

ISLAM DAN RADIKALISME: Telaah atas Ayat-ayat “Kekerasan” dalam al-Qur’an

Dede Rodin

Universitas Islam Negeri (UIN) Walisongo Semarang, Jawa Tengah,
Indonesia

dederodin@gmail.com

Abstrak

Wacana radikalisme dalam setiap agama selalu mengbadirkan nama Tuhan. Ini dapat dimengerti karena agama memiliki otoritas yang kuat di atas berbagai kekuatan lain. Termasuk Islam, yang sejak awal kelahirannya mendeklarasikan diri sebagai agama yang sarat dengan nilai-nilai kedamaian, ajaran-ajarannya oleh sebagian orang kerap kali dijadikan justifikasi atas berbagai tindakan kekerasan. Salah satu penyebabnya adalah pemahaman yang keliru atas ayat-ayat al-Qur’an dan juga hadis Nabi tentang jihad dan perang. Tulisan ini bermaksud untuk menelaah ayat-ayat tersebut dengan memerhatikan makna dan konteks kesejarahannya sehingga dihasilkan pemahaman yang benar dan komprehensif. Hasil penelaahan memberikan kesimpulan bahwa jihad dan perang (qīṭāl) dalam al-Qur’an berbeda dengan tindakan radikalisme. Tujuan utama jihad adalah human welfare dan bukan warfare. Maka, jihad menjadi kewajiban setiap muslim sepanjang hidupnya, sedangkan qīṭāl bersifat kondisional, temporal, dan sebagai upaya paling akhir setelah tidak ada cara lain kecuali perlawanan fisik. Selain itu, pelaksanaan perang pun harus memenuhi berbagai persyaratan yang sangat ketat.

Kata Kunci: Radikalisme, Jihad, Perang, Tafsir.

Abstract

ISLAM AND THE RADICALISME: THE INTERPRETATION OF "VIOLENCE" VERSES IN THE QUR'AN. The discourse of radicalism in all religions always presenting the name of God. This is understandable because religion has a strong authority over various other strength. Including Islam, which since the beginning has declared itself as a peace religion, his teachings by some people often used as justification for violent acts. One of the reasons is the misunderstanding of the verses of Qur'an and the traditions of the Prophets of jihad and war (qital). This article aims to review these verses with regard to the meaning and historical context that result the correct and comprehensive understanding. This article concludes that jihad and war (qital) in the Qur'an is different from the act of radicalism. The main purpose of jihad is human welfare and not warfare. So, jihad is the duty of every muslim throughout his life, while war (qital) is conditional, temporal, and as a last attempt after no other way except the physical resistance. Besides the implementation of the war also must meet various requirements are very stringent.

Keywords: Radicalism, Jihad, War, Interpretation.

A. Pendahuluan

Gejala radikalisme agama tidak pernah berhenti dalam rentang perjalanan sejarah umat Islam hingga sekarang. Bahkan, wacana tentang hubungan agama (Islam) dan radikalisme belakangan semakin menguat seiring dengan munculnya berbagai tindakan kekerasan dan lahirnya gerakan-gerakan radikal, khususnya pasca peristiwa 9 September 2001 di New York, Washington DC, dan Philadelphia, yang kemudian diikuti pengeboman di Bali (12/10/2002 dan 1/10/2005), Madrid (11/3/2004), London (7/7/2005), dan terakhir di Paris (13/10/2015). Pandangan stereotipikal Islam dengan radikalisme semakin meningkat dan juga membangkitkan kembali gelombang Islamofobia, baik dalam hal agama, budaya, maupun politik, di kalangan masyarakat Eropa, Amerika, dan Australia. Islam dan umat Islam menjadi pihak yang tertuduh dalam berbagai aksi tersebut. Berbagai stigma dilekatkan bahwa Islam identik dengan radikalisme, terorisme, dan kekerasan. Stigma ini seakan

membenarkan pandangan beberapa pemikir Barat yang melihat Islam sebagai ancaman setelah runtuhnya Soviet, sebagaimana tesis Samuel Huntington tentang *clash of civilization* (benturan peradaban).

Sejarah kekerasan dan radikalisme sering kali membawa nama agama. Hal ini dapat dipahami karena agama memiliki kekuatan yang dahsyat, yang melebihi kekuatan politik, sosial, dan budaya. Agama bahkan bisa diangkat sampai pada tingkat supranatural. Atas nama agama, kemudian radikalisme diabsahkan dalam berbagai tindakan. Mulai dari mengkafirkan orang-orang yang tak sepaham (*takfir*) sampai melakukan pembunuhan terhadap musuh yang tidak seideologi dengannya.

Banyak faktor yang menyebabkan tumbuh dan berkembangnya gerakan radikal yang mengatasnamakan agama. Salah satunya, menurut Fealy dan Hooker, adalah akibat terbukanya kran demokratisasi pasca reformasi.¹ Sementara itu, menurut Huntington, sumber konflik yang dominan saat ini bukan bersifat kultural, bukan ideologis, ataupun ekonomis. Konflik akan terjadi antara negara dan kelompok yang memiliki peradaban yang berbeda. Huntington mendefinisikan peradaban sebagai entitas kultural tertinggi dan identitas terbesar yang dimiliki manusia. Lebih jauh, ia juga mengidentifikasi tujuh peradaban besar, yaitu Barat, Konfusius, Jepang, Islam, Hindu, Slavia-Ortodoks, dan Amerika Latin. Menurutnya, dari ketujuh peradaban besar itu, Islamlah yang paling potensial untuk mengancam peradaban Barat yang kini sedang berada di puncak kekuasaannya.²

¹Greg Fealy dan Virginia Hooker (ed.), *Voices of Islam in Southeast Asia: a Contemporary Sourcebook* (Singapore: ISEAS, 2006), hlm. 4.

²Samuel P. Huntington, "Benturan Peradaban, Masa Depan Politik Dunia", dalam *Ulumul Qur'an: Jurnal Ilmu dan Kebudayaan* (Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat [LSAF], 1993), Vol. 4, No. 5, hlm. 11-25. Pandangan Huntington ini banyak mendapat reaksi dan tantangan cukup signifikan dari penulis Barat sendiri, seperti John L. Esposito. Esposito termasuk sarjana Barat yang giat menyuarakan pandangan yang positif tentang Islam di berbagai tulisan dan media Barat. Oleh karenanya, kata Esposito, "... most Islamic Movement are not necessarily anti-Western, anti-American, or anti-Democratic." John L. Esposito, *Islamic Threat: Myth or Reality* (Oxford: Oxford University Press, 1992), hlm. 212.

Walaupun faktor-faktor munculnya radikalisme beragama sangat kompleks dan beragam, namun sebagaimana diungkapkan oleh John L. Esposito bahwa peperangan dan kekerasan dalam agama selalu bermula dari faktor keimanan manusia.³ Menurut Yusuf al-Qaradhawi, faktor utama munculnya radikalisme dalam beragama adalah kurangnya pemahaman yang benar dan mendalam atas esensi ajaran agama Islam itu sendiri dan pemahaman literalistik atas teks-teks agama.⁴ Menurut Arkoun, al-Qur'an telah digunakan muslim untuk mengabsahkan perilaku, menjustifikasi tindakan peperangan, melandasi berbagai apresiasi, memelihara berbagai harapan, dan memperkukuh identitas kolektif.⁵

Pada kenyataannya, sebagian muslim yang melakukan tindakan kekerasan sering kali merujuk pada ayat al-Qur'an dan hadis Nabi saw. yang dijadikan legitimasi dan dasar tindakannya. Padahal, Islam adalah agama universal dan moderat (*wasatīyah*) yang mengajarkan nilai-nilai toleransi (*tasāmuh*) yang menjadi salah satu ajaran inti Islam yang sejajar dengan ajaran lain, seperti keadilan ('*adl*), kasih sayang (rahmat), dan kebijaksanaan (hikmah). Sebagai rahmat bagi semesta alam, al-Qur'an mengakui kemajemukan keyakinan dan keberagaman. Tetapi, sayang aksi dan tindakan kekerasan masih juga sering kali terjadi. Dan, sekali lagi, itu diabsahkan dengan dalil ayat-ayat al-Qur'an dan hadis Nabi saw.

Dari latar belakang inilah tulisan ini bermaksud menelaah ayat-ayat al-Qur'an yang sering kali dijadikan landasan dan justifikasi radikalisme atas nama agama (Islam), khususnya ayat-ayat jihad dan perang. Dengan pendekatan tematik, ayat-ayat tersebut akan ditelaah sesuai dengan maknanya, aspek kesejarahannya (*asbāb an-nuzūl*) dan konteks sosialnya sehingga ditemukan ide moral dari ayat-ayat tersebut.

³John L. Esposito, *Unholy War: Teror atas Nama Islam* (Yogyakarta: Ikon, 2003), hlm. 30.

⁴Yusuf al-Qaradhawi, *aṣ-Ṣabwāb al-Islāmiyyah bayna al-Jubūd wa at-Taṭarruf*, cet. ke-1 (Kairo: Dār asy-Syurūq, 2001), hlm. 51-57.

⁵Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan al-Qur'an*, terj. Machasin (Jakarta: INIS, 1997), hlm. 9.

B. Pembahasan

1. Term Radikalisme dan Maknanya

Belum ada kesepakatan di antara para ahli untuk menggambarkan gerakan radikal sehingga memunculkan banyak terminologi, antara lain Neo-Khawarij,⁶ Khawarij abad ke-20,⁷ Islam radikal (Emmanuel Sivan), dan fundamentalisme. Fazlur Rahman menyebutnya sebagai gerakan neo-revivalisme atau neo-fundamentalisme untuk membedakan gerakan modern klasik dengan gerakan fundamentalisme post-modernisme sebagai sebuah gerakan anti Barat. Adapun Esposito dan Dekmejian menggunakan istilah *Islamic revivalism* ketimbang istilah fundamentalisme yang dinilainya merupakan istilah yang khas Protestan. Al-Jabiri dan Gilles Kepel menyebut gerakan tersebut sebagai ekstremisme Islam, sedangkan el-Fadl menyebutnya gerakan Islam puritan.⁸

Namun, dari berbagai istilah tersebut, istilah radikalisme dipandang lebih tepat ketimbang fundamentalisme dan istilah-istilah lain, karena fundamentalisme sendiri memiliki makna yang multitafsir. Fundamentalisme dalam perspektif Barat berarti paham orang-orang kaku dan ekstrem serta tidak segan-segan melakukan kekerasan dalam mempertahankan ideologinya. Sementara, dalam pemikiran teologi keagamaan, istilah fundamentalisme lebih mengarah pada gerakan untuk mengembalikan seluruh perilaku muslim untuk merujuk pada al-Qur'an dan hadis. Fundamentalis juga terkadang ditujukan kepada kelompok yang berupaya mengembalikan Islam (revivalis).⁹ Menurut Kuntowijoyo, fundamentalisme juga diartikan sebagai

⁶M.A. Shaban, *Islamic History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), hlm. 56.

⁷Harun Nasution, *Islam Rasional* (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 125.

⁸Akhmad Elang Muttaqin, "Mengakrabi Radikalisme", dalam <https://elangmutaqin.wordpress.com/2012/05/26/mengakrabi-radikalisme/>, diakses pada 5 Januari 2016.

⁹Akbar S. Ahmed, *Postmodernisme: Bahaya dan Harapan bagi Islam*, terj. M. Sirozi (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 171; William Montgomery Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity* (London: T.J. Press, 1998), hlm. 2; H.A.R. Gibb, *Aliran-aliran Modern dalam Islam*, terj. Machnun Husein (Jakarta: Rajawali Press, 1990), hlm. 52.

radikalisme dan terorisme dikarenakan gerakan ini memiliki implikasi politik yang membahayakan negara-negara industri di Barat.¹⁰ Adapun menurut Fazlur Rahman, fundamentalisme berarti anti-pembaratan (westernisme).¹¹

Secara bahasa, radikalisme berasal dari bahasa Latin, *radix*, yang berarti “akar”. Ia adalah paham yang menghendaki adanya perubahan dan perombakan besar untuk mencapai kemajuan. Dalam perspektif ilmu sosial, radikalisme erat kaitannya dengan sikap atau posisi yang mendambakan perubahan terhadap *status quo* dengan cara menggantinya dengan sesuatu yang sama sekali baru dan berbeda.¹² Radikalisme merupakan respons terhadap kondisi yang sedang berlangsung yang muncul dalam bentuk evaluasi, penolakan, atau bahkan perlawanan terhadap ide, asumsi, kelembagaan, atau nilai.

Secara sederhana, radikalisme adalah pemikiran atau sikap yang ditandai oleh empat hal yang sekaligus menjadi karakteristiknya, yaitu: *Pertama*, sikap tidak toleran dan tidak mau menghargai pendapat atau keyakinan orang lain. *Kedua*, sikap fanatik, yakni sikap yang membenarkan diri sendiri dan menyalahkan orang lain. *Ketiga*, sikap eksklusif, yakni sikap tertutup dan berusaha berbeda dengan kebiasaan orang banyak. *Keempat*, sikap revolusioner, yakni kecenderungan untuk menggunakan kekerasan dalam mencapai tujuan.¹³

Menurut Azyumardi Azra, radikalisme merupakan bentuk ekstrem dari revivalisme. Revivalisme merupakan intensifikasi keislaman yang lebih berorientasi ke dalam (*inward oriented*), dengan artian pengaplikasian dari sebuah kepercayaan hanya diterapkan untuk diri pribadi. Adapun bentuk radikalisme yang cenderung berorientasi keluar (*outward oriented*), atau kadang

¹⁰Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam* (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 49.

¹¹Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982), hlm. 136.

¹²Edi Susanto, “Kemungkinan Munculnya Paham Islam Radikal di Pesantren”, dalam *Jurnal Tadris* (Pamekasan: Sekolah Tinggi Agama Islam Pamekasan, 2007), Vol. 2, No. 1, hlm. 3.

¹³Agil Asshofie, “Radikalisme Gerakan Islam”, <http://agil-asshofie.blogspot.com/2011/10/radikalisme-gerakan-politik.html>, diakses pada 25 Januari 2016.

dalam penerapannya cenderung menggunakan aksi kekerasan lazim disebut fundamentalisme.¹⁴

Dalam bahasa Arab, kekerasan dan radikalisme disebut dengan beberapa istilah, antara lain *al-'unf*, *at-taṭarruf*, *al-gulumm*, dan *al-irhāb*. *Al-'unf* adalah antonim dari *ar-rifq* yang berarti lemah lembut dan kasih sayang. Abdullah an-Najjar mendefinisikan *al-'unf* dengan penggunaan kekuatan secara ilegal (main hakim sendiri) untuk memaksakan kehendak dan pendapat.¹⁵ Sekalipun kata ini tidak digunakan dalam al-Qur'an, tetapi beberapa hadis Nabi saw. menyebutnya, baik kata *al-'unf* maupun lawannya (*ar-rifq*). Dari penggunaan kata tersebut dalam hadis-hadis, tampak jelas bahwa Islam adalah agama yang tidak menyukai kekerasan terhadap siapa pun, termasuk penganut agama yang berbeda. Sebaliknya Islam adalah agama yang penuh dengan kelembutan.

Kata *at-taṭarruf* secara bahasa berasal dari kata *at-tarf* yang mengandung arti “ujung atau pinggir”. Maksudnya berada di ujung atau pinggir, baik di ujung kiri maupun kanan. Karenanya, dalam bahasa Arab modern kata *at-taṭarruf* berkonotasi makna radikal, ekstrem, dan berlebihan.¹⁶ Dengan demikian, *at-taṭarruf ad-dīnī* berarti segala perbuatan yang berlebihan dalam beragama, yang merupakan lawan kata dari *al-wasaṭ* (tengah/moderat) yang memiliki makna baik dan terpuji.

Adapun kata *al-gulumm* yang secara bahasa berarti berlebihan atau melampaui batas sering digunakan untuk menyebut praktik pengamalan agama yang ekstrem sehingga melebihi batas kewajaran. Al-Qur'an mengecam keras sikap Ahli Kitab yang terlalu berlebihan dalam beragama sebagaimana firman Allah dalam Q.S. an-Nisa' [4]: 171 dan Q.S. al-Maidah [5]: 77.

¹⁴Azyumardi Azra, *Islam Reformis: Dinamika Intelektual dan Gerakan* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), hlm. 46-47.

¹⁵Dikutip dari Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an Kementerian Agama, *Tafsir al-Qur'an Tematik*, jilid 1 (Jakarta: Kamil Pustaka, 2014), hlm. 97.

¹⁶Muchlis M. Hanafi, “Konsep *al-Wasathiyah* dalam Islam”, dalam *Harmoni: Jurnal Multikultural dan Multireligius* (Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, 2009), Volume VIII, Nomor 32, Oktober-Desember 2009, hlm. 39.

Sikap berlebihan itu pula yang membuat tatanan kehidupan umat terdahulu menjadi rusak sebagaimana disabdakan Nabi saw., “Wahai manusia, jauhilah sikap berlebihan (*al-gulwun*) dalam beragama. Sesungguhnya sikap berlebihan dalam beragama telah membinasakan umat sebelum kalian.” (H.R. Ibnu Majah dan an-Nasa’i). Sabda Nabi ini muncul dalam peristiwa Haji Wada. Ketika itu, Nabi saw. meminta kepada Ibnu ‘Abbas di pagi hari jumrah ‘aqabah agar mengambilkan kerikil untuk melempar jumrah di Mina. Ketika Ibnu ‘Abbas mengambilkan kerikil sebesar kerikil ketapel, beliau berkata, “Dengan kerikil-kerikil semacam inilah hendaknya kalian melempar.” Kemudian beliau bersabda sebagaimana hadis di atas. Dalam hadis lain, dari Abdullah bin Mas’ud, Rasulullah saw. Bersabda, “Celakalah orang-orang yang melampaui batas (*al-mutanatti’in*).” (H.R. Muslim). Perkataan tersebut diulang tiga kali untuk mengindikasikan bahwa Nabi saw. sangat tidak menyukai umatnya yang mempraktikkan agama secara berlebihan, baik ekstrem kanan maupun ekstrem kiri. Sebaliknya beliau ingin mengajarkan sikap beragama yang moderat dan menghindari sikap *gulwun* (radikal) dalam beragama.

Adapun istilah terorisme sendiri baru populer pada tahun 1793 sebagai akibat Revolusi Perancis, tepatnya ketika Robespierre mengumumkan era baru yang disebut *Reign of Terror* di Perancis (10 Maret 1793-27 Juli 1794). Dari nama era inilah kemudian istilah terorisme dipakai dalam bahasa Inggris (*terrorism*) dan Perancis (*terrorisme*). Selama berlangsung Revolusi Perancis, Robespierre dan yang sejalan dengannya, seperti St. Just dan Couthon, melancarkan kekerasan politik secara masif di seluruh wilayah Perancis. Di Paris saja, diperkirakan 1.366 penduduk Perancis, laki-laki dan perempuan, terbunuh hanya dalam waktu 6 minggu terakhir dari masa teror. Mereka juga memenggal kepala 40 ribu penduduk asli Perancis dengan alat pemancang kepala dan menangkap serta memenjarakan 300 ribu orang.¹⁷

Dalam Kamus Oxford, *terrorist* dimaknai dengan orang yang melakukan kekerasan terorganisir untuk mencapai tujuan

¹⁷Muhammad al-Hawari, “Al-Irhāb: al-Mafhūm wa al-Asbāb wa Subul al-Ilāj”, dalam <http://www.assakina.com/book/6007.html>, diakses pada 7 Januari 2016.

politik tertentu. Aksinya dinamakan terorisme, yakni penggunaan kekerasan dan kengerian atau ancaman, terutama untuk tujuan-tujuan politis.¹⁸ Sedangkan dalam bahasa Arab, istilah yang umum dipakai untuk menyebut terorisme adalah *al-irhāb* dan pelakunya disebut *irhābiy*. Kamus *al-Muʿjam al-Wasīṭ* memberikan definisi *al-irhāb* dengan “sifat yang dimiliki oleh mereka yang menempuh kekerasan dan menebar kecemasan untuk mewujudkan tujuan-tujuan politik.”¹⁹ *Al-irhāb* dalam pengertian di atas tidak ditemukan dalam al-Qur’an dan kamus-kamus Arab klasik, karena istilah itu belum dikenal di masa klasik. Bahkan, 8 kali penyebutan kata *al-irhāb* dan berbagai derivasinya (5 kali dalam surah-surah Makiyyah dan 4 kali dalam surah-surah Madaniyyah) selalu bermakna positif. Salah satunya adalah perintah Allah kepada mukmin untuk mempersiapkan berbagai kekuatan dan senjata yang dapat menggentarkan musuh Allah dan musuh mereka, sebagaimana tercantum dalam Q.S. al-Anfal [8]:80.

Secara bahasa, kata *turhibūn* terambil dari *ra-hi-ba* yang berarti “takut/gentar”. Ini bukan berarti melakukan teror. Memang dalam perkembangan bahasa Arab kontemporer, teror disebut *irhāb*, tetapi perlu dicatat bahwa al-Qur’an tidak menggunakan istilah *irhāb* dalam pengertian sebagaimana dimaksud dewasa ini. Makna-makna penggunaan *irhāb* dan derivasinya dalam al-Qur’an tidak keluar dari makna kebahasaan; sebagiannya menunjuk arti takut dan gentar, dan yang lainnya bermakna sikap kependetaan (*rabbāniyyah*) (Q.S. al-Hadid [57]: 27). Perlu juga dicatat bahwa yang digentarkan bukan masyarakat yang tidak bersalah, bahkan bukan semua yang bersalah, tetapi musuh agama Allah dan musuh masyarakat.

Kalimat “menggentarkan musuh-musuh kalian” menunjukkan bahwa kekuatan yang dipersiapkan itu tujuannya bukan untuk menindas atau menjajah, tetapi dalam rangka mencegah pihak lain yang ingin melakukan agresi. Tujuan dari

¹⁸Joyce M. Hawkins, *Oxford Universal Dictionary* (Oxford: Oxford University Press, 1981), hlm. 89.

¹⁹Ibrahim Anis, dkk., *al-Muʿjam al-Wasīṭ*, jilid 1 (Kairo: Majma‘ al-Lughah al-‘Arabiyyah, 1972), hlm. 376.

persiapan kekuatan dimaksud sama dengan apa yang diistilahkan oleh para pakar militer modern dengan nama *deterrent effect*. Hal ini karena mereka yang bermaksud jahat, jika menyadari besarnya kekuatan yang akan dihadapinya, tentu ia akan mempertimbangkan untuk melakukan penyerangan. Selain itu, al-Qur'an menggunakan kata *qunwab* (kekuatan) dengan berbagai derivasinya dalam arti kekuatan untuk menghadapi pembangkang, bukan untuk menganiaya dan memusnahkan, bahkan tidak menggunakannya, tetapi sekadar "memamerkan" sehingga musuh merasa gentar. Karena itu, penggunaan kekuatan dalam sedapat mungkin harus dihindari, dan jika terpaksa digunakan ia digunakan untuk menghadapi "musuh Allah dan masyarakat", yakni mereka yang berusaha menimpakan bahaya orang lain. Sementara, yang tidak melakukan itu, maka ia tidak perlu digentarkan. Juga perlu ditambahkan bahwa penggunaan senjata dalam rangka membela diri dan agama sama sekali tidak dapat dipersamakan dengan teror.²⁰

Dari penggunaan berbagai kata yang menunjuk radikalisme dan kekerasan dalam teks keagamaan (al-Qur'an dan hadis), terlihat dengan jelas bahwa pada prinsipnya Islam sangat menentang kekerasan dan radikalisme dalam berbagai bentuknya. Sebaliknya, sejak awal kemunculannya Islam telah memproklamirkan dirinya sebagai agama yang sarat dengan ajaran moderat (*wasaf iyah*) yang senantiasa mengajarkan perdamaian, kedamaian, dan ko-eksistensi.

2. Akar Genealogis Radikalisme dalam Islam

Di suatu subuh, 14 Ramadan 40 H, tiga orang militan yang merencanakan pembunuhan terhadap tiga orang tokoh penting kaum muslim di Mekah ketika itu, berusaha mencari saat yang tepat untuk melakukan pembunuhan. Mereka adalah 'Amr bin Bakr, al-Barak bin Abdullah, dan Abdurrahman bin Muljam yang semuanya merupakan anggota dari kaum Khawarij, kelompok yang keluar dan memisahkan diri dari *mainstream* muslim, yang tidak puas dengan kepemimpinan umat ketika itu. Mereka pada

²⁰M. Quraish Shihab, *Ayat-ayat Fitna: Sekelumit Keadaban Islam di Tengah Purbasangka*, cet. I (Jakarta: Lentera Hati, 2008), hlm. 9-10.

awalnya adalah pengikut dari salah seorang dari tiga pemimpin yang sedang mereka rencanakan pembunuhannya itu, yakni Ali bin Abi Thalib, khalifah yang sah pada saat itu, tetapi mereka tidak setuju pada kesediaan sang khalifah untuk menerima *tahkīm* (arbitrase) antara sang khalifah dengan musuhnya, Mu'awiyah bin Abi Sufyan, melalui orang yang ditunjuknya, yakni 'Amr bin 'Ash. Mereka juga menilai Mu'awiyah sebagai pemberontak terhadap kepemimpinan yang sah (*bugāt*), sehingga ia pun harus diperangi.²¹

Mereka menggunakan argumentasi al-Qur'an bahwa *lā hukma illā Allāh* (tidak ada hukum kecuali hukum Allah) yang dielaborasi dari Q.S. al-Ma'idah [5]: 44. Karena tidak ditaatinya hukum Allah itu, maka terjadi *chaos* (fitnah) sehingga memunculkan dualisme pemerintahan di tengah kaum muslim. Dan, karena tidak mau mengikuti hukum Allah, sang khalifah pun dituduh kafir, sebagaimana juga Mu'awiyah dan 'Amr bin 'Ash. Maka, selain khalifah, mereka pun mengirim orang untuk membunuh Mu'awiyah dan 'Amr bin 'Ash. Pada akhirnya mereka gagal membunuh Mu'awiyah dan 'Amr bin 'Ash, dan hanya berhasil membunuh Ali bin Abi Thalib ketika sedang Shalat Subuh di masjid. Dua sampai tiga hari sang khalifah masih bisa bertahan hidup sebelum akhirnya wafat. Sebelum menghembuskan nafas, dia sempat memberikan wasiat kepada kedua anaknya, Hasan dan Husain, yang isinya antara lain bahwa "orang-orang (Khawarij) ini masih akan terus dilahirkan dari tulang-tulang sulbi ayah mereka."²²

Gerakan kaum Khawarij yang muncul di akhir masa pemerintahan Ali bin Abi Thalib dengan prinsip-prinsipnya yang radikal inilah kemudian yang sering dijadikan contoh gerakan fundamentalisme klasik dalam sejarah Islam dan juga menandai terbentuknya gejala takfirisme (*takfīriyah*) dalam Islam. Suatu doktrin yang mengkafirkan sesama muslim yang berbeda dengan mereka, bahkan sampai menghalalkan darahnya. Lebih jauh dari

²¹Haidar Bagir, "Takfirisme: Asal Usul dan Perkembangannya", dalam <http://www.haidarbagir.com>, diakses pada 12 Januari 2016.

²²*Ibid.*

itu, mereka juga mengembangkan doktrin khusus elaboratif tentang takfir yang cukup *sophisticated* berdasar pemahaman mereka terhadap teks-teks keagamaan (al-Qur'an dan hadis) dan pemikiran "kaum salaf". Doktrin takfirisme ini tidak hanya terbatas pada tataran wacana, tetapi juga dikaitkan dengan anggapan bahwa yang bersangkutan dipandang telah keluar dari agama (murtad) sehingga boleh dimusnahkan di dunia, dan di akhirat mereka dianggap celaka sebagai akibat dari perbuatan kufur tersebut.²³

Dari rekaman sejarah tersebut dapat dilihat bahwa fundamentalisme Islam lebih banyak menekankan, atau setidaknya membenarkan, penggunaan radikalisme atas nama agama. Islam dianggap mengajarkan para pemeluknya yang fanatik untuk melakukan tindakan kekerasan tersebut sebagai manifestasi dari keimanan. Pandangan teologis radikal tersebut diikuti oleh sikap politik yang ekstrem dan radikal pula sehingga menganggap orang-orang yang tidak sepaham dengan mereka dianggap kafir dan boleh dibunuh. Bahkan, mereka kemudian membagi wilayah menjadi dua, yaitu wilayah *dar al-Islam* yang harus dilindungi dan wilayah *dar al-kuffar* yang harus diperangi dan dihancurkan.

Pada masa pra-modern, gerakan fundamentalisme radikal muncul pada abad 12 H di Semenanjung Arabia di bawah pimpinan Muhammad bin 'Abd al-Wahhab (1703-1792) yang kemudian dikenal sebagai gerakan Wahabi. Inilah yang kemudian membentuk Salafisme awal, dengan Ibnu Taimiyah sebagai tokoh utamanya. Meski mereka mengklaim mengikuti kaum Salaf, figur-figur terkemuka dari generasi awal Islam hingga abad ke-2 H, tetapi pada praktiknya Salafisme cenderung mengikuti Mazhab Hanbali yang cenderung ketat dan literal.

²³Hal ini berbeda dengan penggunaan istilah takfir pada tataran wacana dan bersifat diskriminatif, yang juga tidak disertai ancaman pemusnahan di dunia atau ketidakselamatan di akhirat. Contohnya kasus pengafiran yang dilancarkan oleh Imam al-Ghazali kepada para filsuf dalam bukunya *Tabāfut al-Falāsifah*. Bahkan, dengan hati-hati Imam al-Ghazali menjelaskan bahwa kategori kafir yang digunakannya tidak sama dengan kategori yang mengakibatkan si tertuduh kafir dihukumi keluar dari agama. *Ibid.*

Pada mulanya, gerakan ini bertujuan untuk memurnikan ajaran Islam serta mengajak kembali kepada ajaran al-Qur'an dan Sunnah Nabi saw., sebagaimana yang diamalkan oleh generasi awal umat Islam (Salaf). Namun dalam perkembangan selanjutnya, gerakan Salafiyah tidak hanya menyentuh dimensi purifikasi *credo* dan ritual, namun juga mulai menyentuh dimensi intelektual dan politik.²⁴ Bahkan, sebagaimana dicatat oleh para pengamat terhadap Mazhab Hanbali, bahwa sejak masa Ibnu Taimiyah, kelompok Islam ini memulai tradisi mengecam hingga mengafirkan kelompok-kelompok muslim yang tidak mengikuti pandangan Ibnu Taimiyah. Hal ini tidak hanya terbatas terhadap kaum Syiah, yang diserang keras dalam bukunya *Minhaj as-Sunnah*, tetapi juga terhadap kelompok-kelompok Sunni lain seperti Asy'ariyah, Hanafiyah, kaum sufi, dan lain-lain. Tradisi pengecaman ini kemudian diteruskan oleh para murid Ibnu Taimiyah, termasuk Ibnu Qayyim al-Jauziyah.²⁵ Demikian pula sejarah mencatat gerakan ini juga melakukan tindak kekerasan dengan menghancurkan monumen-monumen historis di Mekah dan Madinah.

Dengan demikian, tampak fundamentalisme radikal klasik dan pra modern banyak dipengaruhi oleh landasan teologi fundamental yang didasari oleh semangat kebangkitan Islam (*revivalisme of Islam*). Sementara, fundamentalisme radikal dalam Islam belakangan ini lebih banyak sebagai respons Islam atas Barat, meskipun tema-tema yang berkaitan dengan *inward oriented* tetap menjadi *concern* dan pilihan ideologis mereka. Setidaknya, ada dua masalah besar yang menjadi perhatian kelompok ini. *Pertama*, menolak sekularisme Barat yang memisahkan agama dari politik, gereja dari negara. Hal ini dianggap berbahaya karena dapat mengancam Islam sebagai agama yang tidak memisahkan

²⁴Susanto, "Kemungkinan", hlm. 7-9.

²⁵Tentu perlu dicatat bahwa kecenderungan takfiri ini tidak dapat dinisbatkan kepada semua aliran dalam Salafisme karena mereka memiliki spektrum tersendiri, dari yang paling moderat hingga yang paling ekstrem. Selain itu, perlu juga ditegaskan bahwa kelompok takfiri ini terpecah-pecah ke dalam banyak kelompok kecil-kecil. Bahkan, tidak jarang kelompok yang satu mengafirkan yang lain. Bahkan, sebagian di antara mereka menuduh kelompok lainnya sebagai Khawarij.

antara dunia dan akhirat. *Kedua*, mereka menginginkan aturan Islam, yang disarikan dari al-Qur'an dan hadis Nabi saw., menjadi aturan dan landasan bernegara.²⁶

Dari paparan historis di atas, dapat dikatakan bahwa radikalisme dan fundamentalisme Islam, sebagaimana juga fundamentalisme dalam agama lain, memiliki beberapa karakteristik yang membedakannya dengan kelompok lain. *Pertama*, skripturalisme, yaitu pemahaman harfiah dan tektualis atas ayat-ayat al-Qur'an. Karenanya mereka menolak hermeneutika sebagai cara dalam memahami al-Qur'an. *Kedua*, penolakan terhadap pluralisme dan relativisme yang dianggap akan merusak kesucian teks. *Ketiga*, penolakan terhadap pendekatan historis dan sosiologis yang dipandang akan membawa manusia melenceng jauh dari doktrin literal kitab suci. *Keempat*, memonopoli kebenaran atas tafsir agama, di mana mereka menganggap dirinya yang paling berwenang dalam menafsirkan kitab suci dan memandang yang lainnya sebagai kelompok yang sesat.²⁷

Ketika teks-teks keagamaan dipahami secara dangkal, maka tidak menutup kemungkinan akan melahirkan paham dan gerakan radikal. Karena itulah, untuk menangkai gerakan radikal, salah satu langkah yang diperlukan adalah pemahaman yang benar dan komprehensif atas teks-teks keagamaan tersebut. Inilah yang akan dijelaskan dalam paragraf-paragraf berikut ini.

3. Telaah atas Ayat-ayat “Kekerasan” dalam al-Qur'an

Ayat-ayat al-Qur'an yang sering kali disalahpahami dan dijadikan dalil bagi tindakan-tindakan radikal adalah ayat-ayat jihad dan ayat-ayat perang. Karena itu, menjadi penting untuk memahami ayat-ayat tersebut sesuai dengan konteks dan maksud pensyariatannya. Berikut ini akan diuraikan tentang kedua kelompok ayat tersebut.

²⁶Karen Armstrong, *Berperang Demi Tuhan: Fundamentalisme dalam Islam*, Kristen, dan Yahudi (Jakarta: Serambi, 2001), hlm. ix.

²⁷Martin E. Marty, “What is Fundamentalisme? Theological Perspective”, dalam Hans Kung dan Jurgen Moltmann (eds.), *Fundamentalism as a Ecumenical Challenge* (London: Mac Millan, 1992), hlm. 3-13.

Pertama, ayat-ayat jihad. Bagi sebagian kelompok, jihad terkadang diartikan perang melawan musuh Islam, sehingga tindakan kekerasan terhadap segala sesuatu yang dianggap musuh Islam, merupakan perbuatan jihad yang mulia. Akibatnya, kata jihad menjadi sesuatu yang mengerikan dan mengakibatkan Islam menjadi tertuduh. Islam dipandang oleh orang di luar Islam dan Barat sebagai agama teroris. Sehingga, tidak berlebihan jika dikatakan bahwa istilah jihad merupakan salah satu konsepsi Islam yang paling sering disalahpahami, khususnya di kalangan para ahli dan pengamat Barat. Padahal, jika kita telusuri kata jihad dalam al-Qur'an sebagaimana akan dijelaskan dalam paparan berikut berbeda dengan radikalisme dan peperangan. Jihad selain merupakan salah satu inti ajaran Islam, juga tidak bisa disederhanakan dan diindentikkan dengan perang (*qitāl*). Perang selalu merujuk kepada pertahanan diri dan perlawanan yang bersifat fisik, sementara jihad memiliki makna lebih luas. Di sisi lain, *qitāl* sebagai terma keagamaan baru muncul pada periode Madinah, sementara *jihād* telah menjadi dasar teologis sejak periode Mekah.²⁸

Menurut Seyyed Hossein Nasr, dari 36 ayat al-Qur'an yang mengandung (sekitar) 39 kata *ja-ha-da* dengan berbagai derivasinya, tidak lebih dari 10 ayat yang terkait dengan perang. Selebihnya kata tersebut merujuk pada segala aktivitas lahir dan batin, serta upaya intens dalam rangka menghadirkan kehendak Allah di muka bumi, yang pada dasarnya merupakan pengembangan nilai-nilai moralitas luhur, dari mulai penegakan keadilan hingga kedamaian dan kesejahteraan umat manusia. Dengan kata lain, jihad adalah kesungguhan hati untuk mengerahkan segala kemampuan untuk membumikan nilai-nilai Islam dalam kehidupan. Pada tataran ini, pengabdian (*ibadah*) yang tulus dan penuh kesungguhan serta

²⁸Abd. A'la, "Pembumian Jihad dalam Konteks Indonesia Kekinian: Pengentasan Masyarakat dari Kemiskinan dan Keterbelakangan", dalam *Harmoni: Jurnal Multikultural dan Multireligius* (Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, 2009), Volume VIII, Nomor 32, Oktober-Desember 2009, hlm. 55.

hubungan antar sesama manusia yang dilandasi kejujuran dan ketulusan adalah bagian dari jihad.²⁹

Secara leksikal, menurut Ibnu Faris (w. 395 H), kata *jubd* pada awalnya mengandung arti “kesulitan atau kesukaran”.³⁰ Jihad memang sulit dan menyebabkan kelelahan. Ada juga yang berpendapat bahwa jihad berasal dari akar kata *jubd* yang berarti “kemampuan”. Ini karena jihad menuntut kemampuan, dan harus dilakukan dengan kemampuan yang maksimal.³¹ Selain sulit, jihad juga menuntut seseorang untuk mengerahkan segala daya dan upayanya untuk menggapai tujuan. Karena itu, jihad adalah pengorbanan, dan dengan demikian sang mujahid tidak menuntut atau mengambil tetapi memberikan semua yang dimilikinya.

Menurut Ibnu Manzur, kata *jābada-yujābidu-mujāhadah-jihād* artinya berusaha sungguh-sungguh dengan mencurahkan jerih payah dalam rangka melaksanakan perintah Allah; berjuang.³² Menurut ar-Ragib al-Asfahani, jihad (dan *mujāhadah*) adalah upaya mengerahkan segala upaya untuk mengalahkan musuh.³³ Sebagaimana dimaklumi, dalam jiwa setiap manusia terdapat kebaikan dan keburukan. Demikian pula dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara yang terdiri atas berbagai individu. Dari sini lahirlah perjuangan (jihad), baik dalam skala individu maupun masyarakat dan negara. Karena itu, al-Asfahani membagi jihad ke dalam tiga macam, yaitu: (a) menghadapi musuh yang nyata; (b) menghadapi setan; dan (c) menghadapi nafsu yang terdapat dalam setiap orang. Ketiga macam jihad ini dicakup oleh Q.S. al-Hajj [22]: 78, Q.S. at-Taubah [9]: 41, dan Q.S. al-Anfal [8]: 72.³⁴

²⁹Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam: Pesan-pesan Universal Islam untuk Kemanusiaan* (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 313-314.

³⁰Ibnu Faris, *Muʿjam Maqāyīs al-Lughah*, muḥaqqiq Abd al-Salam Muhammad Harun, jilid 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1979), hlm. 486.

³¹M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qurʿan: Tafsir Maudlʿui atas Pelbagai Persoalan Umat*, cet. ke-2 (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 501.

³²Ibnu Manzur, *Lisān al-ʿArab* (Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2003), hlm. 239-41; Anis, dkk., *al-Muʿjam al-Wasīf*, jilid 1, hlm. 142.

³³Ar-Ragib al-Asfahani, *al-Mufradāt fī Garīb al-Qurʿan*, cet. ke-1, jilid 1 (Damaskus: Dār al-Qalam, 1412 H), hlm. 187.

³⁴*Ibid.*

Secara umum, al-Qur'an menjelaskan jihad dalam konteks pembahasan yang beragam, namun semuanya menjelaskan bahwa jihad menurut al-Qur'an adalah perjuangan untuk mewujudkan *as-salām*, *as-salāmah*, *al-ṣalāh*, dan *al-iḥsān*, yakni perjuangan untuk mewujudkan perdamaian, kesejahteraan, dan perbaikan kualitas hidup sesuai ajaran al-Qur'an. Perjuangan untuk mewujudkan itu semua disebut *jihād fi sabilillah* (perjuangan di jalan Allah).³⁵ Dalam Q.S. al-Ma'idah [5]: 35, perjuangan mewujudkan kesejahteraan hidup lahir-batin dan dunia-akhirat merupakan kewajiban setiap orang beriman yang harus dilakukan atas dasar ketakwaan kepada Allah dan usaha (ikhtiar) orang beriman sebagai khalifah Allah di muka bumi untuk mengubah keadaan agar lebih baik dan lebih berkualitas lahir batin guna mendapatkan *al-falāh*, keberuntungan dunia dan akhirat.

Jihad di jalan Allah juga harus diawali dengan hijrah, yakni mengubah pikiran, keyakinan, emosi, persepsi, sikap, dan perilaku yang tidak sesuai dengan pesan al-Qur'an. Jadi, hijrah merupakan prakondisi yang diperlukan untuk bisa melaksanakan perintah berjihad, setelah seseorang beriman dan bertakwa. Oleh sebab itu, dalam banyak ayat al-Qur'an, Allah meletakkan hijrah setelah beriman dan sebelum berjihad, sebagaimana terdapat dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 218 dan Q.S. al-Anfal [8]: 74.

Al-Qur'an menegaskan dua cara untuk melaksanakan jihad di jalan Allah, yakni dengan harta (*māl*, *ammwāl*) dan jiwa (*nafs*, *anfus*) sebagaimana dinyatakan dalam Q.S. an-Nisa [4]: 95; Q.S. al-Anfal [8]: 72; Q.S. at-Taubah [9]: 20, 44, 81, 88; Q.S. al-Hujurat [49]: 15; dan Q.S. ash-Shaff [61]: 11. Berbagai tujuan jihad sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya tidak akan tercapai tanpa kesediaan untuk mengorbankan harta, sebab harta merupakan penopang utama jihad di jalan Allah. Jihad dengan harta bisa disalurkan melalui wakaf, infak, sedekah, ataupun program penggalangan dana untuk berbagai kepentingan umat.

Adapun kata *anfus* dalam al-Qur'an memiliki banyak arti, seperti nyawa, hati, jenis, dan totalitas manusia tempat terpadu jiwa dan raganya, serta segala sesuatu yang tidak dapat terpisah

³⁵Kementerian Agama, *Tafsir al-Qur'an Tematik*, jilid 1, hlm. 82-83.

darinya. Al-Qur'an menggambarkan eksistensi seseorang di hadapan Allah dan masyarakat dalam bahasa *nafs*. Jadi, tidaklah keliru jika kata itu dalam konteks jihad dipahami dalam makna totalitas manusia, yang mencakup nyawa, emosi, pikiran, pengetahuan, tenaga, waktu, dan tempat yang terkait dengannya. Makna ini diperkuat dengan adanya perintah dalam al-Qur'an untuk berjihad tanpa menyebutkan *nafs* atau harta benda, seperti dalam Q.S. al-Hajj [22]: 78.³⁶ Menurut M. Quraish Shihab, kesalahpahaman jihad yang lebih dimaknai sebagai perjuangan fisik, antara lain diakibatkan oleh terjemahan yang kurang tepat atas ayat-ayat Al-Qur'an yang berbicara jihad dengan *anfus*, di mana kata *anfus* sering diterjemahkan sebagai jiwa (nyawa) yang kemudian dikesankan sebagai pengorbanan nyawa (fisik) saja.³⁷

Dengan demikian, memaknai jihad hanya dalam pengertian perjuangan fisik atau perlawanan senjata adalah keliru. Apalagi jika melihat penggunaan kata tersebut dalam al-Qur'an. Ayat-ayat tentang jihad sudah turun sejak Nabi saw. berada di Mekah, jauh sebelum turunnya perintah perang dan adanya izin mengangkat senjata untuk membela diri dan agama. Q.S. al-Furqan [25]: 52 disepakati oleh ulama turun di Mekah. Pada umumnya, ayat-ayat yang berbicara tentang jihad tidak menyebutkan objek yang harus dihadapi. Yang secara tegas dinyatakan objeknya adalah berjihad menghadapi orang kafir dan munafik sebagaimana disebutkan dalam Q.S. at-Taubah [9]: 73 dan Q.S. at-Tahrim [66]: 9. Akan tetapi, ini tidak berarti bahwa hanya kedua objek itu yang harus dihadapi dengan jihad, karena dalam ayat-ayat lain disebutkan musuh-musuh yang dapat menjerumuskan manusia ke dalam kejahatan, yakni setan dan nafsu manusia sendiri. Keduanya pun harus dihadapi dengan perjuangan. Hal ini sebagaimana dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 168, Q.S. al-Qashash [28]: 50, dan Q.S. Yusuf [12]: 53.

Jihad dalam Islam merupakan aktivitas menyeluruh yang menyertai semua kegiatan lain. Sebab, tidak ada ada satu aktivitas pun, apalagi aktivitas keagamaan, yang tidak memerlukan jihad.

³⁶M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, hlm. 506.

³⁷*Ibid.*

Paling tidak, jihad diperlukan untuk menghambat rayuan nafsu yang selalu mengajak pada kedurhakaan dan pengabaian tuntunan agama. Karena itu, seorang mukmin pastilah mujahid, karena jihad merupakan perwujudan identitas kepribadian muslim, sebagaimana diulas Q.S. al-Ankabut [29]: 6. Jihad baginya tidak perlu menunggu izin (restu) untuk melakukannya, hal ini berbeda dengan orang munafik, sebagaimana dijelaskan dalam Q.S. at-Taubah [9]: 44 dan 81.

Keluasan makna jihad sebagaimana ditunjukkan ayat-ayat al-Qur'an di atas inilah yang menjadikan ajaran Islam sebagai *powerful symbol* bagi ketekunan, kerja keras, dan keberhasilan dalam sejarah Islam. Jihadlah yang mengantarkan kaum muslim menjadi khalifah Allah yang mengisi semua aspek kehidupannya dengan peradaban agung. Dengan kata lain, peradaban Islam dari waktu ke waktu merupakan perwujudan dari jihad. Dengan memaknai jihad semacam itu, kaum muslim menggapai puncak prestasi dalam pengembangan ilmu pengetahuan, sekaligus pembumiannya dalam kehidupan sepanjang sejarah yang dilalui.

Namun dalam sejarah pula, jihad mengalami reduksi makna yang pada mulanya terkait erat dengan kondisi tertentu yang menuntut penekanan jihad pada bentuk pertahanan dan pembelaan diri. Hal ini berhubungan dengan keadaan pada masa pra-Islam, di mana wilayah Arab berada dalam *state of war* yang sebenarnya juga merupakan ciri umum dunia sebelum abad modern.³⁸ Kondisi ini menyebabkan setiap komunitas harus terlibat dalam perang demi melindungi dan mempertahankan diri agar tidak diserang oleh kelompok lain. Ketika Islam datang, fenomena kehidupan seperti itu terus berlangsung dalam kehidupan umat. Maka, ketika Nabi saw. dan kaum Muslim hijrah ke Madinah, dan mereka diizinkan untuk melawan kaum musyrik, jihad dititikberatkan pada upaya mempertahankan diri dari ancaman dan serangan yang terus mereka hadapi. Di sisi ini, perlawanan kaum Muslim awal itu tidak terlepas dari ayat-

³⁸Abdul Hakim Sherman Jackson, "Jihad in the Modern World", http://www.lamppostproductions.com/wp-content/.../JIHAD_MOD_WLD.pdf, diakses pada 2 Januari 2016.

ayat *qital* (perang) yang turun saat itu, sebagaimana yang akan dijelaskan pada paragraf berikutnya.

Secara garis besar, pesan jihad dalam al-Qur'an meliputi lima komponen, yaitu tujuan, pelaku, sarana, sasaran, imbalan, dan sanksi. Tujuan jihad ialah mewujudkan ide-ide Islam dalam al-Qur'an dan as-Sunnah, yakni tegaknya kalimah Allah (Q.S. al-Baqarah [2]: 218; Q.S. Ali Imran [3]: 142; Q.S. al-Anfal [8]: 74; Q.S. al-Ankabut [29]: 62; Q.S. al-Mumtahanah [60]: 1). Pelakunya adalah Rasulullah saw. dan kaum mukmin (Q.S. Ali Imran [3]: 142; Q.S. al-Ma'idah [5]: 54; Q.S. al-Anfal [8]: 75; Q.S. at-Taubah [9]: 24, 44, 86, 88; Q.S. Muhammad [47]: 31). Imbalannya adalah memperoleh kebaikan, kemenangan, dan kemuliaan di dunia, ampunan, dan surga penuh kebahagiaan di akhirat (Q.S. an-Nisa' [4]: 95; Q.S. al-Anfal [8]: 74; Q.S. at-Taubah [9]: 20, 41). Adapun mereka yang tidak berjihad mendapat predikat fasik dan diancam neraka jahanam di akhirat (Q.S. at-Taubah [9]: 24, 81). Sasarannya, setidaknya ada dua hal, yakni musuh-musuh Allah yang tampak, seperti orang-orang kafir, musyrik, munafik, dan para pelaku kejahatan, ataupun musuh yang tak tampak, yakni setan dan hawa nafsu (Q.S. al-Ma'idah [5]: 35; Q.S. al-Anfal [8]: 72; Q.S. at-Taubah [9]: 41, 44, 73, 81; Q.S. al-Furqan [25]: 52; Q.S. al-Ankabut [29]: 6, 69; Q.S. at-Tahrim [66]: 9). Sarananya adalah harta dan jiwa. Jihad dilakukan dengan perkataan ataupun perbuatan, baik melalui lisan, tulisan, kekuatan fisik, maupun dengan membelanjakan harta benda (Q.S. an-Nisa' [4]: 95; Q.S. al-Anfal [8]: 72; Q.S. at-Taubah [9]: 20, 41, 44, 81, 88; Q.S. al-Hujurat [49]: 15).³⁹

Sejalan dengan pemaknaan jihad dalam al-Qur'an yang sangat luas, banyak kaum muslim kontemporer yang menawarkan perluasan lahan jihad sesuai dengan konteks kekinian. Ronald Alan Bull, seorang antropolog dari Amerika Serikat, dalam bukunya *Jihad Ala Pesantren di Mata Antropolog Amerika*, menggambarkan bagaimana pesantren telah turut mengembangkan jihad damai

³⁹Muhammad Chirzin, "Reaktualisasi *Jihad fi Sabilillah* dalam Konteks Kekinian dan Keindonesiaan", dalam *Jurnal Ulumuna* (Mataram: IAIN Mataram, 2006), Volume X, Nomor 1, Januari-Juni 2006, hlm. 61.

(*peaceful jihad*). Menurutnya, jihad pesantren adalah bagaimana menciptakan modernitas yang cocok untuk umat Islam dan mampu bersaing di pasar dunia, tetapi menghilangkan identitas keislamannya. Dia menganggap bahwa perjuangan damai lewat dakwah dan pendidikan dianggap jihad paling besar.⁴⁰

Farid Esack, pemikir muslim kontemporer, merumuskan jihad sebagai perjuangan mencurahkan daya upaya untuk melakukan transformasi pada tataran individu dan masyarakat.⁴¹ Munawar Ahmad Anees mendefinisikan jihad sebagai perjuangan terus-menerus secara individual dan komunal ke arah pembangunan dan peningkatan menurut struktur dan kerangka nilai Islam untuk mewujudkan ideal-ideal yang tercantum dalam al-Qur'an dan Sunnah Nabi saw. yang merupakan konsep holistik bagi rekonstruksi sosial di mana anggota masyarakat terlibat dalam aksi positif untuk memperbaiki masyarakat.⁴²

Moniruzzaman berusaha mengeksplorasi jihad dalam konteks dunia kontemporer ke dalam tiga ranah yang merupakan persoalan cukup menantang dan sangat terkait dengan upaya pencapaian kesejahteraan umat Islam dan umat manusia, yakni *eco-political jihad*, *humanist (human rights) jihad*, dan *jihad against international terrorism*.⁴³ Karenanya, jihad dapat disesuaikan dengan konteks dan problematika yang dihadapi oleh sebuah bangsa.

⁴⁰Ronald Alan Lukens-Bull, *Jihad Ala Pesantren di Mata Antropolog Amerika* (Yogyakarta: Gama Media, 2004).

⁴¹Farid Esack, *Quran, Liberation, and Pluralism: an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression* (Oxford: Oneworld, 1997), hlm. 107.

⁴²Munawar Ahmad Anees, dalam Ziauddin Sardar dan Merryl Wyn Davis (ed.), *Wajah-wajah Islam*, terj. A.E. Priono dan Ade Armando (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 107.

⁴³*Eco-political jihad* adalah upaya keras untuk melakukan penghijauan, pelestarian binatang langka, gerakan anti polusi, dan pengembangan politik lingkungan akibat dari degradasi lingkungan, pemanasan global, dan penipisan lapisan ozon. *Humanist (human rights) jihad* mengacu pada gerakan melawan penindasan, pelanggaran hak asasi manusia, tirani, atau diktatorial. Adapun *jihad against international terrorism*, selain sebagai upaya eliminasi terorisme, juga terkait dengan upaya penyelesaian kekerasan dan pembersihan etnis serta endemik global. M. Moniruzzaman, "Jihad and Terrorism: an Alternative Explanation", dalam *Journal of Religion and Society* (US: The Rabbi Myer and Dorothy Kripke Center for the Study of Religion and Society at Creighton University, 2008), Volume 10, 2008, hlm. 8-10.

Dalam konteks Indonesia kekinian, misalnya, persoalan umat dan bangsa yang cukup menantang untuk dijadikan lahan jihad adalah masalah korupsi, penjarahan kekayaan negara, kemiskinan dan keterbelakangan, dan isu-isu lain.

Menurut Tim Penulis *Tafsir al-Qur'an Tematik*, jihad pada jalan Allah memiliki spektrum yang luas, yang tidak terbatas pada perang melawan musuh-musuh Allah, tetapi juga: (a) perjuangan untuk melindungi kaum duafa dari kekufuran, kefakiran, kemiskinan dan keteringgalan; (b) mendorong kaum muslim untuk mengamalkan ajaran agama dengan sebaik-baiknya; (c) membangun berbagai sarana dan prasarana dakwah, pendidikan, pusat penelitian, dan pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi; (d) membangun kualitas hidup kaum muslim sehingga menjadi umat yang cerdas dalam aspek intelektualitas, emosional, dan spiritualitas; (e) mendorong umat Islam untuk peduli terhadap pelbagai masalah sosial dan kemanusiaan guna mewujudkan perdamaian bagi seluruh manusia; (f) menyadarkan umat Islam tentang perlunya menjaga kesehatan secara kuratif, preventif, dan promotif, termasuk kesehatan lingkungan agar mereka menjadi komunitas yang sehat, serta memiliki andil dalam pembangunan kualitas manusia yang unggul.⁴⁴

Kedua, ayat-ayat perang. Selain ayat-ayat jihad, ayat-ayat yang kerap kali dijadikan dasar pengembangan *stereotype* untuk mengidentifikasi Islam sebagai agama pro-kekerasan dan mendukung aksi terorisme adalah ayat-ayat perang. Karena itu, dalam paparan berikut ini ayat-ayat tersebut akan dikaji sesuai dengan konteks dan maknanya dalam perspektif Al-Qur'an.

Kata *qitāl* (perang) dengan berbagai bentuknya disebut dalam al-Qur'an sebanyak 12 kali.⁴⁵ Secara bahasa, *qitāl* berasal dari *qa-ta-la* yang membentuk kata benda, *al-qatl* yang bermakna melenyapkan ruh/kehidupan dari tubuh seseorang.⁴⁶ Adapun menurut Ibnu Manzur, kata *qa-ta-la* memiliki beberapa makna,

⁴⁴Kementerian Agama, *Tafsir al-Qur'an Tematik*, jilid 1, hlm. 83-84.

⁴⁵Program CD al-Qur'an, *Holy Quran*, versi 6.50, terbitan Sakhr, 1997.

⁴⁶Al-Asfahani, *al-Mufradat*, jilid 1, hlm. 655.

yaitu *la'ana* (mengutuk), *al-muqāṭalah* (saling membunuh), dan *al-muhārabah* (saling membinasakan antara dua orang).⁴⁷

Menurut al-Qur'an, perang merupakan alternatif terakhir dari berbagai pilihan yang harus diupayakan dalam mewujudkan perdamaian yang merupakan pesan esensial al-Qur'an. Ketika perdamaian ini ada yang mengganggu dan tidak dihargai dan ketika kaum muslim dizalimi, maka Allah mengizinkan kaum muslim untuk memerangnya. Ia semacam pintu darurat yang hanya diizinkan dalam kondisi tertentu.

Q.S. al-Hajj [22]: 39-40 adalah ayat pertama kali yang turun terkait dengan perintah perang dalam Islam, setelah selama lebih dari sepuluh tahun di Mekah, kaum muslim dianiaya. Sebelum diizinkan untuk berperang, mereka diperintahkan untuk menahan diri (Q.S. an-Nisa' [4]: 77) dan tetap bersabar dan berteguh hati (Q.S. al-Baqarah [2]: 109; Q.S. al-Ankabut [29]: 59, dan Q.S. an-Nahl [16]: 42). Setelah kaum muslim terusir dari kampung halaman mereka dan orang-orang yang tetap tinggal bahkan mengalami perlakuan yang lebih kejam, barulah Allah mengizinkan mereka untuk berperang.

Akan tetapi, sebagaimana dikemukakan Syalabi, siapa yang mendalami ayat tersebut akan melihat bahwa Islam sebenarnya tidaklah menginginkan peperangan. Ini bisa dilihat dari penggunaan kata kerja pada awal ayat yang menggunakan term *mabnīy majhūl (uẓīnā)* di mana pelaku (*ḡā'il*)-nya yang dalam hal ini Allah disembunyikan. Ini menggambarkan betapa Allah tidak senang dengan peperangan. Secara fitrah, memang manusia cenderung tidak menyukai perang dan kekerasan (Q.S. al-Baqarah [2]: 216). Karenanya, ketika ayat ini turun, ada kaum muslim ada yang belum cukup yakin dengan ayat ini untuk dijadikan alasan untuk melakukan peperangan.⁴⁸

Dari sini, maka hubungan Islam dengan dunia luar dibangun atas dasar perdamaian. Namun, dalam kondisi tertentu, seperti ada pihak yang memerangi Islam dan mengganggu agama, maka

⁴⁷Ibnu Manzur, *Lisān al-'Arab*, jilid 11, hlm. 654.

⁴⁸A. Syalabi, *Sejarah dan Kebudayaan Islam*, jilid I (Jakarta: Pustaka al-Husna, 1994), hlm. 154.

perang pun kemudian dibenarkan. Bahkan, perang dalam rangka membela agama bukan hanya dibenarkan oleh Islam. Agama Kristen yang sering digambarkan sebagai agama yang sangat toleran dan penuh kasih juga membolehkan perang dalam situasi manakala dipandang membahayakan diri (Injil Lukas [22]: 35-38, Lukas [12]: 49-52).

Setelah ayat tersebut, kemudian Allah menurunkan ayat yang menegaskan tentang diperbolehkannya perang sebagai penguat ayat di atas, yakni Q.S. al-Baqarah [2]: 190. Pemberian izin perang dalam ayat ini tidaklah mutlak, melainkan bersyarat bahwa peperangan itu dilakukan kepada orang yang memerangi saja dan tidak melampaui batas. Nabi saw. dan para penerusnya, ketika mengirimkan pasukan perang, selalu memberikan intruksi agar tidak menyerang penduduk sipil, yakni kaum wanita, orang tua, dan umat beragama yang sedang beribadah, atau memusnahkan hasil panen dan ternak mereka. Artinya, Islam melihat peperangan lebih sebagai tindakan defensif. Ofensif hanya dipandang *legitimate* untuk membela kebebasan beragama (Q.S. al-Hajj [22]: 39-41), melawan penyerangan dan membela diri (Q.S. al-Baqarah [2]: 190), membela orang-orang yang tertindas atas penindasan kelompok lain,⁴⁹ pengkhianatan terhadap perjanjian, dan penganiayaan (*fitnah*) sebagaimana dijelaskan ayat-ayat yang lalu dan ayat-ayat ini: Q.S. an-Nisa' [4]: 75, Q.S. al-Baqarah [2]: 251, Q.S. al-Anfal [8]:55-57, Q.S. al-Anfal [8]: 39, dan Q.S. al-Baqarah [2]:191-193.

Jika Q.S. al-Anfal [8]: 190 berbicara tentang kapan peperangan diizinkan untuk dimulai oleh kaum muslim, maka ayat 193 menjelaskan kapan peperangan harus mereka hentikan serta konsekuensi yang dipikul oleh yang enggan menghentikannya. Ia dapat dimulai saat ada musuh yang menyerang. Mereka itulah yang diperangi sedang peperangan harus dihentikan bukan saat agama Islam tersebar ke seluruh dunia, tetapi ia harus dihentikan

⁴⁹Karena itu, berdasarkan penelitian yang dilakukan oleh Ahmad Zaki Pasya, sejarawan kontemporer, semua peperangan yang terjadi pada masa Nabi saw., dilaksanakan hanya untuk membela diri atau menghalau serangan yang sudah berada di ambang pintu. Lihat Abbas Mahmud al-Aqqad, *Fīḥaqāiq al-Islām wa Abāṭil Kbusūmih* (Kairo: Mu'assasah Hindawī, 2013), hlm. 149-151.

saat penganiayaan berakhir, karena tujuan peperangan adalah menghentikan penganiayaan.

Begitu pentingnya penghentian peperangan dan keinginan al-Qur'an untuk menciptakan perdamaian, sampai Allah mengingatkan dalam Q.S. al-Anfal [8]: 61. Ketika perang selesai pun, al-Qur'an ataupun hadis memberikan berbagai ketentuan menyangkut perlakuan terhadap tawanan perang dan hubungan baru dengan kaum non-muslim. Perang tentu saja tidak dilihat sebagai alat dalam agama untuk mengubah agama masyarakat lain. Pembagian wilayah menjadi *dar al-harb* dan *dar al-Islam* sama sekali tidak terdapat dalam al-Qur'an dan hadis, tetapi hasil ijtihad para ulama. Mereka yang menggunakan istilah tersebut, saat itu tengah berbicara tentang memerangi musuh di negeri-negeri yang berada di sekitar negeri muslim. Bahkan, bagi ulama-ulama tersebut, yang ada bukan dikotomi, melainkan trikotomi, yakni dengan bagian ketiganya adalah *dar as-sulh* (negeri yang terikat perjanjian dengan negeri muslim).⁵⁰

Jadi, dalam perang sekalipun, al-Qur'an mengaitkan perintah berperang dengan perintah agar tidak melampaui batas, siap memaafkan, dan mendahulukan perdamaian. Balasan atas kezaliman pihak lain diingatkan al-Qur'an agar dengan cara yang setimpal dan mengembalikan situasi kepada keadaan yang normal (seimbang), sebagaimana firman Allah Q.S. an-Nahl [16]: 16.⁵¹

Ayat tersebut turun terkait dengan kemarahan Rasulullah saw. atas kematian pamannya, Hamzah bin Abdul Muthalib, yang sangat mengenaskan dan diperlakukan secara tidak manusiawi dalam Perang Uhud. Melihat hal itu, kaum muslim bermaksud membunuh 70 orang Mekah sebagai ganti nyawa mereka.

Karena itu, jika menelaah teks-teks keagamaan dan sejarah peperangan dalam Islam, Islam memberikan sejumlah etika dalam peperangan yang sejalan dengan prinsip-prinsip kemanusiaan.

⁵⁰Muhammad Abdul Halim, *Menafsirkan al-Qur'an dengan Metode Menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an*, terj. Rofik Suhud, cet. ke-3 (Bandung: Marja, 2012), hlm. 97.

⁵¹Perintah untuk membalas yang setimpal dan tidak berlebihan juga dinyatakan dalam Q.S. asy-Syura [42]: 40 dan Q.S. al-Hajj [22]: 60.

Syekh Ali Jumu'ah, Mufti Agung Mesir, menyebutkan enam syarat dan etika perang dalam Islam yang membedakannya dengan terorisme, yakni: (a) cara dan tujuannya jelas dan mulia; (b) perang hanya dibolehkan terhadap pasukan yang memerangi, bukan penduduk sipil; (c) perang harus dihentikan bila pihak lawan telah menyerah dan memilih perdamaian; (d) melindungi tawanan perang dan memperlakukannya secara manusiawi; (e) memelihara lingkungan, antara lain tidak membunuh binatang tanpa alasan, membakar pohon, merusak tanaman, mencemari air dan sumur, dan merusak rumah/bangunan; dan (f) menjaga hak kebebasan beragama para agamawan dan pendeta dengan tidak melukai mereka.⁵²

Dengan demikian, kendati perang (*qitāl*) mendapat legitimasi, ayat-ayat mengenai keharusan kaum muslim untuk berpegang pada etika-moral luhur dan jihad dalam makna luas tetap berlaku. Bahkan, melalui pengaitan *qitāl* dengan jihad, umat Islam dituntut untuk tetap berpegang teguh dengan keluhuran akhlak kendati saat melakukan perlawanan yang bersifat fisik. Hal ini diperkuat dengan ayat-ayat yang mengajarkan agar kaum muslim berbuat baik dan adil terhadap orang kafir, selama mereka tidak memerangi, mengganggu, atau mengkhianati perjanjian dengan kaum muslim, sebagaimana terbaca dalam Q.S. al-Mumtahanah [60]: 8-9.

Memang, bukan tidak ada kejadian dalam peperangan yang di dalamnya, tawanan dijatuhi hukuman mati. Khususnya, dalam kasus pengkhianatan kaum Yahudi dalam Perang Khandaq atau Perang Ahzab. Namun, jika dipelajari, hukuman itu dijatuhkan Nabi saw., justru mereka sendiri memilih dan menunjuk pelaku arbitrase dari kalangan mereka (Yahudi) sendiri yang, dengan berdasar hukum Yahudi, kemudian memutuskan bahwa seluruh tawanan laki-laki yang menjadi kombatan harus dihukum mati. Walhasil, jelaslah bahwa Islam melihat perang dan penggunaan kekerasan pada umumnya, sebagai pengecualian, bukan prinsip umum dalam memecahkan masalah pertentangan.

⁵²Ali Jumu'ah, "al-Jihād fī al-Islām", dalam *Ḥaqīqāt al-Islām fī 'Alam Mutagayyir* (Kairo: Kementerian Wakaf Mesir, 2003), hlm. 700.

Ayat lain yang perlu dijelaskan dan dipahami dengan baik adalah Q.S. at-Taubah [9]: 5 dan 36 yang sering dijuluki dengan “ayat-ayat pedang” (*āyat as-sayf, sword verses*). Secara sepintas, ayat tersebut dengan keras memerintahkan untuk memerangi kaum musyrik secara keseluruhan, membunuh, menangkap, mengepung, dan mengintai mereka. Ayat ini turun di mana kebencian dan permusuhan sengit kaum musyrik dan penganiiaan (*fitnah*) terhadap kaum muslim tumbuh semakin kuat (Q.S. al-Baqarah [2]: 193; Q.S. al-Anfal [8]: 39). Mereka tidak henti-hentinya memerangi kaum muslim, berupaya keras untuk mengembalikan kaum muslim kepada paganisme (Q.S. al-Baqarah [2]: 217) dan berulang kali mereka melanggar perjanjian. Kepada orang-orang musyrik yang seperti itulah kemudian kaum muslim diperintahkan untuk memerangi mereka.

Bahkan, terhadap musuh seperti itu pun kaum muslim tidak serta merta diperintahkan untuk menyerbu mereka dan melakukan pembalasan secara membabi buta. Namun sebaliknya, sebagaimana dinyatakan dalam ayat tersebut, “apabila telah habis bulan-bulan haram itu”, menunjukkan bahwa kaum muslim mesti memerhatikan berbagai aturan dan perjanjian yang berlaku antara mereka.

Di samping itu, al-Qur’an pun mengecualikan orang-orang musyrik yang tidak melanggar perjanjian mereka dan menjaga perdamaian dengan kaum muslim (Q.S. at-Taubah [9]: 7). Al-Qur’an juga memerintahkan agar musuh yang meminta perlindungan harus dilindungi dan diselamatkan ke tempat aman yang mereka cari (Q.S. at-Taubah [9]: 6). Konteks dan keutuhan ayat di atas, dengan segala pembatasannya, yang kerap kali diabaikan oleh mereka yang menjadikan ayat tersebut sebagai landasan ayat yang mendorong radikalisme dan kekerasan, sampai menyebut ayat ini sebagai “ayat pedang”, padahal tidak ada sepele pun kata “pedang” muncul dalam al-Qur’an.

Makna jihad dan perang (*qīāl*) dalam al-Qur’an, sebagaimana telah dijelaskan, banyak didistorsi oleh sarjana Barat dan bahkan oleh sebagian penulis muslim. Hal ini timbul salah satunya sebagai akibat kesalahpahaman terhadap terminologinya, atau yang

paling sering terjadi, penggunaan kutipan-kutipan yang berada di luar konteksnya.⁵³ Kalimat Asghar Ali Engginer di bawah ini bisa menggambarkan kesalahpahaman tersebut.

In fact as far the Qur'an is concerned the concept of "jihad" has nothing to do with violence. The Qur'an does not use this word in any sense of war at all. It is much later usage with which we are not concerned here. It is highly regrettable that not only non-muslims even Muslims in general think that the Qur'an uses the term jihad for war and that is duty of Muslims to wage jihad (i.e. in the sense of war) in the way of Allah. The word jihad unfortunately has been so misused in the history of Muslims that even an Arabic dictionary *al-Qamus al 'Asri* by Elias Antoon (Cairo, 1972) gives its meaning as "militancy, fighting" and *jihad fi sabil al din* as "holy or religious war". This is how original meanings are distorted through popular practice.⁵⁴

C. Simpulan

Dari paparan di atas, tampak jelas perbedaan antara jihad dan perang (*qital*) dengan tindakan radikalisme dan terorisme. Al-Qur'an tidak menggunakan istilah jihad semata-mata untuk maksud perang. Untuk menunjuk perang atau pertempuran, al-Qur'an menggunakan kata *qital*. Tujuan utama jihad adalah *human welfare* dan bukan *warfare*.⁵⁵ Maka, jihad bersifat mutlak dan tak terbatas sehingga jihad menjadi kewajiban setiap muslim sepanjang hidupnya. Adapun *qital* bersifat kondisional dan temporal, dibatasi oleh kondisi tertentu dan sebagai upaya paling akhir setelah tidak ada cara lain kecuali perlawanan fisik. Jihad adalah sesuatu yang pada dasarnya baik, sementara *qital* tidak demikian. Selain itu, pelaksanaan *qital* harus memenuhi segala persyaratan yang sangat ketat.

⁵³Halim, *Menafsirkan al-Qur'an*, hlm. 90.

⁵⁴Asghar Ali Engginer, "Islam and Doctrines of Peace and Non-Violence," dalam *Jurnal Internasional Ihya 'Ulumuddin*, Program Pascasarjana IAIN Walisongo (Semarang: Walisongo Press, 2001), Vol. 3, hlm. 121.

⁵⁵Moniruzzaman, "Jihad and Terrorism", hlm. 7.

Dari ayat-ayat yang telah ditelaah, tampak tidak ada satu pun ayat jihad dan perang yang berkonotasi untuk melegalkan tindak kekerasan dalam menyelesaikan setiap persoalan. Sebaliknya, jihad dan perang semata-mata ditekankan untuk meningkatkan ibadah, baik vertikal maupun horisontal. Inilah titik awal kesalahan penafsiran tentang jihad dan perang yang kemudian dijadikan alat justifikasi oleh sebagian penafsir untuk melakukan ekspresi radikalisme agama. Menurut Yusuf al-Qaradhawi, faktor utama munculnya radikalisme keagamaan adalah minimnya pemahaman yang benar dan mendalam atas esensi ajaran agama Islam itu sendiri, di mana Islam hanya dipahami secara dangkal dan parsial.⁵⁶ Karena itu, salah satu butir hasil keputusan Sidang Majma' al-Fiqh al-Islamiy Nomor 128 Tentang Hak-hak Asasi Manusia dan Kekerasan Internasional, poin kelima menyatakan: perlu diperjelas pengertian beberapa istilah seperti jihad, terorisme, dan kekerasan yang banyak digunakan media massa. Istilah-istilah tersebut tidak boleh dimanipulasi dan harus dipahami sesuai dengan makna yang sebenarnya.⁵⁷

⁵⁶Al-Qaradhawi, *aṣ-Ṣabab*, hlm. 59-67.

⁵⁷Kementerian Agama, *Tafsir al-Qur'an Tematik*, jilid 1, hlm. 107.

DAFTAR PUSTAKA

- A'la, Abd., "Pembumian Jihad dalam Konteks Indonesia Kekinian: Pengentasan Masyarakat dari Kemiskinan dan Keterbelakangan", dalam *Harmoni: Jurnal Multikultural dan Multireligius*, Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, 2009, Volume VIII, Nomor 32, Oktober-Desember 2009.
- Ahmed, Akbar S., *Posmodernisme: Bahaya dan Harapan bagi Islam*, terj. M. Sirozi, Bandung: Mizan, 1993.
- Anis, Ibrahim, dkk., *al-Mu'jam al-Wasit*, jilid 1, Kairo: Majma' al-Lughah al-'Arabiyah, 1972.
- al-Aqqad, Abbas Mahmud, *Ḥaqāiq al-Islām wa Abātil Khusūmih*, Kairo: Mu'assasah Hindawī, 2013.
- Arkoun, Mohammed, *Berbagai Pembacaan al-Qur'an*, terj. Machasin, Jakarta: INIS, 1997.
- Armstrong, Karen, *Berperang Demi Tuhan: Fundamentalisme dalam Islam, Kristen, dan Yahudi*, Jakarta: Serambi, 2001.
- al-Asfahani, ar-Ragib, *al-Mufradāt fī Garīb al-Qur'an*, cet. ke-1, jilid 1, Damaskus: Dār al-Qalam, 1412 H.
- Asshofie, Agil, "Radikalisme Gerakan Islam", <http://agil-asshofie.blogspot.com/2011/10/radikalisme-gerakan-politik.html>, diakses pada 25 Januari 2016.
- Azra, Azyumardi, *Islam Reformis: Dinamika Intelektual dan Gerakan*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999.
- Bagir, Haidar, "Takfirisme: Asal Usul dan Perkembangannya", dalam <http://www.haidarbagir.com>, diakses pada 12 Januari 2016.
- Chirzin, Muhammad, "Reaktualisasi *Jihad fi Sabilillah* dalam Konteks Kekinian dan Keindonesiaan", dalam *Jurnal Ulumuna*, Mataram: IAIN Mataram, 2006, Volume X, Nomor 1, Januari-Juni 2006.
- Enggineer, Asghar Ali, "Islam and Doctrines of Peace and Non-Violence," dalam *Jurnal Internasional Ihya 'Ulumuddin*, Program Pascasarjana IAIN Walisongo, Semarang: Walisongo Press, 2001, Vol. 3.
- Esack, Farid, *Quran, Liberation, and Pluralism: an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, Oxford: Oneworld, 1997.

- Esposito, John L., *Islamic Threat: Myth or Reality*, Oxford: Oxford University Press, 1992.
- _____, *Unholy War: Teror atas Nama Islam*, Yogyakarta: Ikon, 2003.
- Faris, Ibnu, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughab*, muḥaqqiq Abd al-Salam Muhammad Harun, jilid 1, Beirut: Dār al-Fikr, 1979.
- Fealy, Greg, dan Virginia Hooker (ed.), *Voices of Islam in Southeast Asia: a Contemporary Sourcebook*, Singapore: ISEAS, 2006.
- Gibb, H.A.R., *Aliran-aliran Modern dalam Islam*, terj. Machnun Husein, Jakarta: Rajawali Press, 1990.
- Halim, Muhammad Abdul, *Menafsirkan al-Qur'an dengan Metode Menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an*, terj. Rofik Suhud, cet. ke-3, Bandung: Marja, 2012.
- Hanafi, Muchlis M., “Konsep *al-Wasathiyah* dalam Islam”, dalam *Harmoni: Jurnal Multikultural dan Multireligius*, Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI, 2009, Volume VIII, Nomor 32, Oktober-Desember 2009.
- Hawari, Muhammad, “Al-Irhāb: al-Mafhūm wa al-Asbāb wa Subul al-Ilāj”, dalam <http://www.assakina.com/book/6007.html>, diakses pada 7 Januari 2016.
- Hawkins, Joyce M., *Oxford Universal Dictionary*, Oxford: Oxford University Press, 1981.
- Huntington, Samuel P., “Benturan Peradaban, Masa Depan Politik Dunia”, dalam *Ulumul Qur'an: Jurnal Ilmu dan Kebudayaan*, Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat [LSAF], 1993, Vol. 4, No. 5
- Jackson, Abdul Hakim Sherman, “Jihad in the Modern World”, http://www.lamppostproductions.com/wp-content/.../JIHAD_MOD_WLD.pdf, diakses pada 2 Januari 2016.
- Jumu'ah, Ali, “al-Jihād fī al-Islām”, dalam *Ḥaqqīqāt al-Islām fī 'Alam Mutagayyir*, Kairo: Kementerian Wakaf Mesir, 2003.
- Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, Bandung: Mizan, 1997.
- Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an Kementerian Agama, *Tafsir al-Qur'an Tematik*, jilid 1, Jakarta: Kamil Pustaka, 2014.

- Lukens-Bull, Ronald Alan, *Jihad Ala Pesantren di Mata Antropolog Amerika*, Yogyakarta: Gama Media, 2004.
- Manzur, Ibnu, *Lisān al-'Arab*, Kairo: Dār al-Ḥadīs, 2003.
- Marty, Martin E., "What is Fundamentalisme? Theological Perspective", dalam Hans Kung dan Jurgen Moltmann (eds.), *Fundamentalism as a Ecumanical Challenge*, London: Mac Millan, 1992.
- Moniruzzaman, M., "Jihad and Terrorism: an Alternative Explanation", dalam *Journal of Religion and Society*, US: The Rabbi Myer and Dorothy Kripke Center for the Study of Religion and Society at Creighton University, 2008, Volume 10, 2008.
- Muttaqin, Akhmad Elang, "Mengakrabi Radikalisme", dalam <https://elangmutaqin.wordpress.com/2012/05/26/mengakrabi-radikalisme/>, diakses pada 5 Januari 2016.
- Nasr, Seyyed Hossein, *The Heart of Islam: Pesan-pesan Universal Islam untuk Kemanusiaan*, Bandung: Mizan, 2003.
- Nasution, Harun, *Islam Rasional*, Bandung: Mizan, 1995.
- Program CD al-Qur'an, *Holy Quran*, versi 6.50, terbitan Sakhr, 1997.
- al-Qaradhawi, Yusuf, *aṣ-Ṣabwah al-Islamiyyah bayna al-Jubūd wa at-Taṭarruf*, cet. ke-1, Kairo: Dār asy-Syurūq, 2001.
- Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity*, Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- Sardar, Ziauddin dan Merryl Wyn Davis (ed.), *Wajah-wajah Islam*, terj. A.E. Priono dan Ade Armando, Bandung: Mizan, 1992.
- Shaban, M.A., *Islamic History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Shihab, M. Quraish, *Ayat-ayat Fitna: Sekelumit Keadaban Islam di Tengah Purbasangka*, cet. I, Jakarta: Lentera Hati, 2008.
- _____, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudl'ui atas Pelbagai Persoalan Umat*, cet. ke-2, Bandung: Mizan, 1996.
- Susanto, Edi, "Kemungkinan Munculnya Paham Islam Radikal di Pesantren", dalam *Jurnal Tadris*, Pamekasan: Sekolah Tinggi Agama Islam Pamekasan, 2007, Vol. 2, No. 1.
- Syalabi, A., *Sejarah dan Kebudayaan Islam*, jilid I, Jakarta: Pustaka al-Husna, 1994.
- Watt, William Montgomery, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, London: T.J. Press, 1998.