

## KONSEP JIHAD: ANTARA NORMATIFITAS DAN HISTORISITAS

**Affy Khoiriyah**  
 AMIK Purnama Niaga Indramayu  
 E-mail: affykh@gmail.com

Received	Revised	Accepted
23 Desember 2019	15 January 2020	31 January 2020

### CONCEPT OF JIHAD: NORMATIVE TEORY IN HISTORY

#### Abstract

This article aims to analyze the problem of the contradictions of Muslims' understanding of the concept of jihad which has ben impicated on different implementations. Every Muslim believe in the importance of jihad as one of the principles of Islam, because in the belief of every Muslim, the teachings of jihad are inward in it and every Muslim is automatically a mujahid. moreover, because of the multi-interpretative characteristics of Islam, there has never been a single view of how to properly interpret jihad. In fact, throughout the history of Islamic civilization, there are two different spectrums of thought about jihad. Both recognize the importance of jihad as one of the principles of Islam, but both have different interpretations of jihad. The difference is based on how to interpret religious texts related to jihad. Once the text is central to the formulation of the concept of jihad in Islamic history, it is no doubt that the text is used and misused, interpreted and interpreted in order to support and justify the agendas of certain groups. Therefore, the interpretation of the jihadic texts must be carried out comprehensively and not ignoring the historical socio and socio political background of the text, so that it can be fully absorbed in the understanding of jihad.

**Keywords:** Jihad, normativity, and Historicity

#### Abstrak

Artikel ini bertujuan untuk menganalisis persoalan kontradiksi pemahaman umat Islam tentang konsep jihad yang berimplikasi terhadap implementasi yang berbeda-beda. Hampir setiap Muslim meyakini pentingnya jihad sebagai salah satu prinsip Islam, karena dalam keyakinan setiap Muslim, ajaran jihad adalah inhern di dalamnya dan setiap Muslim secara otomatis merupakan seorang mujahid. Namun, karena karakteristik Islam yang multi interpretatif, maka tidak pernah ada pandangan tunggal tentang bagaimana memaknai jihad dengan benar. Bahkan, sepanjang perjalanan sejarah peradaban Islam, ada dua spektrum pemikiran yang berbeda tentang jihad. Keduanya mengakui pentingnya jihad sebagai salah satu prinsip Islam, namun keduanya memiliki interpretasi yang berbeda tentang jihad.

Perbedaan tersebut bersumber pada bagaimana menafsirkan teks-teks agama yang berkaitan dengan jihad. Begitu sentralnya teks bagi rumusan konsep jihad dalam sejarah Islam, tak ayal bila teks digunakan dan disalahgunakan, diinterpretasikan dan dimisinterpretasikan dalam rangka menyokong dan menjustifikasi agenda-agenda kelompok-kelompok tertentu. Karenanya, penafsiran teks-teks jihad tersebut harus dilakukan secara komprehensif dan tidak mengabaikan latar sosio historis dan sosio politis dari teks tersebut, sehingga dapat terserap pemahaman jihad yang seutuhnya.

**Kata kunci:** Jihad, Normatifitas, Historisitas

### **Pendahuluan**

Jihad menjadi salah satu kata atau konsep yang sangat populer di dunia Islam, termasuk di Indonesia, lebih dari itu, jihad diyakini oleh umat Islam sebagai salah satu prinsip dasar Islam. Akan tetapi, jihad sebagai sebuah kata atau konsep memiliki pemahaman yang variatif dan bersayap. Jihad dipahami sebagai ruh dari gerakan kelompok puritan kontemporer dan karenanya sering diasosiasikan dengan kelompok ini. Sebagian pengamat mengorientasikan jihad dengan nilai-nilai lokal dan resistensi terhadap tren globalisasi. Sebagian pengamat Barat menjadikan jihad sebagai dasar penilaian bahwa Islam mengajarkan kekerasan (*violence*) dan karenanya agama ini tidak kompetibel dengan norma-norma yang berperadaban. Tetapi sebaliknya, pandangan lain menyatakan bahwa jihad tidak identik dengan kekerasan, jihad menunjuk pada prinsip yang bersifat defensif, *pacifik*, *inward-directed* dan perdamaian dalam Islam<sup>1</sup>. Di sisi lain, keragaman pemahaman ini berbanding terbalik dengan keyakinan sebagian besar umat Islam yang sepakat bahwa jihad merupakan satu prinsip Islam yang harus dijalankan oleh setiap Muslim.

Implementasi jihad kemudian dinyatakan dalam syari'ah (hukum Islam) sebagai suatu kewajiban, yang harus dijalankan sepanjang zaman. Dinamika umat Islam dalam perjalanan sejarah peradabannya menggambarkan secara nyata terjadinya tarik menarik pemahaman jihad. Pemaknaan dan pemahaman konsep jihad sangat erat kaitannya dengan sosio historis dan sosio politis umat Islam di sepanjang fase peradabannya.

### **Metode Penelitian**

Penulisan artikel ini menggunakan metode penelitian kualitatif dengan jenis studi pustaka (*library research*). Dalam penelitian ini akan mencoba menguraikan konsep jihad antara normatifitas dan histori.

---

<sup>1</sup> M A Zaenudin and Ibnu Rusydi, "PEMIKIRAN FIKIH KEMASLAHATAN DAN FIQIH AKHLAK (Membaca Kembali Kitab Bid'at al-Mujtahid Wa Nihayat al-Muqtaashid Adalah Karya Ibn Rusyd)," *Al-Afkar, Journal For Islamic Studies* 2, no. 2, July (2019): 226–34.

## Hasil dan Pembahasan

### Pengertian Jihad

Kata “jihād” berasal dari Bahasa Arab merupakan bentuk *masdar* dari “jahada” yang bermakna *al-thaqah* (kekuatan), sebagaimana ungkapan *ijhad jahdak* (kerahkan kekuatanmu). Dikatakan juga, *al-jahd* (dengan *fathah*) bermakna kesulitan (*al-mashaqqah*), sementara *al-juhd* (dengan *dammah*) bermakna kekuatan (*al-thaqah*). Kata “jihad” kemudian mempunyai variasi makna setelah dihubungkan dengan kata keterangan setelahnya. *Jihad al-‘aduw* bermakna *muharabah al-‘aduw*, atau *qatalahu wa jahada fi sabilillah* (memerangi musuh, membunuhnya dan berjihad di jalan Tuhan).<sup>2</sup> *Jihad al-nafs* bermakna pengerahan kemampuan untuk menghindarkan diri dari yang haram. Menurut al-Raghib sebagaimana dikutip al-Husayni, makna hakiki *jihad* adalah *istifragh al-wus‘i wa al-juhd*, yakni pengerahan daya kemampuan untuk menolak tiga hal; memerangi musuh yang nyata, syetan dan hawa nafsu.<sup>3</sup> Ketiga hal ini masuk pada ungkapan al-Qur’an: “*wa jahidu fillah haqqa jihadih*”. Frase *fillah* yang dipersandingkan dengan “jihad” bermakna usaha yang sungguh-sungguh untuk memperdalam aspek spiritual manusia, yakni relasi manusia dengan Tuhan, dengan menundukkan segenap tendensi negatif manusia dalam rangka usaha *tazkiyat al-nafs*. Sementara, ketika kata *jihad* dipersandingkan dengan frasa *fi sabilillah* bermakna usaha sungguh-sungguh menempuh jalan Allah, termasuk di dalamnya pengorbanan dengan harta dan nyawa.<sup>4</sup>

Kata “jihad” dalam kamus dinyatakan bahwa “perang” bukanlah makna tunggal, ada varian makna yang bisa dicakup sebagaimana makna dasarnya: keseriusan; kesungguhan; pengerahan segenap daya kemampuan. Sementara ada kata lain yang merujuk pada makna identik “perang”, yakni *qital*, *al-ribat*, *ghazwah* dan *sariyah*. *Al-Qital* semakna dengan *al-harb*. *Qital al-‘aduw bi al-silah*, yakni memerangi musuh dengan senjata, sebagaimana *dar al-harb* yang bermakna negara atau wilayah perang. *Al-Ribat* mempunyai makna melakukan jihad terhadap musuh dengan *harb* (kontak fisik).<sup>5</sup> *Al-Ghazw* bentuk *masdar* dari *ghaza* bermakna kesengajaan memerangi musuh (sebagaimana makna asalnya, *al-qasd*),<sup>6</sup> atau dalam istilah sekarang bermakna invasi, yakni memerangi musuh di negara mereka (*invasion*, *incursion*). Ekspedisi militer yang besar, dan langsung dipimpin oleh Nabi, atau pimpinan tertinggi disebut dengan *ghazwah*, sementara yang tidak demikian disebut dengan *sariyah*.<sup>7</sup>

Kata “jihad” utamanya menunjuk pada doktrin legal/hukum. *Kitab al-Maghazi* dalam kitab-kitab fikih adalah kitab atau bab yang berbicara tentang hukum-hukum jihad dalam makna perang (*military campaign*), karena itulah makna jihad

<sup>2</sup> Ibn Manzur, *Lisan al-‘Arab* (Kairo: Dar al-Ma‘arif, t.t.), I : 708 dan 710.

<sup>3</sup> Muhammad Murtada al-Husayni al-Zubaydi, “Bab al-Dal, Jahada”, *Taj al-‘Arus fi Jawahir al-Qamus* (Kuwait: al-Turath al-‘Arabi, 1994), VII: 537. Lihat juga M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur’an* (Jakarta: Mizan, 1998), 506.

<sup>4</sup> Alwi Shihab, *Islam Inklusif* (Jakarta: Mizan, 1998), 284.

<sup>5</sup> Pada asalnya *al-ribat* bermakna perang secara fisik. Akan tetapi kata ini pun mengalami perkembangan mencakup perbuatan-perbuatan yang shalih. Ibn Manzur, *Lisan al-‘Arab*, III: 1561.

<sup>6</sup> Ibid., V: 3253. Lihat juga Mahmud ‘Abd al-Rahman ‘Abd al-Mun‘im, *Mu‘jam al-Mustalahat wa al-Faz al-Fiqhiyah* (Kairo: Dar al-Fadilah, t.t.), 13.

<sup>7</sup> Secara istilah, *sariyah* bermakna sekelompok pasukan di atas jumlah empat ratus yang diutus oleh pimpinan atau amir untuk memerangi musuh. Lihat, Ibid., II: 266.

cenderung mengalami deviasi dari makna asalnya. Selain *kitab al-maghazi*, dalam literatur fikih klasik juga disebut dengan *kitab al-jihad*, *kitab al-siyar* dan *kitab al-jizyah*. Sementara itu sarjana Barat seringkali memberikan kata “sifat” bagi “jihad” dengan *holy* (suci) atau *islamic* (islami), *al-jihad al-muqaddas* dan *al-jihad al-islami*.<sup>8</sup> Jihad juga diidentikkan dengan *holy war* atau *al-harb al-muqaddasah*.<sup>9</sup> *Al-Harb* yang bermakna perang –baik dalam pengertian aktivitas atau kondisi—merupakan makna yang netral dan kurang bermuatan ideologi dibanding dengan terma-terma yang lain. Dalam konteks ini kata “jihad” lebih bersifat ideologis dan dihubungkan dengan kekerasan (*violence*) dan fundamentalisme, konsep yang sebenarnya lebih mengakar pada paradigma kristiani, dan karenanya tidak bisa memotret makna hakiki jihad dan aplikasinya di era sekarang ini.

### Jihad dalam al-Qur’an

“Jihad” tidak bisa dipahami secara memadai tanpa menggunakan kacamata *fiqhiyah*. Analisis *fiqhiyah* terhadap konsep jihad bermula dari pemahaman terhadap teks-teks al-Qur’an dan Hadis tentang jihad. Asal muasal konsep jihad adalah tradisi dan perang pada era kenabian, dan narasinya dalam al-Qur’an. Begitu sentralnya teks bagi rumusan konsep jihad, dalam sejarah keislaman, teks digunakan dan disalahgunakan, diinterpretasikan dan dimisinterpretasikan dalam rangka menyokong dan menjustifikasi agenda-agenda kelompok-kelompok tertentu.

Al-Qur’an sebagai salah satu sumber primer materi fiqih, ayat-ayatnya turun secara bertahap dalam jangka waktu 23 tahun. Dalam rentang ini, menurut Bassiouni, turun 24 ayat yang berbicara tentang jihad.<sup>10</sup> Sebagian besar ayat menurutnya berbicara tentang jihad dalam pengertian *non-violence* dan sebagian berkaitan dengan ekspedisi militer melawan musuh Islam. Sementara itu Quraish Shihab menghitung kata jihad dengan berbagai derivasinya diulang sebanyak 41 kali.<sup>11</sup> Kata “jihad” sendiri hanya diulang sebanyak 5 kali,<sup>12</sup> akan tetapi ini belum termasuk kata “*qital*” yang oleh sebagian dipersamakan maknanya dengan kata “jihad”. Variasi makna jihad dan banyaknya penyebutan konsep jihad<sup>13</sup> yang tersebar dalam surat dan ayat serta konteks teks yang samar memunculkan persoalan bagaimana memahami teks-teks tentang jihad dan bagaimana relasi antar teks; apakah ayat-ayat tentang jihad dipahami secara terpisah dengan yang lain, atau sebaliknya.<sup>14</sup> Variasi makna jihad dalam al-Qur’an pada dasarnya tidak menunjuk pada inkonsistensi pesan al-Qur’an, karena pesan al-Qur’an akan selalu berkaitan dengan konteks historis dan tidak bisa selalu dibaca dari ungkapan literalnya. Dalam

<sup>8</sup>Rudolf Peters, *Jihad in Classical and Modern Islam* (Princeton: Markus Wiener Publisher, 2008), 1.

<sup>9</sup>Reuven Firestone, misalnya, memberikan judul bukunya dengan *Jihad: The Origin of Holy War in Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

<sup>10</sup>M. Cherif Bassiouni, “Evolving Approaches to Jihad: From Self-Defence to Revolutionary and Regim – Change Political Violence”, *Chicago Journal of International Law* (Summer, 2007), 125

<sup>11</sup>M. Quraish Shihab, *Wawasan ...*, 501.

<sup>12</sup>Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur’an; Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 1996), 516.

<sup>13</sup>Karena bervariasinya makna jihad, Firestone menilai bahwa pesan al-Qur’an berkaitan dengan tema jihad jauh dari konsisten. Lihat Firestone, *Jihad ...*, 47.V

<sup>14</sup>*Ibid.*

wacana tafsir kontemporer diyakini bahwa pemahaman yang lebih bisa dipertanggungjawabkan terhadap konsep-konsep al-Qur'an tertentu menuntut pembacaan yang bersifat tematis (*mawdu'iyah*) dengan tidak mengabaikan konteks historis teks. Pembacaan tentang ayat-ayat jihad yang bersifat individual akan melahirkan pemahaman yang parsial terhadap konsep ini.

Turunnya al-Qur'an secara bertahap diyakini karena al-Qur'an turun dalam rangka menjawab problematika masyarakat pada etape sejarah kenabian. Karena itu teks-teks al-Qur'an tidak sepi dari konteks sosio-historis dan sosio-politis yang melatarbelakanginya yang dalam ilmu tafsir kemudian dikenal dengan *asbab al-nuzul* dan klasifikasi teks menjadi *makkiyah* dan *madaniyah*. *Asbab al-nuzul* berkaitan dengan latar historis spesifik yang melatarbelakangi turunnya sebuah ayat, sementara konsep *makki* dan *madani* berkaitan dengan konteks makro yang membingkai sebuah ayat.<sup>15</sup> Pengetahuan dan aplikasi terhadap 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 mewujud dalam pranata hukum yang terikat dengan konteks ruang dan waktu sebagaimana ayat-ayat *madaniyah*.

Menurut al-Buti, sebagian besar pengamat berpendapat bahwa jihad tidak disyariatkan kecuali pada ayat-ayat *madaniyah*. Menurutnya pendapat ini tidak tepat, karena sebagian ayat-ayat jihad bersifat *makkiyah*. Ayat-ayat tersebut terdapat dalam surat al-Furqan (25): 52, al-Nahl (16): 110. Ayat-ayat ini menurut mayoritas mufassir adalah *makkiyah*.<sup>16</sup>

*"Maka janganlah kamu mengikuti orang-orang kafir, dan berjihadlah terhadap mereka dengan al-Quran dengan Jihad yang besar."* (al-Furqan [25]: 52).

*"Dan Sesungguhnya Tuhanmu (pelindung) bagi orang-orang yang berhijrah sesudah menderita cobaan, kemudian mereka berjihad dan sabar; Sesungguhnya Tuhanmu sesudah itu benar-benar Maha Pengampun lagi Maha Penyayang."* (al-Nahl [16]: 110).

Kesalahpahaman di atas menurut al-Buti disebabkan karena pemahaman terhadap konsep jihad yang cenderung fisik<sup>17</sup> – padahal jihad secara fisik baru diizinkan setelah Nabi melaksanakan hijrah ke Madinah, tepatnya tahun ke-2 H, 17 Ramadhan dengan meletusnya perang Badr. Menurut Quraysh Shihab, kesalahpahaman ini juga disuburkan dengan pemaknaan kata "*anfus*", ketika kata ini dipersandingkan dengan kata "*jihad*". Kata "*anfus*" sering kali direduksi pemaknaannya hanya pada jiwa dan nyawa. Padahal dalam al-Qur'an dalam kata "*anfus*" juga mempunyai varian makna sesuai dengan konteksnya. Ia bisa bermakna

<sup>15</sup> Ada beberapa pemahaman tentang konsep *makki* dan *madani*. Nasr Hamid Abu Zayd menyatakan bahwa kedua konsep tersebut mestinya tidak saja didasarkan pada struktur teks, akan tetapi juga gerak realitas. Dalam hal ini hijrah Nabi dari Mekah ke Madinah merupakan perpindahan yang penuh makna. Ia menandai transformasi paradigma da'wah Nabi dari status *indhah* (pada taraf kognitif berupa penyadaran bahwa ada kerusakan moralitas) ke status *risalah* (membangun ideologi masyarakat baru). Lihat, Nasr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas al-Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: LKiS, 2002), 90. Status *makkiyah* dari kedua surat di atas bisa dilihat dalam, Muhammad Fuad al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li al-Faz al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), 183.

<sup>16</sup> Muhammad Sa'id Ramadan al-Buti. *al-Jihad fi al-Islam: Kayf Nafhamuh wa Kayf Numarisuh* (Beirut: Dar al-Fikr, 1993), 19.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 20.

nyawa, hati, jenis, dan totalitas manusia. "Totalitas manusia" mencakup nyawa, emosi, pengetahuan, tenaga, pikiran, bahkan waktu, dan tempat yang manusia tidak bisa menghindarinya.<sup>18</sup> Karenanya, pemahaman makna jihad secara fisik belaka cenderung manafikan varian makna yang bisa di-cover oleh kata "jihad". Ini sebagaimana jihad pada fase Mekah lebih merupakan ruh dan spirit untuk tetap sabar dan konsisten menyuarakan kebenaran di tengah intimidasi, hinaan dan siksaan kelompok kafir Mekah. Perintah jihad, khususnya dalam surat al-Furqan (25): 52 di atas menurut al-Buti lebih dimaknai sebagai jihad dengan menampilkan hujah-hujah al-Qur'an.<sup>19</sup>

Kondisi umat Islam pada fase Mekah belum memungkinkan untuk melancarkan perang terbuka dengan kelompok kafir Mekah, dan karena itu pemaknaan jihad pada periode ini lebih bersifat nonfisik sebagaimana ayat jihad dipersandingkan dengan perintah kesabaran, al-Nahl (16): 110. Menurut Ibn 'Ashur, ayat ini berkaitan dengan hijrahnya para sahabat Nabi ke Habshah, negeri non-Muslim yang mampu memberikan keadilan kepada pemeluk agama lain. Ia menandakan bahwa ayat ini turun sebelum disyariatkannya jihad dalam pengertian *qital*<sup>20</sup>. Sabar dalam ayat tersebut bermakna kekuatan dan ketetapan hati dalam menghadapi kesulitan dan rintangan, sebagaimana Allah menyandingkan sabar dengan perintah Shalat, al-Baqarah (2): 45. Kesabaran akan menunjukkan pada jalan kebenaran dan petunjuk.<sup>21</sup> karena itulah, ayat-ayat fase Mekah lebih konsen pada persoalan-persoalan keyakinan, moralitas, dan pengenalan Islam dan bukan aturan legal-formal sebagaimana fase Madinah. Makna-makna jihad sebagaimana eksis di era Mekah itulah yang idealnya menjadi basis bagi pemaknaan jihad. Umumnya ayat-ayat Mekah dinilai lebih mengedepankan aspek nilai dan moralitas dibandingkan ayat-ayat *Madaniyah* yang lebih bernuansa legal-formal dan karenanya terikat oleh ruang dan waktu.

Ayat-ayat al-Qur'an yang menyatakan perang boleh dilakukan oleh umat Islam ini secara spesifik menggunakan kata *qital* bukan kata jihad. Jihad dalam pengertian perang baru diizinkan setelah tidak berselang lama Nabi hijrah ke Madinah. Izin perang tersebut diungkapkan oleh al-Qur'an surah Al hajj (22): 39 – 40 :

*"Telah diizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi, karena Sesungguhnya mereka telah dianiaya. dan Sesungguhnya Allah, benar-benar Maha Kuasa menolong mereka itu (yaitu) orang-orang yang telah diusir dari kampung halaman mereka tanpa alasan yang benar, kecuali karena mereka berkata: "Tuhan Kami hanyalah Allah". dan Sekiranya Allah tiada menolak (keganasan) sebagian manusia dengan sebagian yang lain, tentulah telah dirobokkan biara-biara Nasrani, gereja-gereja, rumah-rumah ibadat orang Yahudi dan masjid- masjid, yang di dalamnya banyak disebut nama Allah. Sesungguhnya Allah pasti menolong orang*

<sup>18</sup>Shihab, *Wawasan ....*, 506.

<sup>19</sup>Ibn 'Abbas juga menyatakan bahwa jihad yang dimaksud dalam teks adalah jihad dengan al-Qur'an, bukan dengan kekuatan fisik. Lihat Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, Muhaqqiq: Sami b. Muhammad Salamah(t.t.p.: Dar Tayyibah li al-Nashr wa al-Tawzi', 1999) Juz VI: 116.

<sup>20</sup> Lc Zaenudin, "PEMBAHARUAN SISTEM PENDIDIKAN ISLAM," *Risâlah, Jurnal Pendidikan Dan Studi Islam 2*, no. 1 (2015): 1–16.

<sup>21</sup>Ibn 'Ashur, *al-Tahrir wa al-Tanwir* (al-Maktabah al-Shamilah).

*yang menolong (agama)-Nya.Sesungguhnya Allah benar-benar Maha kuat lagi Maha perkasa.”*

Perang dalam konteks ayat di atas bersifat defensif, karena umat Islam telah diperangi, dizalimi dan diusir dari tanah kelahirannya oleh kelompok kafir Mekah. Ayat di atas juga menegaskan bahwa tanpa perlindungan Tuhan, maka tempat-tempat ibadah agama lain (monastery, gereja, sinagog dan masjid) akan turut dihancurkan dalam peperangan. Karenanya, ayat di atas juga mengindikasikan bahwa jihad juga bermakna dalam konteks pemeliharaan pluralisme keagamaan. Berbeda dengan umumnya mufasir, al-Sa‘di memberikan ruang bagi interpretasi yang bersifat pluralis. Menurutnya, perlindungan Tuhan dalam bentuk syari‘at jihad dimaksudkan untuk memerangi agresor kelompok pagan dan untuk maksud-maksud yang lain,<sup>22</sup> yakni pemeliharaan Islam terhadap kelompok keagamaan lain sebagaimana Islam diturunkan untuk *rahmah li al-‘alamin*. Quraish Shihab juga berpendapat, bahwa izin al-Qur’an untuk memerangi kaum kafir Mekah, bukan disebabkan karena kekufuran atau keengganan mereka memeluk Islam, akan tetapi pelanggaran terhadap “hak asasi manusia”, khususnya hak untuk memeluk agama Islam dan hak untuk bertempat tinggal. Pelanggaran HAM ini dibahasakan oleh al-Qur’an dengan tindakan zalim.<sup>23</sup> Berbeda dengan Sayyid Qutb yang menegaskan bahwa alasan(*illah*) jihad adalah kekufuran. Bahkan menurutnya selama kekufuran dan penyembahan kepada selain Allah – Tuhan dalam konsepsi Muslim – masih terjadi di bumi ini, selama itu pula jihad harus terus dijalankan.<sup>24</sup>

Perintah perang juga disebutkan secara lebih eksplisit dalam surat al-Baqarah (2): 191 – 192 :

*“Dan bunuhlah mereka di mana saja kamu jumpai mereka, dan usirlah mereka dari tempat mereka telah mengusir kamu (Mekah); dan fitnah itu lebih besar bahayanya dari pembunuhan, dan janganlah kamu memerangi mereka di Masjidil haram, kecuali jika mereka memerangi kamu di tempat itu. jika mereka memerangi kamu (di tempat itu), Maka bunuhlah mereka. Demikianlah Balasan bagi orang-orang kafir.Kemudian jika mereka berhenti (dari memusuhi kamu), Maka Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.”*

Ayat-ayat jihad fase Madinah inilah yang biasanya menjadi legitimasi bagi pemaknaan jihad yang bersifat konfrontatif. Bahkan dengan dukungan konsep nasakh – bahwa ayat-ayat yang lebih dulu turun bisa dihapuskan oleh ayat-ayat setelahnya – ayat-ayat jihad yang lebih bernuansa spiritual dan moral sebagaimana turun pada fase Mekah dihapuskan dengan “ayat-ayat perang”. Menurut Kamali sebagaimana dikutip oleh Richard Boney, Para ahli fikih abad ke-2 H lebih memahami perang (*war*) sebagai “norma” dari pada sebagai “alternatif” (*exception*). Pemahaman seperti ini menurut Kamali berimplikasi pada pandangan yang berlebihan terhadap konsep nasakh. Lebih jauh, pemahaman ini berimplikasi pada kebutuhan untuk selalu siap berperang demi melindungi Islam dari mereka yang dianggap musuh. Karena itu, nasakh dalam hal ini bukanlah media untuk

<sup>22</sup>al-Sa ‘di, *Taysir* ..., Juz I: 539.

<sup>23</sup>Quraish Shihab, *Wawasan* ..., 517.

<sup>24</sup>Sayyid Qutb, *Fi Zilal al-Qur’an* (al-Maktabah al-Shamilah), Juz IV: 85.

mewujudkan keramahan dalam berpolitik<sup>25</sup> sebagaimana konsep ini selalu diperdebatkan dalam wacana tafsir. Dalam hal ini, pendekatan yang bersifat holistik dalam melakukan interpretasi teks menjadi kian signifikan untuk mengedepankan penilaian yang dapat memudahkan kita memilah, mana aspek ideal-moral, dan mana yang bersifat teknis-operasional yang tunduk pada hukum kesejarahan.

Kekayaan makna jihad dijelaskan dijelaskan al-Qur'an dalam ayat-ayatnya. Al-Qur'an sendiri telah membedakan antara konsep jihad dengan konsep *qital* (interaksi bersenjata).<sup>26</sup> Kata "*al-qital*" diulang penyebutannya sebanyak 6 kali yang semuanya bermakna interaksi bersenjata, dalam surat al-Baqarah (2): 216, 246, al-Nisa' (4): 77, al-Anfal (8): 65, al-Ahzab (33): 25, Muhammad (47): 25. Sementara itu jihad dalam pengertian perang, hanyalah salah satu varian makna jihad saja, dan itupun dibatasi pada situasi dan kondisi tertentu saja. Pemahaman yang komprehensif terhadap pesan jihad dalam al-Qur'an hendaknya juga melibatkan ayat-ayat lain yang lebih menekankan pada makna kedamaian, spritualitas dan moralitas.

### Jihad dalam Hadis

Kata "*jihad*" dan berbagai derivasinya banyak ditemukan dalam kitab-kitab hadis. Lebih banyak lagi ditemukan kata-kata kunci yang lain yang berhubungan dengan konsep jihad, yakni *al-qital*, *al-ghazw*, *al-sariyyah*, *al-ribat*. Kata "*jihad*" dalam teks-teks hadis juga menunjukkan variasi makna sebagaimana dalam al-Qur'an. Dalam kitab Sahih al-Bukhari, haji mabrur dinyatakan sebagai *jihad fi sabilillah* – kata/konsep yang sangat terbuka untuk diinterpretasikan – merupakan sebagian amal yang paling dicintai.<sup>27</sup>

*"Nabi SAW. Pernah ditanya, amal perbuatan apakah yang paling mulia? Beliau bersabda, beriman kepada Allah dan Rasul-Nya. Kemudian apa lagi? Beliau bersabda, jihad di jalan Allah. Kemudian apa lagi? Beliau bersabda, haji yang mabrur."*

Haji mabrur menurut hadis di atas adalah haji yang tidak tercampuri dengan perbuatan dosa. Teks hadis di atas juga mempunyai tafsiran lain, yaitu tafsiran bahwa iman adalah amal yang dalam teks disebut dengan jihad dan haji.<sup>28</sup> Begitu lekatnya iman dan amal shalih ini selaras dengan hadis lain tentang keterkaitan antara *iman*, *islam* dan *ihsan*. Implikasi dari keimanan adalah perbuatan baik yang digambarkan dengan haji yang tidak tercampuri dengan perbuatan buruk dan jihad di jalan Tuhan. Jihad sendiri mempunyai varian aplikasi yang esensinya adalah *ihsan*.

Sementara itu dalam kitab *al-Mustadrak 'ala al-Sahihayn* disebutkan:<sup>29</sup>

*"Tidak ada hijrah setelah dibukanya kota Mekah, kecuali jihad dan niat."*

<sup>25</sup>Richard Bonney, *Jihad from Qur'an to Bin Laden* (New York: Palgrave Macmillan, 2004), 25.

<sup>26</sup>Alwi shihab, *Islam Inklusif* (Jakarta: Mizan, 1998), 284.

<sup>27</sup>Al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari: Bab Fadl al-Hajj al-Mabrur* (Beirut: Dar al-Ihya' al-Turath al-'Arabi, 1981), VIII: 59.

<sup>28</sup>Ibid.

<sup>29</sup>Al-Imam al-Hafiz Abi 'Abdillah al-Hakim al-Naysaburi, *al-Mustadrak 'ala al-Sahihayn* (Kairo: Dar al-Haramayn li al-Tiba'ah wa al-Nashr wa al-Tawzi', 1998), III: 12.



Setelah *fath* Mekah (dibukanya kota Mekah), menurut Hadis di atas, tidak ada aktivitas hijrah. Ini karena, setelah dibukanya Mekah, kota ini menjadi *dar al-Islam*, sementara hijrah hanya relevan dari *dar al-harb*. Akan tetapi, ada amal yang senilai dengan hijrah, yakni jihad dan niat yang tulus dalam setiap pekerjaan. Dengan demikian memang jihad adalah perintah agama sebagaimana hadis yang lain memerintahkan umat Islam untuk berjihad terhadap orang-orang musyrik, baik dengan harta atau jiwa (*nafs*), atau lisan. Kata “anfus” dalam hadis ini menyangkut totalitas manusia, dan tidak bisa direduksi pada makna “nyawa”.<sup>30</sup>

Makna lain jihad dapat dilihat pada jawaban Rasul terhadap pertanyaan ‘Aishah tentang jihadnya kaum wanita. Menurut Rasul jihad wanita tidak ada unsur peperangan di dalamnya, yakni dengan melakukan haji dan ‘umrah,<sup>31</sup> sebagaimana haji merupakan jihadnya setiap orang yang lemah, anak kecil dan orang tua.<sup>32</sup>

*“Dari Aisyah RA. Berkata, aku berkata, ya Rasulullah apakah jihad bagi wanita? Rasulullah bersabda, ya, bagi mereka jihad tanpa peperangan, yaitu haji dan umrah.”*

Hadis lain yang cukup populer adalah terkait dengan ucapan Rasul setelah menyelesaikan perang Badr, bahwa ada jihad bentuk lain yang lebih besar dan berat, yakni jihad terhadap musuh yang menyatu dalam diri manusia, yaitu hawa nafsu.<sup>33</sup>

*Rasulullah bersabda, “Kita pulang dari jihad kecil (ringan) menuju jihad besar (berat).” Mereka (para sahabat) berkata, “dan apakah jihad besar itu?” Rasulullah bersabda, “Jihadnya seorang hamba terhadap hawa nafsunya.”*

Teks-teks hadis berkenaan dengan jihad, berdasar penelusuran dengan memakai kata kunci yang lain, di antaranya:<sup>34</sup>

*“Rasulullah SAW. Bersabda, “barang siapa mati sementara ia tidak pernah berperang dan tidak pernah meniatkan untuknya, maka ia mati di atas cabang kenifakan.” Beliau bersabda, aku diperintahkan untuk memerangi manusia sampai mereka mengucapkan La ilaha illallah, barang siapa telah mengucapkannya maka selamatlah jiwanya dan hartanya kecuali haknya dan hisabnya dihadapan Allah.”*

Berdasar beberapa paparan hadis di atas, banyak teks hadis tentang jihad yang bisa dipahami secara radik dan fisik jikalau mengandalkan pemahaman yang bersifat literal. Sementara pemahaman yang sebenarnya terhadap hadis tidak sesederhana itu, akan tetapi melibatkan pengecekan terhadap *sanad* (transmisi hadis) dan *matan*. Dari sisi *sanad* misalnya, dituntut adanya kualitas kelimuan dan moralitas perawi

<sup>30</sup> “Berjihadlah terhadap orang-orang musyrik, baik dengan harta, jiwa, dan lisan kalian.” Al-Darimi, *Sunan al-Darimi: Bab fi Jihad al-Mushrikin bi al-Lisan wa al-Yad* (al-Maktabah al-Shamilah), Juz. VII, 378.

<sup>31</sup> Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah: Bab al-Hajj Jihad al-Nisa’* (al-Maktabah al-Shamilah), Juz II: 968

<sup>32</sup> Lihat Abu Ya’la, *Musnad Abi Ya’la al-Musili: Bab al-Haj Jihad kul Da’if* (al-Maktabah al-Shamilah), Juz XIV: 198.

<sup>33</sup> Hadis di atas dari sisi transmisinya dinilai lemah akan tetapi cukup populer secara lisan. Ia berasal dari perkataan Ibrahim b. Abi ‘Ablah dalam “al-Kina” karya al-Nasa’i. Terlepas dari transmisinya, hadis di atas cukup rasional terkait dengan lebih berbahayanya musuh yang tidak tampak, yakni hawa nafsu manusia. Lihat, *al-Suyuti, al-Dawr al-Muntathirah fi al-Ahadith al-Mushtarah*, Juz I, 11.

<sup>34</sup> Muslim b. al-Hajjaj, *Sahih Muslim* (Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi, t.t.), III: 1517. Khusus berkaitan dengan hadis ini, penulis pernah melakukan takhrij. Dalam kitab *al-Mu’jam al-Mufahras li al-Alfaz al-Hadith al-Nabawi*, hadis di atas terdapat dalam *Sahih Muslim, Sunan Abi Dawud, Sunan al-Nasa’i, Musnad Ahmad b. Hanbal dan Sunan al-Darimi*. Lihat A. J. Wensink, *al-Mu’jam al-Mufahras li al-Alfaz al-Hadith al-Nabawi* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), IV : 487.

serta ketersambungan antar perawi *sanad*. Dari sisi *matan*, disyaratkan bahwa *matan* hadis tidak bertentangan dengan teks-teks lain, khususnya al-Qur'an. Seandainya, *sanad* dan *matan* sebuah hadis dinilai otentik, *fiqh al-hadith* (pemahaman hadis dengan melibatkan sisi sosio-historis), serta kontekstualisasi makna hadis mutlak diperlukan.<sup>35</sup>

### Konsep Jihad Era Kenabian

Ayat-ayat al-Qur'an dan hadis-hadis berkenaan dengan jihad berkaitan secara langsung dengan keidupan Muhammad s.a.w. sebagai Nabi dan Rasul, di tengah kompleksitas persoalan masyarakat Arab yang menganus system kabilahisme (kesukuan). Kondisi sosio historis masyarakat Arab yang kemudian dikenal dengan masa jahiliyyah menjadi faktor yang sangat dominan terhadap pemaknaan teks-teks Al-Qur'an. Oleh karenanya legitimasi agama terhadap jihad dalam pemahaman perang atau kekerasan tidak mungkin muncul dari kevakuman sosio-historis.

Makna "jahiliyyah"<sup>36</sup> bukan berarti kebodohan dan jauh dari pengetahuan, akan tetapi lebih menunjuk pada kondisi relasi sosial budaya yang opresif, lalim, jauh dari moralitas agama, dan kental dengan tindak kekerasan antar suku. Masyarakat Arab saat itu belum bisa disatukan dengan kepemimpinan atau pemerintahan tertentu dan lebih menyukai ikatan kabilahan, klan dan ikatan darah, sehingga kesetiaan atau solidaritas kelompok menjadi sumber kekuatan mereka. Kuatnya sentimen antar suku mudah berujung pada konfrontasi yang bersifat fisik untuk membuktikan mana yang lebih kuat, yang lebih berkuasa dan lebih mempunyai "harga diri". Perang antar suku dalam masyarakat Arab pra-Islam adalah sesuatu yang dianggap normal dan sah secara hukum, dan ketika perang bersifat defensif melawan agresi musuh, perang mendapatkan tambahan justifikasi.<sup>37</sup> Bobroknya moralitas dan dominannya kekuatan fisik masyarakat Arab pra-Islam digambarkan bagaimana mereka enggan mendapatkan anak perempuan bahkan menguburkannya hidup-hidup.<sup>38</sup>

Islam datang dengan sistem keyakinan dan moralitas baru yang berlawanan dengan sistem keyakinan dan moralitas masyarakat Arab jahiliyyah. Selain itu, munculnya sosok Nabi, selain mengancam sistem teologi mereka, juga dinilai mengancam eksistensi kekuasaan, kebesaran bahkan kekuasaan ekonomi mereka. Dalam konteks masa itu, seorang Nabi merepresentasikan kepemimpinan tidak

<sup>35</sup> Abid Rohmanu, "Kritik Teks dan Kekerasan Atas Nama Agama", *al-Adabiya*, Vol. 2, No. 1 (Januari-Juni 2007), 82.

<sup>36</sup> Kata "Jahiliyyah" berasal dari kata *jahl* (tidak mengetahui). Akan tetapi kata *jahl* dalam konteks ini tidak dimaksudkan sebagai lawan dari *ilm* (mengetahui), melainkan lawan dari *h}ilm* (beradab). Masyarakat Arab jahiliyyah sudah mengenal beberapa cabang keilmuan bahkan dalam hal seni sastra mereka mencapai kemajuan yang pesat. Era jahiliyyah terpecah menjadi dua periode; periode pertama berlangsung cukup panjang yang sejarahnya sudah dilupakan, sedang periode kedua berlangsung 150 tahun sebelum Islam lahir. Lihat, Choirul Rofiq, *Sejarah Peradaban Islam: Dari Masa Klasik Hingga Modern* (Ponorogo: STAIN Ponorogo Press, 2009), 41.

<sup>37</sup> Peters, *Jihad in Classical ...*, 1.

<sup>38</sup> Dalam system kabilah juga berlaku adanya proteksi yang kuat terhadap individu oleh kabilah. Kesalahan seorang anggota kabilah merupakan tanggung jawab kabilahnya, sehingga ancaman terhadap salah seorang anggota kabilah berarti ancaman terhadap kabilah yang bersangkutan. Dalam kondisi demikian konflik dan peperangan biasa terjadi bahkan dalam jangka waktu yang lama. Dalam masyarakat yang suka berperang ini, nilai wanita menjadi sangat rendah. Lihat *Ibid.*, 31.

hanya dalam persoalan agama, akan tetapi juga persoalan *mu'amalah* keduniaan yang membawa pada kebesaran suku dari mana Nabi berasal. Wajar bila kemudian, muncul aksi-aksi kekerasan, teror, pemboikotan dan penyiksaan yang dilancarkan terhadap kaum Muslim oleh kelompok yang merasa terancam. Nabi pernah terpaksa mengirim beberapa pengikutnya untuk mendapatkan suaka dari pemerintah Abyssinia, bahkan Nabi sendiri pernah menghindari kontak fisik dengan bersembunyi ke pinggiran Kota Madinah pada 622 H yang berlanjut pada hijrah Nabi. Dalam kondisi demikian, dan fakta bahwa kekuatan umat Islam belum kuat dan solid, turunlah ayat-ayat yang menyemaikan etos jihad dalam sanubari umat Islam. Etos jihad dimaksud adalah kesabaran terhadap tindakan kelaliman dan kesediaan untuk memberikan maaf terhadap mereka yang telah berbuat salah.<sup>39</sup>

Puncak kezaliman kaum kafir Mekah adalah pengusiran kaum Muslim dari tumpah darah mereka sendiri, yang membawa pada peristiwa hijrahnya umat Islam dari Mekah ke Madinah. Pasca hijrah pun ternyata teror dan intimidasi terhadap komunitas Muslim tidak surut. Akan tetapi karena kekuatan masyarakat Muslim pasca hijrah menjadi solid dan mapan serta terorganisasi, maka perlakuan zalim kaum kafir Quraysh mulai direspon – sebagai penyeimbang – dengan perlawanan fisik. Bonner menyatakan bahwa pada periode Madinah, Nabi menjadi pemimpin politik dan segera setelah itu menjadi pucuk pimpinan militer.<sup>40</sup> Berbeda dengan fase Mekah (610-622), sejarah menunjukkan bahwa Nabi di Madinah (pasca hijrah) dipenuhi dengan sejarah peperangan dan konflik. Konflik tersebut tidak hanya dengan kelompok kafir Mekah dan kelompok-kelompok eksternal yang lain, akan tetapi juga dengan kelompok Yahudi di Madinah, dan kelompok *munafiqun* yang sering disebut dalam al-Qur'an.<sup>41</sup>

Perang pertama Nabi, perang Badr yang terjadi pada tahun ke-2 H bermula dari sekedar keinginan kaum Muslimin di Madinah untuk mengambil kembali harta mereka yang telah dirampas di Mekah dengan menghadang kafilah Abu Sufyan yang baru datang dari Syam. Maksud ini kemudian tercium oleh Kaum kafir Mekah dan dianggap sebagai upaya penyerangan, maka terjadilah perang Badr, perang pertama yang terjadi pada tahun ke-2 H yang dimenangkan secara gemilang oleh Nabi dan pengikutnya.<sup>42</sup> Setelah itu Nabi dan pengikutnya terlibat dalam beberapa peperangan menghadapi agresi militer kaum kafir Mekah dalam rangka mempertahankan Islam dan komunitas Muslim. Pada tahun ke-3 H, kelompok Mekah membalas dendam atas kekalahan mereka dan mampu mengalahkan umat Islam dalam perang Uhud. Pada tahun ke-5 H, dengan taktik pertahanan “parit” untuk mempertahankan Madinah, terbukti mampu memenangkan peperangan besar dengan Kelompok kafir. Beberapa tahun kemudian, Nabi mengadakan perjanjian damai dengan penduduk Mekah (al-hudaybiyah). Sementara itu Nabi terlibat perang dengan kelompok lain, Yahudi, dan berhasil meraih perkampungan Yahudi, Khaybar dan Fadak, pada tahun ke-7 H. Pada tahun ke-8 H, terjadi *fath Mekkah* tanpa penggunaan kekuatan militer.

<sup>39</sup>Al-Shura (42): 40 – 43. Ayat lain yang senada adalah al-Ankabut (29): 59, al-Nahl (16): 42.

<sup>40</sup>Michael Bonner, *Jihad in Islamic History* (Princeton: Princeton University Press, 2006), 39.

<sup>41</sup>Ibid., 44

<sup>42</sup>Patompo Adnan, “Pemaknaan Jihad dan Problem Aplikasinya dalam Tataran Sosial” *Ulumuna*, Vol. X, No. 1 (Januari – Juni 2006), 46.

Tidak lama itu, Nabi menghadapi perlawanan konfederasi tribal di Hunayn dan mereka terkalahkan. Sekarang Nabi mulai mengirimkan ekspedisi militer untuk menyerang pertahanan perbatasan Bizantium dan pada tahun ke-9 H Nabi memimpin sendiri penyerangan perbatasan ini (di Tabuk) akan tetapi tidak membawa hasil. Dua tahun kemudian, 632 H, Nabi wafat.<sup>43</sup>

Karena al-Qur'an diturunkan dalam suasana perang yang serius (*deadly conflict*), sebagaimana tergambar di atas, wajar bila kemudian banyak teks al-Qur'an dan Hadis mengatur persoalan jihad dan perang. Menurut penelitian Bonner, *Kitab al-Sirah* dan *al-Maghazi*<sup>44</sup> lebih banyak menampilkan jihad dalam artian fisik – perang melawan musuh-musuh yang nyata (*external enemies*) – dan sedikit sekali menyinggung persoalan *jihad al-nafs* (jihad melawan diri sendiri).<sup>45</sup> Dan sebagaimana diketahui, kitab *al-Maghazi* mempunyai relasi yang kuat dengan teks-teks al-Qur'an dan Hadis, yakni bagaimana perpaduan antara doktrin dan praktek jihad dalam kehidupan riil Nabi.<sup>46</sup> Walaupun begitu, yang perlu digarisbawahi bahwa jihad dalam makna perang adalah pilihan terakhir – sebagaimana konteks sosio-historis menjadikannya pilihan yang wajar - terbukti banyak ayat lain yang lebih berorientasi pada perdamaian. Sebagaimana perintah untuk condong pada perdamaian, al-Anfal (8): 61<sup>47</sup> dan al-Hujurat (49): 9<sup>48</sup>, kesadaran akan kemajemukan, al-Hujurat (49): 13<sup>49</sup> dan Hud (11): 118<sup>50</sup>. Di ayat yang lain al-Qur'an juga menyatakan bahwa situasi konflik akan bisa diredam dengan penegakan keadilan dan penafian sikap dan tindakan yang bersifat sektarian sebagaimana direkam dalam surat al-Nisa' (4): 35<sup>51</sup>

<sup>43</sup>Bonner, *Jihad in Islamic History*, 40.

<sup>44</sup>Sarjana pertama yang mengkonsentrasikan diri pada *al-maghazi* adalah 'Aban b. Utman (Lahir 15/20 H), ia adalah Gubernur Khalifah 'Abd al-Malik di Madinah (75 – 83 H). sementara itu dari kalangan tabi'in, Shurahbil b. Sa'd dan Wahhab b. Munabbih adalah dua sarjana yang juga konsen pada persoalan Maghazi. Surah bil misalnya, dikatakan telah mencatat para emigrant muslim ke Madinah dan mencatat mereka yang mengikuti perang Badr dan Uhud. Akan tetapi otoritas Surah bil dinilai kurang bisa dipercaya dengan bukti bahwa karyanya tidak dirujuk oleh Ibn Ishaq dan al-Waqidi. Ini berbeda dengan Wahhab b. Munabbih yang mempunyai karya *Kitab al-Mubtada* dan *Kitab al-Maghazi*. Lihat Mohammad Mohar 'Ali, *Sirah al-Nabi...*, 13.

<sup>45</sup>Bonner, *Jihad in Islamic History*, 45.

<sup>46</sup>Ibid., 36.

<sup>47</sup>“Dan jika mereka condong kepada perdamaian, Maka condonglah kepadanya dan bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Dialah yang Maha mendengar lagi Maha mengetahui”.

<sup>48</sup>“Dan kalau ada dua golongan dari mereka yang beriman itu berperang hendaklah kamu damaikan antara keduanya! tapi kalau yang satu melanggar Perjanjian terhadap yang lain, hendaklah yang melanggar Perjanjian itu kamu perangi sampai surut kembali pada perintah Allah. kalau Dia telah surut, damaikanlah antara keduanya menurut keadilan, dan hendaklah kamu Berlaku adil; Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang Berlaku adil”.

<sup>49</sup>“Hai manusia, Sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa - bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal”.

<sup>50</sup>“Jikalau Tuhanmu menghendaki, tentu Dia menjadikan manusia umat yang satu, tetapi mereka senantiasa berselisih pendapat”

<sup>51</sup>“Dan jika kamu khawatirkan ada persengketaan antara keduanya, Maka kirimlah seorang hakam dari keluarga laki-laki dan seorang hakam dari keluarga perempuan. jika kedua orang hakam itu bermaksud Mengadakan perbaikan, niscaya Allah memberi taufik kepada suami-isteri itu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal.

dan al-A'raf (7): 29<sup>52</sup>. Seandainya perang terpaksa dilakukan, aturan dan etika perang harus diperhatikan sebagaimana dinyatakan dalam surat al-Baqarah (2): 190.

### Konsep Jihad dalam Tradisi Literatur Fikih Klasik dan Modern

Konsep jihad pasca kenabian yang disuarakan ulama fikih (fuqaha) menunjukkan hal yang sama dengan penelusuran jihad dalam Al Qur'an dan Hadis yang elastis dan bersayap dalam pemaknaannya. Sejak tiga abad pertama hijrah, terjadi tarik menarik pemaknaan konsep jihad dan pencarian model perjuangan yang terbaik di jalan Allah. Ahli fikih dari Hijaz, Sufyan al-Tsauri (w. 778), berpendapat bahwa jihad bersifat defensif dan personal. Sementara sebagian ahli fikih lain dari Hijaz lebih menekankan pada praktek keagamaan, semisal shalat, kehadiran di Masjid, dan menganggap bahwa jihad bukan merupakan kewajiban bersama (*fard kifayah*). Sebaliknya, ahli fikih dari Syiria, al-Awza'i (w. 773), beranggapan bahwa perang yang bersifat agresif-pun bisa menjadi kewajiban. Pendapat terakhir ini muncul lebih disebabkan karena Khilafah Umayyah pada masa al-Awza'i sedang terlibat perang dengan Bizantium, dan tentu saja membutuhkan justifikasi teologis dan legal.<sup>53</sup>

Pada awal khilafah 'Abbashiyah, akhir abad 2 hijriyah, muncul kecenderungan untuk menekankan makna jihad pada dimensi militer, dan menjauhkan makna spiritual dan moral Jihad. Al-Syafi'i misalnya, adalah sosok ulama fikih pertama yang mengizinkan aplikasi jihad pada perang ofensif terhadap non-Muslim, walaupun ia membatasi non-Muslim pada kelompok pagan Arab dan bukan non-Muslim non-Arab. Pendapatnya ini bisa dinilai sebagai kelanjutan dari pendapat sebelumnya, al-Awza'i, dan karena kondisi politis pemerintahan 'Abbashiyah pada masanya yang panas. Pada masa Khalifah Harun al-Rasid misalnya, terjadi ketidaktentraman dan kerusuhan di beberapa daerah; Shiria, persia, Mesir, Tunisia dan Maroko. Untuk menegaskan otoritas kekhilafahannya, ia kemudian mengeluarkan dua kebijakan, yakni jihad dan pelembagaan aturan-aturan pengadilan.<sup>54</sup>

Menurut al-Syafi'i, jihad adalah sebuah kewajiban sebagaimana ditandaskan dalam al-Qur'an maupun Hadis. Kewajiban ini mengecualikan mereka yang tidak mampu melaksanakan, yakni anak-anak, lanjut usia dan wanita.<sup>55</sup> Al-Syafi'i dan ulama fikih lain dari kalangan Syafi'iyah menilai bahwa kewajiban jihad bernilai *kifayah* sebagaimana dalam perang Tabuk. Dalam perang ini, Tuhan menghendaki tidak semuanya pergi untuk berperang, akan tetapi sebagian tinggal bersama Nabi untuk *tafaqquh* dalam persoalan agama.<sup>56</sup> Sementara dalam hal mobilisasi umum dalam ekspedisi militer dan Nabi ikut serta (*ghazwah*), maka kewajiban jihad bernilai *fard 'ayn*. Al-Nawawi menyatakan bahwa jihad merupakan bentuk da'wah yang bersifat *qahriyah* (paksaan) yang harus dilakukan sesuai dengan kemampuan

<sup>52</sup>“Katakanlah: "Tuhanku menyuruh menjalankan keadilan". dan (katakanlah): "Luruskanlah muka (diri)mu di Setiap sembahyang dan sembahlah Allah dengan mengikhlaskan ketaatanmu kepada-Nya. sebagaimana Dia telah menciptakan kamu pada permulaan (demikian pulalah kamu akan kembali kepadaNya)".

<sup>53</sup>Asma Afsaruddin, "Views of Jihad Throughout History", *Religion Compass*, 1/1 (2007), 166.

<sup>54</sup>S.A. Nigosian, *Islam: Its History* ..., 28.

<sup>55</sup>Syarat wajib jihad meliputi: Islam, baligh, berakal, merdeka, laki-laki, sehat dan kemampuan untuk berjihad. Lihat al-Imam Taqi al-Din Abi Bakr b. Muhammad al-Husayni al-Hisni al-Dimshaqi al-Syafi'i, *Kifayah al-Akhyar fi Hill Ghayah al-Ikhtisar* (Surabaya: al-Hidayah, t.t.), II: 206.

<sup>56</sup>Al-Syafi'i, *al-Risalah* (Teks Pdf dari [www.al-mostafa.com](http://www.al-mostafa.com)), 143.

sehingga tidak ada yang tersisa kecuali Muslim sebagaimana aturan fikih menyatakan bahwa musuh - sebelum tertawan - yang masuk Islam maka nyawa dan hartanya akan terpelihara. Jihad, menurut kebanyakan ahli fikih seyogyanya diorganisasikan oleh Penguasa Muslim minimal sekali dalam setahun dan bisa bertambah sesuai dengan tuntutan situasi dan kondisi.<sup>57</sup> Pendapat bahwa seorang Imam wajib menyerang teritori musuh minimal sekali dalam setahun ini merupakan upaya agar ide tentang jihad tetap hidup.<sup>58</sup> Sementara itu Syafi'iyah, Abu Ishaq al-Shirazi, menyatakan bahwa kegagalan untuk menyelenggarakan perang terhadap non-Muslim lebih dari satu tahun akan mengakibatkan non-Muslim mendahului penyerangan, karena mereka menganggap Muslim telah melemah kekuatannya.<sup>59</sup>

*Kitab al-Jihad* dalam literatur fikih biasanya berisi tentang persoalan etika dalam peperangan, perlakuan terhadap tawanan, pembagian harta rampasan perang (*ghanimah*), *jizyah*, pembagian wilayah *dar al-Islam* dan *dar al-harbi*. Hal ini sebagaimana al-Syafi'i membagi wilayah/negara menjadi *dar al-Islam*, *dar al-harb* (wilayah perang, atau menunjuk pada teritori non-Muslim) dan *dar al-'ahd* atau *dar al-sulh* (wilayah yang menjalin perjanjian damai dengan wilayah Islam dengan kompensasi pembayaran retribusi/pajak).<sup>60</sup> Pemilahan wilayah menjadi *dar al-Islam* (Yunus [10]: 25) dan *Dar al-harb* ini menurut Bassam Tibi merupakan fondasi sentral konsep "perang" dan "perdamaian" dalam fikih Islam,<sup>61</sup> selain konsep *jizyah*.

*Jizyah* adalah harta yang diambil dari *ahl al-dhimmi* secara "sukarela" sebagai imbalan atas domisili mereka di wilayah Islam, atau karena proteksi terhadap darah, keluarga dan harta mereka.<sup>62</sup> Kata "sukarela" lebih menunjuk pada ketundukan *ahl al-dhimmi* terhadap pemerintahan Islam. Konsep *jizyah* dalam fikih biasanya untuk membedakan dengan konsep zakat. Zakat adalah harta yang dipungut dari umat Islam, sedang *jizyah* dipungut dari non-Muslim. Akan tetapi syarat-syarat *jizyah* sendiri berdekatan dengan zakat sebagaimana syarat adanya *hawl* dan yang lainnya.<sup>63</sup> *Jizyah*, sebagaimana dinyatakan oleh Hanafiyah, bukanlah konsep yang bermotifkan "harta", akan tetapi dimaksudkan sebagai ajakan kepada Islam secara damai. Aplikasi *jizyah* menurut kebanyakan ahli fikih juga untuk menunjukkan pada kerendahan status mereka.<sup>64</sup> Bahkan menurut Syafi'iyah kerendahan status tersebut secara fisik juga ditunjukkan, dengan antara lain, *ahl al-*

<sup>57</sup>Al-Nawawi, *Rawdah al-Talibin wa 'Umdah al-Muftin* (al-Maktabah al-Shamilah), III: 499. Bahkan dianjurkan atau lebih utama untuk memperbanyak jihad sebagaimana Nabi tidak pernah meninggalkannya tiap tahunnya sejak ada perintah jihad, sedangkan mengikuti Nabi adalah kewajiban. Lihat, al-Imam Taqi al-Din Abi Bakr b. Muhammad al-Husayni al-Hisni al-Dimshaqi al-Shafi'i, *Kifayah*, 206.

<sup>58</sup>Peters, *Jihad in Classical ...*, 3.

<sup>59</sup>Sebagaimana dikutip oleh Abou El Fadl, "Between Functionalism and Morality: The Juristic Debates on the Conduct of War", dalam Jonathan E. Brockopp, *Islamic Ethics of Life: Abortion, War and Euthanasia* (Carolina: The University of South Carolina Press, 2003), 104.

<sup>60</sup>al-Imam Taqi al-Din Abi Bakr, *Kifayah*, 167.

<sup>61</sup>Bassam Tibi, "War and Peace in Islam", dalam Sohail H. Hashmi (ed.), *Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism, and Conflict* (Princeton: Princeton University Press, 2002), 176.

<sup>62</sup>*Jizyah* diwajibkan kepada mereka yang memenuhi kualifikasi: baligh, berakal, merdeka, laki-laki dan berstatus ahl al-kitab atau yang dinilai mempunyai kitab. al-Imam Taqi al-Din, *Kifayah*, II: 215. Fikih menyandarkan pemberlakuan *jizyah* ini atas praktek Nabi yang menarik *jizyah* dari Majusi Hajara dan kelompok Kristen Najran dan tentunya teks al-Qur'an: *حَتَّى يُغَطُّوا الْجَزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ*. Lihat, al-Sarakhsi, *al-Mabsut*, XII: 57.

<sup>63</sup>Tanpa Penulis, *Hashiyah Rad al-Muhtar*, II: 342.

<sup>64</sup>al-Sarakhsi, *al-Mabsut*, XII: 157.

*dhimmi* berdiri, kemudian membungkukkan badan, dan menundukkan kepala di hadapan Muslim yang sedang duduk dalam penyerahan harta *jizyah*.<sup>65</sup> Walaupun pendapat ini dinilai tidak populer, akan tetapi cukup bisa menggambarkan bagaimana relasi Muslim dan non-Muslim dalam fikih klasik. *Image* terhadap kerendahan status non-Muslim inilah yang dinilai oleh banyak pihak berkontribusi terhadap bergelornya semangat jihad di kalangan umat Islam.

Sementara itu dikotomi wilayah menjadi *dar al-Islam* dan *dar al-harb* sudah menjadi pendapat umum *madhhab ahl al-sunnah*. Konsep “dar” menunjuk kekuasaan dan sistem hukum. *Dar al-Islam* adalah, sebagaimana juga dinyatakan al-Syafi’i, pemerintahan yang secara nyata menerapkan hukum Islam dan tidak ada secuilpun unsur kekufuran. Pendapat lain mengatakan bahwa ia menunjuk pada wilayah yang didiami oleh umat Islam, walaupun sebagian di antara mereka berstatus non-Muslim, dan diberlakukan hukum Islam, termasuk terhadap non-Muslim. Sedang *dar al-harb* adalah *dar al-kufr* yang menerapkan sistem hukum sekuler dan terlibat konflik dengan umat Islam (tidak ada perjanjian damai). Sedangkan *dar al-sulh* menurut al-Shaybani menunjuk pada wilayah yang mempunyai sistem hukum, dan kekuasaan yang mandiri yang kemudian menjalin kontrak damai dengan pemerintahan Islam. Sedangkan jikalau, suatu wilayah tunduk pada sistem hukum wilayah lain yang nota bene-nya berseberangan dengan *dar al-Islam*, maka wilayah tersebut tidak bisa dikategorikan sebagai *dar al-sulh*.<sup>66</sup> al-Shaybani dan juga al-Shafi’i termasuk sosok-sosok yang memandang perlu adanya kategori *dar al-sulh*.

Berbeda dengan keduanya, Abu Hanifah tidak memandang adanya kemungkinan *dar al-sulh*. Menurutnya, pemerintahan yang telah mengadakan kontrak damai dengan pemerintahan Islam, ia bisa disebut dengan *dar al-Islam* dan layak mendapatkan proteksi dari pemerintahan Islam. Menariknya, Mazhab Hanafi juga berpendapat bahwa non-Muslim hanya bisa diperangi, tatkala mereka memaksa konflik secara militer dengan pemerintahan Islam, dan bukan semata status mereka sebagai non-Muslim.<sup>67</sup>

Konsekuensi pemilahan wilayah di atas adalah pada proteksi keamanan dan aplikasi jihad. Setiap yang mukim – baik Muslim atau non-Muslim – di *dar al-Islam* atau *dar al-sulh*, jiwa, harta dan kehormatannya mendapatkan proteksi (*ma’sum*), dan sebaliknya, jikalau mukim di *dar al-harbi*. Bahkan konflik fisik (terkait dengan jiwa, harta dan kehormatan non-Muslim) dinilai *mashru’* apabila diyak ini bisa merealisasikan *maqasid al-shari’ah*.<sup>68</sup> Dalam literatur fikih klasik tentang jihad, ada anggapan bahwa semua perang yang ditujukan kepada “kaum kafir” dinilai sebagai legal. Dalam hal ini, komando dan perintah perang berada dalam otoritas penguasa atau imam, artinya bahwa tidak setiap individu atau kelompok bisa menyatakan perang dengan non-Muslim yang bera da di *dar al-harb*.<sup>69</sup>

<sup>65</sup>al-Imam Taqi al-Din *Kifayah ...*, II: 219.

<sup>66</sup>Tanpa pengarang, *al-Islam wa al-Akh>r al-H}iwar Huwa al-H}ill* (al-Maktabah al-Shamilah), I: 89.

<sup>67</sup>Ibid.

<sup>68</sup>Qutb Mustafa Sanu, *Fi Mustalah} al-Irhab wa Hukmih: Qira’ah Naqdiyyah fi al-Mafhum wa al-Hukm min Manzur Shar’iy* (al-Maktabah al-Shamilah), I : 32.

<sup>69</sup>Ibid., 94.

Dalam literatur fikih, khususnya hingga abad 9 M, umumnya konsep jihad lebih dimaknai secara fisik sesuai dengan konteks masa itu. Walaupun di sisi yang lain, Abou El Fadl masih melihat adanya spektrum pemaknaan *dar al-Islam* dan *dar al-harb* yang bervariasi di kalangan para ahli fikih. Para sarjana umumnya mengklaim bahwa fikih membagi wilayah menjadi *dar al-Islam* dan *dar al-harb*, akan tetapi dua kategori ini tidak merefleksikan kompleksitas pemikiran Islam tentang tema ini. Lebih jauh Abou El Fadl menyatakan bahwa para ahli fikih berusaha untuk membagi yurisdiksi Muslim dan non-Muslim, akan tetapi mereka tidak sepakat dalam memberikan definisi tentang *dar al-Islam* dan *dar al-harb*. Pemaknaan terhadap dua konsep ini akan selalu bersifat ambigu.<sup>70</sup> Hal ini paling tidak ditunjukkan oleh pendapat Abu Hanifah di atas yang menilai bahwa konsep *dar* tidak selalu menunjuk pada sistem hukum yang dianut oleh sebuah wilayah. Pendapat lebih moderat dinyatakan oleh al-Mawardi (w. 450/1058) yang menyatakan bahwa jikalau seorang Muslim yang mukim di wilayah non-Muslim diberi kebebasan untuk memanasifasikan agamanya, wilayah ini merupakan bagian dari *dar al-Islam*.<sup>71</sup> Pendapat al-Mawardi di atas menggeling hingga abad 19 dan 20. Pembaharu Muhammad 'Abduh (w. 1905) dan muridnya Rashid Rida (w. 1935) menyadari bahwa pembagian wilayah yang bersifat bipolar sudah tidak menemukan relevansinya, dan pada saat yang sama, mereka menegaskan bahwa ko-eksistensi yang bersifat harmonis antara wilayah Muslim dan non-Muslim menjadi keniscayaan. Sementara Mahmud Shaltut (w. 1963) menyatakan bahwa hanya jihad yang bersifat defensif yang diizinkan dalam merespon agresi pihak eksternal.<sup>72</sup>

Ibn Taymiyah (w. 1328), misalnya, dinilai sebagai teoritikus besar jihad abad pertengahan. Kondisi pada masa Ibn Taymiyah yang dipenuhi dengan pergolakan, yakni pengusiran tentara salib dan ancaman bangsa Mongol, serta afliasinya pada mazhab Ibn Hanbal yang pendekatannya bersifat tradisional dan penekanannya pada kemurnian Islam, membuat Ibn Taymiyah lantang menyuarakan jihad. Ia dinilai bermanfaat bagi rezim Mamluk karena ia membantu mengumandangkan perlawanan terhadap orang-orang Kristen, bangsa Mongol dan kaum bid'ah. Sultan Mamluk Lajin, misalnya, meminta agar Ibn Taymiyah menggelorakan semangat jihad rakyatnya melawan kaum Kristen Armenia dan Sisilia. Jihad bagi Ibn Taymiyah merupakan pertahanan, untuk membersihkan dunia sunni dari kehadiran orang kafir, atau kaum Muslim yang menganut bid'ah.<sup>73</sup> Perlawanan terhadap kelompok yang dinilai kafir ini adalah unsur yang penting dalam konsepsi jihad Ibn Taymiyah. Dalam bukunya, *Fiqh al-Jihad*, Ibn Taymiyah menyatakan bahwa setiap kelompok manusia yang telah sampai pada mereka da'wah Islam, dan tidak meresponnya, maka *qital* adalah jawabannya. Ibn Taymiyah dalam hal ini banyak menjadikan teks-

---

<sup>70</sup>Abou El Fadl, "Islamic Law and Muslim Minorities: The Juristic Discourse on Muslim Minorities from the Second/Eight to the Eleventh/Seventeenth centuries", *Islamic Law and Society*, Vol. 1, No. 2 (1994), 161.

<sup>71</sup>Ibid.

<sup>72</sup>Asma Afsaruddin, "Views of Jihad ...", 168.

<sup>73</sup>Carole Hillenbrand, *Perang Salib: Sudut Pandang Islam*, terj. Heryadi (Jakarta: Serambi, 2005), 291-293.



teks jihad dan *qital* yang turun pada fase madinah sebagai sandaran, dan tentu teks-teks hadis yang banyak memberikan legitimasi terhadap jihad fisik.<sup>74</sup>

Berbicara tentang jihad juga tidak bisa menafikan tiga serangkai, Hasan al-Banna (w. 1948), Abu A'la al-Mawdudi (w. 1979), dan Sayyid Qutb (w. 1966). Ketiganya mempunyai pengaruh yang signifikan di era modern terhadap puritanisme keagamaan. Al-Banna, misalnya, pendiri Ikhwan al-Muslimin, sangat menekankan visi Islam yang komprehensif, yakni mengatur totalitas kehidupan manusia; kehidupan politik, sosial dan ekonomi. Islam menurutnya adalah iman dan ritual, agama dan negara, spiritualitas dan amal, al-Qur'an dan pedang. Pada saat yang sama, al-Banna menunjukkan resistensi yang tinggi terhadap Barat yang non-Muslim, termasuk umat Islam yang dinilai mengadopsi budaya dan nilai Barat. Ini ditunjukkan dengan kolaborasi Ikhwan al-Muslimin dengan pejuang kemerdekaan dalam menggulingkan monarki Mesir pro Inggris. Dalam level tertentu, ikhwan al-Muslimin memang tidak menganjurkan pemakaian kekerasan, dan orientasi da'wahnya lebih ditujukan pada masyarakat urban untuk mengatasi kemunduran umat Islam. Akan tetapi benih-benih agresifitas sudah mulai terlihat, dan al-Banna kelihatannya masih menahan diri ketika pengaruh organisasinya belum diterima secara luas.<sup>75</sup>

Hal yang mirip dilakukan oleh al-Mawdudi. Al-Mawdudi juga menekankan arti pentingnya penyatuan Islam dan politik, dan semangat perlawanan terhadap budaya dan pemikiran Barat. Bahkan al-Mawdudi bertindak lebih jauh dari ikhwan al-Muslimin, yakni penolakannya terhadap ide kelompok modernis tentang penyesuaian "*shari'ah*" dengan konteks modern melalui ijtihad. Untuk memelihara eksistensi *shariah*, al-Mawdudi menilai penting hadirnya kekuasaan politik dan negara Islam. Ini sebagaimana pendapatnya bahwa umat Islam India harus mendirikan negara Islam sebagai negara mereka sendiri yang terpisah dengan dari India. Dan untuk mewujudkan semua ini, sebagaimana al-Banna, al-Mawdudi mendirikan organisasi Jama'at al-Islam. Berbeda dengan ikhwan al-Muslimin yang merupakan organisasi massa, Jama'at al-Islam adalah organisasi kelompok elit yang anggotanya harus mempunyai dedikasi untuk berjihad melawan kekufuran dan semua bentuk amoralitas.<sup>76</sup>

Qutb dari Mesir yang pada akhirnya juga bergabung dengan ikhwan al-Muslimin, juga memandang penting aplikasi jihad yang bersifat fisik. Ia berpendapat bahwa perdamaian dunia (*world peace*) mengandalkan aplikasi jihad, termasuk dalam bentuk *qital*. Hal ini menurut Tibi merupakan re-invensi konsep Islam klasik tentang perdamaian, kemudian dikolaborasikan dengan doktrin baru jihadisme untuk dijadikan alat mobilisasi pelaksanaan jihad.<sup>77</sup> Menurut Qutb, umat Islam berkewajiban untuk menegakkan kedaulatan Tuhan di bumi, dan melawan semua

<sup>74</sup> Zahir Shafiq al-Kabi (ed.), *Fiqh al-Jihad li Shaykh al-Islam al-Imam Ibn Taymiyah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1992), 71 – 73.

<sup>75</sup> Antony Black, *Pemikiran Politik Islam: Dari Masa Nabi hingga Masa Kini*, terj. Abdullah Ali dan Mariana Ariestyawati (Jakarta: Serambi, 2006), 573-574.

<sup>76</sup> Ibid., 574-577.

<sup>77</sup> Bassam Tibi, *Political Islam, World Politic and Europe* (Canada: Routledge, 2008), 43.

bentuk pengingkaran terhadap kedaulatan tersebut. Termasuk dalam hal ini adalah siapapun yang mengklaim mempunyai hak untuk membuat legislasi dan menafikan legislasi Tuhan. Umat Islam juga diperintahkan untuk melawan ketidakadilan di manapun, baik dalam skala individu, sosial, nasional atau internasional. Target dan orientasi Qutb dalam hal ini cukup jelas, yaitu resistensi terhadap Barat. Di tangan Qutb, Islam menjadi kekuatan revolusi, dan jihad merupakan bentuk perjuangan untuk menegakkan kedaulatan Tuhan. Berkaitan dengan interaksi umat Islam dan musuhnya, sebagaimana fikih klasik, Qutb menawarkan tiga alternatif: memeluk Islam, membayar upeti (*jizyah*), atau diperangi.<sup>78</sup>

Yusuf al-Qaradawi, ahli fikih Mesir, berpendapat bahwa jihad secara fisik masih tetap relevan hingga sekarang selama masih ada kelompok-kelompok lain yang bisa dinilai sebagai musuh Islam. Pelaku jihad dinilai oleh al-Qaradawi – dalam fatawanya – lebih mulia dibandingkan dengan pelaku zuhud yang melakukan ibadah secara individual dan mengasingkan diri. Bahkan ia menilai absah tindakan terorisme sebagai bagian dari jihad dan dianggap sebagai *heroic operation of martyrdom* dan *the supreme form of jihad for the sake of Allah*, karenanya diperbolehkan oleh *shari'ah*. Dalam hal ini al-Qaradawi berargumentasi bahwa jika masyarakat sasaran adalah masyarakat militer – wanita juga banyak terlibat dalam pasukan sebagaimana dalam kasus Israel – maka jihad dalam bentuk terorisme menjadi legal walaupun wanita dan anak-anak ikut terbunuh. Anak-anak dan lansia memang tidak boleh menjadi target, akan tetapi jika mereka terbunuh secara aksidental, ini dapat dimaafkan oleh *shari'ah*, dengan berpegang pada prinsip darurat.<sup>79</sup>

Ahmad Yasin, pemimpin Hamas, terkait dengan kasus Israil, juga menilai bahwa terorisme bom bunuh diri bisa menjadi bagian dari jihad. Ia menyatakan: “selama mereka menjadikan masyarakat sipil menjadi target, maka kami juga akan menjadikan masyarakat sipil mereka sebagai target.” Berdasar *interview* tahun 1998, Muhammad al-Tantaawi, juga memvalidasi bom bunuh diri (*suicide bombing*), jika musuh menjadikan masyarakat sipil sebagai target penyerangan.<sup>80</sup> Mohammad Hashim Kamali dalam hal ini menyatakan bahwa fatwa tentang kebolehan bom bunuh diri, utamanya fatwa Yusuf al-Qaradawi, hanya terkait dengan kasus Palestina, dan karenanya tidak bisa digeneralisasikan pada kasus-kasus lain.<sup>81</sup>

Sementara itu Sayyed Hossein Nasr memandang penting untuk membedakan antara makna populer jihad dan makna teologis-yuridis jihad, termasuk dalam hal ini membedakan makna jihad yang dikehendaki Islam, dan praktek jihad yang dilakukan umatnya. Makna populer jihad sering kali didekatkan dengan pengertian “perang suci” (*crusade*). Padahal, makna sebenarnya dari jihad seharusnya dikembalikan kepada makna dasar dari jihad itu sendiri, yakni usaha sungguh-sungguh di jalan Tuhan (*exertion and striving in the path of God*). Dalam konteks ini, seluruh kehidupan Muslim menurut Islam adalah jihad, karena usaha untuk hidup

<sup>78</sup> Sayyed Qutb, *Islam and Universal Peace* (New York: American Trust Publications, 1983), 72

<sup>79</sup> David Zeidan, “The Islamist View of Life as a Perennial Battle” dalam Barry Rubin dan Judith Colp Rupin, *Anti-America Terrorism and the Middle East : A Documentary Reader Understanding the Violence* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 24 – 25.

<sup>80</sup> Mohammad Hashim Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction* (Oxford: Oneworld, 2008), 285.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 286.

sesuai dengan kehendak Tuhan. Dan karena Islam tidak mendikotomikan aspek religious dan sekuler, maka seluruh lingkaran kehidupan Muslim mengandung spirit jihad. Jihad bukan bagian dari rukun Islam, akan tetapi pelaksanaannya mengandaikan adanya spirit jihad. Hal yang sama juga berlaku pada persoalan-persoalan *mu'amalah* umat Islam dalam rangka menyelaraskannya dengan nilai-nilai akhlak Islam, dan dalam rangka merealisasikan kehidupan yang jujur dan adil. Ini adalah persoalan yang maha berat, dan karenanya mutlak membutuhkan spirit jihad.<sup>82</sup>

### Kesimpulan

Variasi pemaknaan terhadap konsep jihad dan konsep lain yang berkaitan (*jizyah* dan konsep *dar*) sebagaimana sedikit dipaparkan di atas, pada dasarnya merupakan variasi interpretasi para ahli fikih terhadap ayat-ayat tentang jihad dan non-Muslim didukung oleh kondisi riil geo-politik masa itu. Selain, memang konsep *dar al-Islam* dan *dar al-harb* pada dasarnya tidak mempunyai basis dalam al-Qur'an. Karenanya, rumusan-rumusan pendapat hukum ini tidak bisa bersifat *binding* dalam konteks yang berbeda.

Pemaknaan terhadap konsep jihad, selain dipengaruhi oleh kondisi riil geo-politik, juga dipengaruhi oleh pembacaan yang bersifat literal terhadap teks-teks al-Qur'an yang turun, utamanya, dalam konteks awal fase Madinah. Model pembacaan ini, dengan didukung ideologi jihadisme dengan prinsip eksklusif kedaulatan Tuhan, akan mengarah pada aplikasi jihad yang bersifat fisik.<sup>83</sup> Sebagaimana dipaparkan di atas, kedaulatan mutlak Tuhan (*hakimiyah*) merupakan konsep penting dalam pemikiran puritanis, sebagaimana eksplisit dinyatakan al-Mawdudi dan Qutb. Tidak satupun unsur kedaulatan yang didelegasikan kepada manusia, dan Tuhan mempunyai kuasa penuh untuk mengatur semua aspek kehidupan manusia. Prinsip inilah yang pada akhirnya sering bertabrakan dengan modernitas yang salah satu unsurnya adalah rasionalitas dalam menata kehidupan. Semua bentuk kedaulatan, termasuk kedaulatan rakyat dalam sistem demokrasi dinilai bertabrakan dengan shari'ah. Radikalisme keagamaan, dalam hal ini, ditandai dengan prinsip kedaulatan Tuhan dan peran jihad sebagai aspek terpenting dalam Islam.<sup>84</sup> Aplikasi jihad adalah sarana utama untuk menegakkan kedaulatan Tuhan, walaupun harus tercerabut dari etika jihad. Ini paling tidak ditunjukkan oleh modus operandi baru jihad kontemporer dalam bentuk terorisme bom bunuh diri (*suicide bombing*). Fenomena inilah yang disebut Tibi dengan jihadisme modern (*modern jihadism*). Berbeda dengan jihad klasik (*classical jihad*) yang dinilai sebagai bagian dari da'wah dengan aturan dan target yang jelas, era kontemporer juga menyaksikan munculnya ideologi jihadisme yang mengabsahkan penggunaan kekerasan dan perang yang tidak mengindahkan etika perang yang ditujukan pada Barat.<sup>85</sup>

---

<sup>82</sup> Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity* (Toronto: HarperCollins, 2004), 257 – 258.

<sup>83</sup> Tibi, "War and Peace in Islam", 176.

<sup>84</sup> Youssef M. Choueri, *Islamic Fundamentalism* (Boston: Twayne Publisher, 1990), 11.

<sup>85</sup> Tibi, *Political Islam, World Politic and Europe* (Canada: Routledge, 2008), 41.

Konsep jihad dengan variasi pemaknaan yang tidak lepas oleh kondisi sosio historis dan sosio politis, seyogyanya menjadi jalan mudah bagi umat Islam untuk mengimplementasikan konsep jihad dalam kehidupan beragama. Tentunya dengan pemahaman yang komprehensif terhadap pesan jihad baik dalam al-Qur'an maupun dalam hadis yang tidak hanya bermakna perang akan tetapi juga pemaknaan jihad yang lebih menekankan pada kedamaian, spritualitas dan moralitas.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abou El Fadl, 1994, "Islamic Law and Muslim Minorities: The Juristic Discourse on Muslim Minorities from the Second/Eight to the Eleventh/Seventeenth centuries", *Islamic Law and Society*, Vol. 1, No. 2.
- Abu Ya'la, t.t, *Musnad Abi Ya'la al-Musili: Bab al-Hajj Jihad kul Da'if*, al-Maktabah al-Shamilah, t.t.p.
- Al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari: Bab Fadl al-Hajj al-Mabrur*, Dar al-Ihya.' al-Turath al-'Arabi, Beirut.
- Al-Darimi, t.t, *Sunan al-Darimi: Bab fi Jihad al-Mushrikin bi al-Lisan wa al-Yad*, al-Maktabah al-Shamilah, t.t.p.
- Al-Imam Taqi al-Din Abi Bakr b. Muhammad al-Husayni al-Hisni al-Dimshaqi al-Syafi'i, t.t, *Kifayah al-Akhyar fi Hill Ghayah al-Ikhtisar* al-Hidayah, Surabaya.
- Al-Imam al-Hafiz Abi 'Abdillah al-Hakim al-Naysaburi, 1998, *al-Mustadrak 'ala al-Sahihayn*, Dar al-Haramayn li al-Tiba'ah wa al-Nashr wa al-Tawzi', Kairo.
- Al-Nawawi, t.t, *Rawdah al-Talibin wa 'Umdah al-Muftin*, al-Maktabah al-Shamilah, t.t.p.
- Al-Syafi'i, *al-Risalah*, [www.al-mostafa.com](http://www.al-mostafa.com).
- Alwi Shihab, 1998, *Islam Inklusif*, Mizan, Jakarta.
- Antony Black, 2006, *Pemikiran Politik Islam: Dari Masa Nabi hingga Masa Kini*, terj. Abdullah Ali dan Mariana Ariestyawati, Serambi, Jakarta.
- Asma Afsaruddin, 2007, "Views of Jihad Throughout History", *Religion Compass*, 1/1.
- Bassam Tibi, 2008, *Political Islam, World Politic and Europe*, Routledge, Canada.
- Carole Hillenbrand, 2005, *Perang Salib: Sudut Pandang Islam*, terj. Heryadi, Serambi, Jakarta.
- Choirul Rofiq, 2009, *Sejarah Peradaban Islam: Dari Masa Klasik Hingga Modern*, STAIN Ponorogo Press, Ponorogo.
- David Zeidan, 2002, "The Islamist View of Life as a Parnennial Battle" dalam Barry Rubin dan Judith Colp Rupin, *Anti-America Terrorism and the Midle East: A Documentary Reader Understanding the Violence*, Oxford University Press, Oxford.
- Dawam Rahardjo, 1996, *Ensiklopedi al-Qur'an; Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*, Paramadian, Jakarta.
- Ibn 'Ashur, t.t, *al-Tahrir wa al-Tanwir*, al-Maktabah al-Shamilah, t.t.p.
- Ibn Kasir, 1999, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, Muhaqqiq: Sami b. Muhammad Salamah, Dar Tayyibah li al-Nashr wa al-Tawzi', t.t.p.
- Ibn Majah, t.t, *Sunan Ibn Majah: Bab al-Hajj Jihad al-Nisa'*, al-Maktabah al-Shamilah, t.t.p.
- Ibn Manzur, t.t, *Lisan al-'Arab*, Dar al-Ma'arif, Kairo.
- Jonathan E. Brockopp, 2003, *Islamic Ethics of Life: Abortion, War and Euthanasia*, The University of South Carolina Press, Carolina.
- Mahmud 'Abd al-Rahman 'Abd al-Mun'im, t.t, *Mu'jam al-Mustalahat wsa al-Faz al-Fiqhiyah*, Dar al-Falah, Kairo.

- M. Cherif Bassiouni, Summer 2007, "Evolving Approaches to Jihad: From Self-Defence to Revolutionary and Regim – Change Political Violence", *Journal of International Law, Chicago*.
- M. Quraish Shihab, 1998, *Wawasan al-Qur'an*, Mizan, Jakarta.
- Muhammad Fuad al-Baqi, 1981, *al-Mu'jam al-Mufahras li al-Faz al-Qur'an*, Dar al-Fikr, Beirut.
- Muhammad Murtada al-Husayni al-Zubaydi, 1994, *Taj al-'Arus fi Jawahir al-Qamus*, al-Turas al-Arabi, Kuwait.
- Muhammad Sa'id Ramadan al-Buti, 1993, *al-Jihad fi al-Islam: Kayf Nafhamuh wa Kayf Numarisuh*, Dar al-Fikr, Beirut.
- Muslim b. al-Hajjaj, *Sahih Muslim*, Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, Beirut.
- Mohammad Hashim Kamali, 2008, *Shari'ah Law: An Introduction*, Oneworld, Oxford.
- Nasr Hamid Abu Zayd, 2002, *Tekstualitas al-Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyyin, LKis, Yogyakarta.
- Qutb Mustafa Sanu, t.t, *Fi Mustalah al-Irhab wa Hukmih: Qira'ah Naqdiyyah fi al-Mafhum wa al-Hukm min Manzur Shar'iy*, al-Maktabah al-Shamilah, t.t.p.
- Reuven Firestone, 1999, *Jihad: The Origin of Holy War in Islam*, Oxford University Press, Oxford.
- Richard Bonney, 2004, *Jihad from Qur'an to Bin Laden*, Palgrave Macmillan, New York.
- Rudolf Peters, 2008, *Jihad in Classical and Modern Islam*, Markus Wiener Publisher, Princeton.
- Sayyid Qutb, t.t, *Fi Zilal al-Qur'an*, al-Maktabah al-Shamilah, t.t.p.
- Sayyed Qutb, 1983, *Islam and Universal Peace*, American Trust Publications, (New York).
- Seyyed Hossein Nasr, 2004, *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*, HarperCollins, Oxford.
- Sohail H. Hashmi (ed.), 2002, *Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism, and Conflict*, Princeton University Press, Princeton.
- Youssef M. Choueri, 1990, *Islamic Fundamentalism*, Twayne Publisher, Boston.
- Zahir Shafiq al-Kabi (ed.), 1992, *Fiqh al-Jihad li Shaykh al-Islam al-Imam Ibn Taymiyah*, Dar al-Fikr, Beirut.
- Zaenudin, Lc. "PEMBAHARUAN SISTEM PENDIDIKAN ISLAM." *Risalah, Jurnal Pendidikan Dan Studi Islam* 2, no. 1 (2015): 1–16.
- Zaenudin, M A, and Ibnu Rusydi. "PEMIKIRAN FIKIH KEMASLAHATAN DAN FIQIH AKHLAK (Membaca Kembali Kitab Bid'ayatul Mujtahid Wa Nihayatul Muqtashid Adalah Karya Ibn Rusyd)." *Al-Afkar, Journal For Islamic Studies* 2, no. 2, July (2019): 226–34.