nilai-nilai keadilan, persamaan hak, dan kebebasan dari segala bentuk penindasan, serta sejumlah persoalan kemanusiaan lainnya yang dapat merugikan pembangunan tatanan sosial yang adil dan egaliter di muka bumi. *Ketiga*, kontekstualisasi jihad dalam konteks ke-Indonesiaan sekarang ini. Kontekstualisasi jihad di masa sekarang ini bukanlah dalam bentuk jihad perang, namun jihad yang relevan

dalam konteks sekarang ini ialah berjuang dengan cara-cara yang damai untuk membangun kemaslahatan bersama dalam konteks kehidupan bernegara, membangun tatanan kehidupan sosial yang lebih egaliter dan adil. Agenda jihad atau perjuangan umat Islam dalam konteks kehidupan bernegara bersama masyarakat Indonesia masa kini meliputi jihad dalam bidang ekonomi, pendidikan, politik, dan moderasi beragama.

B. Saran

Setelah melewati beberapa pembahasan dan penelaahan tentang pemaknaan jihad secara kontekstual dengan menggunakan metode *double movement*, penulis mendapatkan hasil penelitian sebagaimana tertera dalam kesimpulan di atas. Namun, ada beberapa hal yang ingin penulis sampaikan, di antaranya, dalam upaya menjawab tantangan dan problem zaman kontemporer sekarang, perlunya pemaknaan ulang terhadap penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an, terutama ayat-ayat yang berkaitan dengan sosial-kemasyarakatan. Pembacaan yang hanya sebatas tekstual hanya akan menimbulkan masalah baru dalam pemahaman Al-Qur'an, sebagai contoh terma jihad yang sering dipahami secara rigit dan tekstual, sehingga dapat mendorong kepada pemahaman radikalisme, ekstremisme dan terorisme.

Akhir kata, dengan kerendahan hati penulis mengakui bahwa masih banyak kesalahan dan kekurangan dalam tesis ini. Oleh karena itu, masukan, ide, dan kritik yang membangun sangat diharapkan.

Daftar Pustaka

Buku

- A'la, Abd. *Jahiliyah Kontemporer dan Hegemoni Nalar Kekerasan: Merajut Islam Indonesia dan Membangun Peradaban Dunia*. Yogyakarta: LkiS, 2014.
- Abdullah, M. Amin. *Dinamika Islam Kultural: Pemetaan Atas Wacana Keislaman Kontemporer*. Bandung: Mizan, 2000.
- Adnan, Taufik. *Rekonstruksi Sejarah Al-Qura'n*. Ciputat: PT. Pustaka Alvabet 2013.
- _____. *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*. Bandung: Mizan, 1996.
- _____. *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam Fazlur Rahman*. Bandung: Mizan, 1993.
- _____. *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*. Jakarta: Pustaka Alvabet, 2019.
- Amal, Khairul. *Perang Atas Nama Iman: Telaah Evolusi Jihad Era Kenabian Muhammad Saw*. Yogyakarta: Forum, 2018.
- Amal, Taufik Adnan dan Syamsu Rizal Pangagabea. *Tafsir Kontekstual Al-Qur'an: Sebuah Kerangka Konseptual*. Bandung: Mizan, 1990.
- Al-Asfahâni, Ar-Râgib. *Mu'jam Mufradât Alfâz Al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.

- Al-Dardir. *Sharh al-Saqhîr 'ala Aqrab al-Masâlik*. Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1972.
- Al-Asymawi, Sa'id. *Al-Islam As-Siyâsi*. Kairo: Sînâ li An-Nasyr, 1992.
- Al-'Asqalânî, Ahmad bin 'Alî bin Hajar. *Fath al-Bârî bisyarh Sahîh al-Bukhârî*, juz VI. Beirut: Dâr al-Ma'rifah, T. Th.
- _____. *Fath al-Bârî*. Kairo: Dâr Abi Hayyân, 1996.
- Al-Audah, Salman. *Jihad: Sarana Menghilangkan Ghurbah Islam*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1993.
- Al-Bâqî, Muhammad Fu'ad 'Abd. *Al-Mu'jam Al-Mufahras li Alfâzh Al-Qur'an*. Kairo: Dâr Al-Hadîts, 1991.
- Al-Jassas. *Ahkâm al-Qur'an*. Beirut: Dâr al-Kitab al-'Arabi, tt.
- Al-Kasâni, Alâ al-Dîn Abi Bakar bin Mas'ûd. *Al-Badâ'i al-Sanâ'i fi Tartîb al-Syarâ'i*, juz VII. Bairut: Dâr al-Kutb al-'Ilmiyah, 1986.
- Al-Khâzin. *Lubâb al-Ta'wîl Fî Ma'ânî al-Tanzîl*, Jilid 4. Beirut: Dâr al-Fikr, 2000.
- Al-Marâgî, Ahmad Mustafâ. *Tafsîr al-Marâgî*. Mesir: Matba'ah Musthafâ al-Bâbi al-Halabî, 1946.
- Al-Qattân, Mannâ Khalîl. *Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an*, Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 2015.
- Al-Qurtubi. *Al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-Fikr, 2000.
- Al-Qusyairi, *Lataif al-Isyârât*. Mesir: al-Haiyah al-Mishriyyah al-'Ammah al-Kitâb, 1971.
- Al-Wâhidî, Abû al-Hasan Ali Ahmad. *Asbâb an-Nuzûl*. Beirut: al-Maktabah ats-Tsaqâfiyyah, 1989.
- Al-Zuhaili, Wahbah. *Al-Fiqhul-Islâmiy wa Adilatuh*. Damaskus: Dârul-Fikr, 1989.
- Ath-Thabari, Abu Ja'far bin Jarir. *Tafsîr Ath-Thabari*. Jakarta: Pustaka Azzam, 2008.
- As-Suyûthî, Jalaluddin. *Lubâb an-Nuqûl fî Asbâb an-Nuzul*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.
- Asy-Syatibi, Abu Ishaq Ibrahim bin Musa. *Al-Muwafaqat Fi Usûl as-Syarîah*. Kairo: Maktabah al-Usrah, tt.
- 'Âsyûr, Muhammad Tâhir bin. *Tafsîr al-Tahrîr wa al-Tanwîr*. Tûnis: al-Dâr al-Tûnisiyah li al-Nasyr, 1984.
- Aziz, Ahmad Amir. *Neo-Modernisme Islam di Indonesia*. Jakarta: Rineka Cipta, 1999.
- Az-Zuhaili, Wahbah. *Al-Tafsîr al-Munîr*. Beirut: Dâr al-Fikr, 2010.

- Azra, Azyumardi, Dkk. *Reformulasi Ajaran Islam: Jihad, Khalifah, dan Terorisme*, Bandung: Mizan, 2017.
- Badruzaman, Abad. *Dialektika Langit dan Bumi: Mengkaji Historisitas Al-Qur'an Melalui Studi Ayat-Ayat Makki-Madani dan Asbâb al-Nuzûl*. Bandung: Mizan, 2018.
- Baidan, Nashruddin dan Erwati Aziz. *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016.
- Basuki, Sulistyono. *Metode Penelitian*. Cet, 2. Jakarta: Penaku, 2010.
- Bauman, Zygmunt. *Hermeneutics and Social Sciences*. New York: Columbia University, 1978.
- Dardîr, Ahmad. *Syarh al-Sagîr 'alâ Aqrab al-Masâlik*. Kairo: al-Idârah al-'Âmmah lil Ma'âhid al-Azhariyah, T. Th.
- Dekmejian, Hrair. *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*. Syracuse: Syracuse University Press, 1985.
- Departemen Agama RI. *Tafsir Tematik: Jihad; Makna dan Implementasinya*, Jakarta, Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2012.
- Departemen Pendidikan Nasional. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi IV Cet. 1. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2008.
- Esack, Farid. *Qur'an: Pluralism and Liberation*. Oxford: One World, 1997.
- Esposito, John L. *Unholy War: Terror in The Name of Islam*, New York: Oxford University, 2002.
- Faiz, Fahrudin. *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial*. Yogyakarta: Kalimedia, 2015.
- Hamid, Nashr. *Dawâ'ir al-Khawf*. Beirut: al-Markâz al-Tsaqâfi, 1999.
- Hamidi, Jazim, dkk. *Metodologi Tafsir Fazlur Rahman Terhadap Ayat-ayat Hukum dan Sosial*. Malang: Ub Press, 2013.
- Hanafi, Hasan. *Dialog Agama dan Revousi*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.
- Hitti, Philip K. *History of The Arabs: From the Earliest Times to the Present*. Terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi. Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2006.
- Hishâm, Ibn. *Al-Sîrah Al-Nabawiyah li Ibn Hishâm*. Mesir: Shirkah Maktabah wa Matba'ah Mustafa Al-Bâbî Al-Halabî wa Awlâdihî, 1955.
- Imarah, Muhammad. *Izâlah al-Syubhât 'am Ma'âni al-Mustalahât*. Kairo: Dâr al-Salâm, 2010.
- _____. *Islam dan Pluralitas: Perbedaan dan Kemajemukan dalam Bingkai Persatuan*. Jakarta: Gema Insani Press, 1999.
- Ilyasy, Muhammad. *Munah al-Jalil*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, Tt,

- Katsîr, Ibn. *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm*. Beirut: Dâr al-kutub al-'ilmyyah, 2012.
- Karim, Abdulllah. *Tanggung Jawab Kolektif menurut Al-Qur'an*. Banjarmasin: Antrasari Press, 2013.
- Klein, Ernest. *A Complete Erymological Dictionary of the English Language*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Kurdi, Dkk. *Hermenetutika Al-Qur'an dan Hadis*. Yogyakarta: Elsaq Press, 2010.
- Lewis, Bernard. *The Crisis of Islam; Holy War and Unholy Terror*. London: The Orion Publishing Group, 2003.
- Mubyarto. *Program IDT dan Pemberdayaan Masyarakat*. Yogyakarta: Aditya Media, 1998.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Agama Kemanusiaan*. Jakarta: Paramadina, 2003.
- Ma'luf, Louis. *Al-Munjid fi al-Lugah wa al-'Alâm*. Beirut: Dâr al-Masyriq, 1992.
- Mansur, H. A. R. Sutan. *Jihad*. Jakarta Panjimas, 1982.
- Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus al-Munawwir*. Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.
- Manzur, Abû al-Fadl Jamâl ad-Din Muhammad bin Mukran bin. *Lisân al-'Arab*. Juz XI, Beirut: Dar Al-Sadr, t.th.
- Misrawi, Zuhairi. *Makkah: Kota Suci, Kekuasaan, dan Keteladanan*. Jakarta: PT Kompas Nusantara, 2009.
- Mustaqim, Abdul. *Metodologi Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*. Yogyakarta: Idea Press, 2019.
- _____ *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- _____ *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*. Yogyakarta: Adab Press, 2014.
- Muhadjir, Noeng. *Motodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000.
- Muthahhari, Murtadha. *Jihad*, terj. M. Hashem. Bandar-Lampung: YAPI, 1987.
- Nashr, Sayyed Hossein. *Islamic Studies: Essay on Law and Society*. Beirut: Libreirie Du Liban, 1967.
- _____ *Islam: Religion, History, and Civilization*. New York: HarperCollins, 2002.
- Nasution, Harun. *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*. Bandung: Mizan, 1996.

- Palmer, Richard E. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press, 1969.
- Qardhawi, Yusuf. *Fiqih Jihad*. Bandung: Mizan, 2010.
- Qutb, Sayyid. *Fî Zhilâl Al-Qur'ân*. Jilid 8. Cairo: Dâr al-Syuruq, 1998.
- Qudamah, Ibn. *Al-Mughnî*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt.
- Rahardjo, Dawam. *Ensiklopedia Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*. Jakarta: Paramadina, 2002.
- Rahman, Fazlur. *Major Themes of the Qur'an*. Chicago: Minneapolis, 1980.
- _____. *Islam and Modernity; Transformation of Intellectual Tradition*. USA: Chicago & London University of Chicago Press, 1982.
- _____. *Islam*. Terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka, 2010.
- Rohimin. *Jihad: Makna dan Hikmah*. Jakarta: Erlangga, 2006.
- Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. New YORK: Routledge, 2006.
- _____. *Al-Qur'an Abad 2: Tafsir Kontekstual*. Bandung: Mizan, 2015.
- _____. *The Qur'an: an Introductory*, New York: Routledge, 2008.
- Sibawaihi. *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman*. Yogyakarta: Jalasutra, 2007.
- Syafrudin, U. *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017.
- Shihab, M. Quraish. *Wawasan al-Qur'an*. Bandung: Pustaka Mizan, 2007.
- Singarimbun, Masri dan Sofian Efendi. *Metode Penelitian Survei*. Jakarta: LP3ES, 1989.
- Shihab, Quraish. *Tafsir al-Mishbah, Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2000.
- _____. *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Tematik Atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 1998.
- _____. *Ensiklopedia Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2007.
- Sholeh, Ahmad Syukri. *Metodologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*. Jakarta: Gaung Persada Press, 2007.
- Surûr, Muhammad Jamal al-Dîn. *Qiyam al-Dawlah al-'Arabiyah al-Islâmiyyah fi Hayâti Muhammad Saw*. Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabi, 1977.
- Taimiyyah, Ibn. *Al-Siyâsah Al-Syar'iyah fi Islâh Al-Râ'i wa Al-Ra'iyah*. Kairo: 1951.
- Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1988.

- Torrey, C.C. *The Jewish Foundation of Islam*. New York: KTAV Publishing House, 1967.
- Umar, Nasaruddin. *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadits*. Jakarta: PT. Elex Media Komputindo, 2014.
- _____. *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Qur'an*. Jakarta: Penerbit Paramadina, 2001.
- Zakariya, Abu al-Husain Ahmad bin Faris. *Mu'jam Maqayis al-Lughah*. Juz, 1. Beirut: Dar Ittihad al-'Arabi, 2002.
- Watt, W. Montgomery. *Islamic Political Thought*. Edinburgh: 1968.
- Wehr, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. New York: Itacha, 1976.

Jurnal

- Ahmadi. "Hermeneutika Al-Qur'an: Kajian atas pemikiran Fazlur Rahman dan Nasr Hâmid Abū Zayd tentang Hermeneutika Al-Qur'an." dalam *El-Waroqoh*, Vol. 1, No. 1 Tahun 2017.
- Aisyah, Udji, dkk. "Jihad Perempuan dan Terorisme." dalam *Jurnal Sosiologi Agama: Journal Ilmiah Sosiologi Agama dan Perubahan Sosial*. Vol. 14, No. 1 Tahun 2020.
- Alfa, Muhammad Asrori. "Modernisme dan Fundamentalisme Sebagai Fenomena Gerakan Keagamaan dalam Sosial Masyarakat." dalam *Jurnal: el-Harakah*, Vol. 8, No. 2 Tahun 2006.
- Ali, Nor Huda. "Gerakan Fundamentalisme Islam di Indonesia: Perspektif Sosio-Historis." dalam *Tamaddun*, Vol. 16, No. 2 Tahun 2016.
- Amri, Khairil. "Sosiohistoris Masyarakat Arab Pra Islam." dalam *Jurnal Mumtaz*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2022.
- Amin, Abdullah. "Kontribusi Tafsir Kontemporer dalam Menjawab Persoalan Ummat." dalam *Jurnal Substantia*, Vol. 15, No. 1 Tahun 2013.
- Al-Shallâbî, 'Ali Muhammad. *Al-Sîrah al-Nabawiyah: 'Ardh Waqâ'i wa Tahlîl Ahdâts*. Vol. 1, Kairo: Mu'assasah Iqra', 2005.
- Asmara, Musda. "Reinterpretasi Makna Jihad dan Teroris" dalam *Al-Istinbath: Jurnal Hukum Islam*, Vol. 1, No. 1, 2016.
- Aziz, Thoriqul dan A. Zainal Abidin. "Tafsir Moderat Konsep Jihad dalam Perspektif M. Quraish Shihab." dalam *Kontemplasi*, Vol. 05, No. 02 Tahun 2017.
- Aspandi. "Pembacaan Kontekstual "Eksegesis" dalam Teks Keagamaan." dalam *Al-'Adalah: Jurnal Syari'ah dan Hukum Islam*, Vol. 2, No. 2, 2017.
- Bazith, Ahmad. "Jihad dalam Perspektif Al-Qur'an." dalam *Tafsire*, Vol. 2, No. 1 Tahun 2014.

- Burhanuddin, Nunun. "Akar dan Motif Fundamentalisme Islma: Reformulasi Tipologi Fundamentalisme dan Prospeknya di Indonesia." dalam *Wawasan: Jurnal Ilmiah dan Sosial Budaya*, Vol. 1, No. 2 Tahun 2016.
- Cholil, Moh. "Relevansi Pemikiran Tafsir Jihad M. Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Misbah." dalam *Studi Keislaman*, Vol.1 No. 2 Tahun 2015.
- Chirzin, Muhammad. "Reaktualisasi Jihad Fi Sabil Al-Lah dalam Konteks Kekinian dan Keindonesian." dalam *Ulumuna*, Vol. 10, No. 1, 2006.
- Darmawan. " Interpretasi Esoteris Jihad dalam Tafsir Ibn 'Arabi: Ta'wilat al-Kasyani." dalam *Journal of Qur'ân and Hadîst Studies*, Vol 9, No. 1 Tahun 2020.
- Efendi, Zul, "Jihad dan Terorisme" dalam *Al-Hurriyah*, Vol. 14, No. 2, 2013.
- Faisal, Ahmad. "Tafsir Kontekstual Berwawasan Gender (*Eksplorasi, Kritik dan Rekonstruksi*)." dalam *jurnal Al' Ulum: Jurnal Studi-Studi Islam*, Vol. 13 No. 2, 2013.
- Farida, Umma. "Pemaknaan Jihad dalam Al-Qur'an dan Hadis dengan Pendekatan Historis-Sosiologis." dalam *Hermeneutik: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 14, No. 1 Tahun 2020.
- Fatih, M. Khoirul. "Epistemologi Double Movement: Telaah Pemikiran Hermeneutika Fazlur Rahman." dalam *Al-Furqan: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2019.
- Hamzawi, M. Adib. "Elastisitas Hukum Islam: Kajian Teori Double Movement Fazlur Rahman." dalam *Inovatif*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2016.
- Han, Muhammad Ibissam dan Ismi Rahmayanti. "Salafi, Jihadis dan Terorisme Keagamaan: Ideologi, Fraksi dan Interpretasi Keagamaan Jihadis." dalam *Kordinat: Jurnal Komunikasi Antar Perguruan Tinggi Agama Islam*, Vol. 20, No. 1 Tahun 2021.
- Handoko, Agus. "Konsep Jihad dalam Perspektif Al-Qur'an." dalam *Mizan: Jurnal Ilmu Syariah*, Vol. 2, No. 2 Tahun 2014.
- Hasbiyallah, Muhammad. "Paradigma Tafsir Kontekstual: Upaya Membumikan Nilai-nilai Al-Qur'an" dalam *Al-Dzikra: Jurnal Studi al-Qur'an dan Hadist*, Vol. 12, No. 1, 2018.
- Hidayatullah, Rakhamd Syarif. "Studi Komparasi Tentang Makna Jihad dalam Tafsir fi Zilal al-Qur'an karya Sayyid Qutb dan Tafsir Al-Maraghiy Karya Ahmad Mustafa al-Maraghiy." Tesis, UIN Sunan Ampel, 2017.
- Huda, Sokhi. "Struktur Pemikiran dan Gerakan Islam Kontemporer." dalam *Al-Tahrir*, Vol. 18, No. 1 Tahun 2018.
- Irawan, Deni. "Kontroversi Makna dan Konsep Jihad dalam Al-Qur'an Tentang Menciptakan Perdamaian." *Religi*, Vol. 10, No. 1 Tahun 2014.
- Jihad, Badrul. "Implementasi Prinsip Amar Makruf Nahi Munkar Sebagai Etika Politik Islam." dalam *Sophist: Jurnal Sosial Politik Kajian Islam dan Tafsir*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2021.

- Junaedi, Didi. "Menafsir Makna "Jihad" dalam Konteks Kekinian." dalam *Jurnal Dakwah dan Pengembangan Sosial Kemanusiaan*, Vol. 11, No. 1 Tahun 2020.
- Khasanah, Nur, dkk. "Fenomena Fundamentalisme Islam dalam Perspektif Antropologi." dalam *Mizan: Journal of Islamic Law*, Vol. 4, No. 2 Tahun 2020.
- Khoriyah, Affy. "Konsep Jihad: Antara Normatifitas dan Historisitas." dalam *al-Afkar: Journal for Islamic Studies*, Vol. 3, No. 1 Tahun 2020.
- Khotib, Ach. Muhyiddin. "Reinterpretasi Jihad Melalui Aspek Historis-Kultural Sebagai Upaya Merumuskan Islam Rahmat Semesta Alam." dalam *Jurnal al-'Adâlah*, Vol. 18, No. 1 Tahun 2015.
- Lenni Lestari. "Refleksi Abdullah Saeed Tentang Pendekatan Kontekstual." dalam *Jurnal At-Tibyan*. Volume 2 No 1, 2017.
- Ridwan, Muannif, dkk. "Sejarah Makkah dan Madinah Pada Awal Islam: Kajian Tentang Kondisi Geografis, Sosial Politik, dan Hukum Serta Pengaruh Tradisi Arab Pra Islam Terhadap Perkembangan Hukum Islam." *Al-Ittihad: Jurnal Pemikiran dan Hukum Islam*, Vol. 7, No. 1 Tahun 2021.
- Madchaini, Kuntari. "Hakikat Jihad dalam Islam." dalam *Shibghah: Journal of Muslim Societies*, Vol. 1, No. 2 Tahun 2019.
- MK Ridwan. "Metodologi Penafsiran Kontekstual: Analisis Gagasan dan Prinsip Kunci Penafsiran Kontekstual Abdullah Saeed." dalam *Millati, Journal of Islamic Studies and Humanities*, Vol. 1, No. 1, 2016.
- Munip, Abdul. "Menangkal Radikalisme Agama di Sekolah." dalam *Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 1, No. 2 Tahun 2012.
- Mustaqim, Abdul. "Bela Negara dalam Perspektif Al-Qur'an: Sebuah Transformasi Makna Jihad." dalam jurnal *Analisis*, Vol. XI No. 1 Tahun 2011.
- Nizar, M. Coirun dan Muhammad Aziz. "Kontekstualisasi Jihad Perspektif Keindonesiaan." dalam *Ulul Albab* Vol. 16 No. 1 Tahun 2015.
- Parhan, Muhammad. "Media Sosial dan Fenomena Hoax: Tinjauan Islam dalam Etika Berkomunikasi." dalam *Communicatus: Jurnal Ilmu Komunikasi*, Vol. 5, No. 1 Tahun 2012.
- Rahman, Fazlur. "Modern Muslim Thought." dalam *The Muslim World*, Vol. 45 Tahun 1955.
- _____ "Interpreting the Qur'an." dalam *Inquiry*, Vol. 3 No. 5.
- _____ "Some Key Ethical Concepts of the Qur'an." dalam *Journal of Religious Ethics*, Vol. 11 Tahun 1983.
- _____ "The Impac of Modernity on Islam." dalam *Jurnal Islamic Studies*, Vol. 5, No. 1 Tahun 1966.

- Ridlo, Muhammad Rasyid. "Mendudukan Makna Jihad: Studi Analitis-Komparatif Pandangan Fundamentalis dan Modernis." *Tsaqafah*, Vol. 14, No. 1 Tahun 2018.
- Rohman, M. Minanur. "De-Radiclization of Interpretation The Concept of Jihad in Tafsir Al-Qusyairi." dalam *Jurnal At-Tibyan: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 5, No. 2 Tahun 2020.
- Sahib, Muhammad Amin. "Jihad Sufi." dalam *Komunida: Media Komunikasi dan Dakwah*, Vol. 10, No. 1 Tahun 2020.
- Saoki. "Aktualisasi Makna Jihad dalam Kehidupan Modern." dalam *Al-Daulah: Jurnal Hukum dan Perundangan Islam*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2013.
- Sifa, Moh. Agus dan Muhammad Aziz. "Telaah Kritis Pemikiran Hermeneutika "Double Movement" Fazlur Rahman (1919-1988)." dalam *Al-Hikmah: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 8, No. 1 Tahun 2018.
- Syarjaya, H. E. Syibli. "Corak Pemikiran Tafsir Ibn Taimiyah: Telaah Terhadap Metodologi Tafsir." dalam *Jurnal Al-Qalam*, Vol. 19 No. 93 Tahun 2002.
- Wahyudi, Tian. " Reinterpretasi Jihad dalam Pendidikan di Era Digital." dalam *Tribakti: Jurnal Pemikiran Keislaman*, Vol. 32, No. 1 Tahun 2021.
- Wahyudi, Dedi dan Novita Kurniasih. "Literasi Moderasi Beragama Sebagai Reaktualisasi "Jihad Milenial" Era 4.0." dalam *Moderatio: Jurnal Moderasi Beragama*, Vol. 01, No. 1 Tahun 2021.
- Zakka, Umar. "Interpretasi Kontekstual Al-Qur'an Perspektif Abdullah Saeed." dalam *Jurnal al-Thiqah*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2018.

RIWAYAT HIDUP

Nama : Kasis Darmawan
Tempat, Tanggal Lahir : Kudu, 05 April 1996
Jenis Kelamin : Laki-laki
Alamat : Jl. Ampera Raya, No. 18, Kel. Cilandak
Timur, Kec. Pasar Minggu, Jakarta Selatan
Email : kasisdarmawan@gmail.com

Riwayat Pendidikan :

1. SDN 20 VII Koto Sei. Sarik (2004-2009)
2. SMPN 2 Padang Sago (2010-2012)
3. MAN Padusunan Kota Pariaman (2013-2015)
4. S1 Institut PTIQ Jakarta (2015-2019)

PEMAKNAAN JIHAD SECARA KONTEKSTUAL (Aplikasi Metode Double Movement Fazlur Rahman)

ORIGINALITY REPORT

30%
SIMILARITY INDEX

29%
INTERNET SOURCES

12%
PUBLICATIONS

10%
STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1	repository.ptiq.ac.id Internet Source	4%
2	Submitted to UIN Walisongo Student Paper	2%
3	rahmadkhairul.files.wordpress.com Internet Source	2%
4	journal.iainkudus.ac.id Internet Source	1%
5	journal.uin-alauddin.ac.id Internet Source	1%
6	digilib.uinsby.ac.id Internet Source	1%
7	repository.uinjkt.ac.id Internet Source	1%
8	journal.uinsgd.ac.id Internet Source	1%
9	e-journal.metrouniv.ac.id Internet Source	1%
10	repositori.uin-alauddin.ac.id Internet Source	

