

Ansari Yamamah

EVOLUSI JIHAD

KONSEP DAN GERAKAN

Pengantar:

Prof. Paul Morris

*School of Art History, Classics and Religious Studies
Victoria University of Wellington New Zealand*

Prolog:

Prof. Dr. Nur A. Fadhil Lubis, MA

Rektor Universitas Islam Negeri Sumatera Utara

EVOLUSI JIHAD

Konsep dan Gerakan

EVOLUSI JIHAD

Konsep dan Gerakan

Ansari Yamamah

Pengantar:

Prof. Dr. Paul Morris

School of Art History, Classics and Religious Studies
Victoria University of Wellington New Zealand

Prolog:

Prof. Dr. Nur Ahmad Fadhil Lubis, MA

Guru Besar Universitas Islam Negeri Sumatera Utara



Kelompok Penerbit Perdana Mulya Sarana

EVOLUSI JIHAD

Konsep dan Gerakan

Penulis: Ansari Yamamah

Copyright © 2016, pada penulis
Hak cipta dilindungi undang-undang
All rights reserved

Penata letak: Samsidar
Perancang sampul: Aulia Grafika

Diterbitkan oleh:

PERDANA PUBLISHING

Kelompok Penerbit Perdana Mulya Sarana

(ANGGOTA IKAPI No. 022/SUT/11)

Jl. Sosro No. 16-A Medan 20224

Telp. 061-77151020, 7347756 Faks. 061-7347756

E-mail: perdanapublishing@gmail.com

Contact person: 08126516306

Cetakan pertama: Januari 2016

ISBN 978-602-6970-57-2

Dilarang memperbanyak, menyalin, merekam sebagian atau seluruh bagian buku ini dalam bahasa atau bentuk apapun tanpa izin tertulis dari penerbit atau penulis

Inspirasi menulis menulis buku ini muncul ketika Penulis mengikuti SUSI Program on Religious Pluralism in the United State of America pada Juli-Agustus 2014, dalam upaya mencoba untuk mendudukan makna jihad yang sejak tragedi 11 September tidak hanya menjadi hangat tetapi juga kontroversial.

*Buku ini didedikasikan
bagi siapa saja yang mencintai kedamaian*

PREFACE

The meanings, past and current usages and resonances of the Arabic word 'jihad' are frequently the subject of dispute in the contemporary world. The Arabic root (*jhd*) refers to struggle and in its different forms indicates striving, effort, and also battle, and is often associated with the phrase "in the cause of Allah". Muslim and non-Muslim scholars, both classical and modern, distinguish two major, related sets of meanings – one internal, the other external. First, the 'internal jihad', sometimes designated the 'greater jihad', is a believer's duty to spiritually struggle to be a better religious and moral person "in the cause of Allah". Jihad in this sense is found scripturally and in a wide range of textual contexts. Secondly, the external and physical, military battle against enemies "in the cause of Allah". Again this is found frequently in scripture and the authoritative textual traditions.

There are different views on which of the two meanings is the most significant and there are those that insist that only one of the meanings really captures the true meaning of "jihad". There has been a tendency among many contemporary apologetic scholars to emphasise the internal jihad alongside the development of modern movements (jihadist) committed to jihad in a very modern version of the second sense. These debates come to the very heart of Muslim self-understanding and the future of Islam in the world today.

The North Sumatran scholar, Dr. Ansari Yamamah has written an important book on this important topic. He carefully traces the evolution of "jihad", exploring its meanings in the Qur'an and Hadith and its interpretation by both leading classical and modern Muslim scholars. He contrasts these understandings with those of the "Orientalists" with particular reference to jihad today.

The second part of his study focuses on the “jihad movement”. He examines the origins and history of the movement in Indonesia in colonial times and after independence. Dr Ansari then situates the Indonesian movement in the broader context of the global jihad movement.

His conclusion contends that the different understandings of jihad relate to the specific experiences of Muslim communities in very different times and in different locations. And further, that only by recognising these diverse realities and rejecting all attempts at imposing a single version of jihad can an authentic vision of jihad be manifest.

Dr Ansari is a serious scholar and a good man addressing a complex issue for the benefit of his students thus making a contribution to the understanding of “jihad” for students of religion and all those interested in contemporary social religious movements.

Prof. Dr. Paul Morris

Religious Studies

Victoria University of Wellington

New Zealand, December 2015

KATA PENGANTAR

Puji syukur kepada Allah SWT atas segala limpahan rahmat dan kasih sayangNya serta petunjukNya yang Penulis rasakan tercurah menginspirasi Penulis untuk menyelesaikan buku yang sederhana ini. Shalawat dan salam keharibaan Rasulullah Saw Penulis sampaikan semoga dapat mentauladaninya dalam berbagai aktivitas dan profesi.

Ucapan terima kasih Penulis sampaikan kepada tokoh-tokoh besar yang dari mereka Penulis banyak mendapatkan ilmu serta pencerahan dalam mengembangkan keilmuan demi untuk mencerdaskan masyarakat Indonesia yang berwawasan dan berorientasi masa depan sehingga dapat menjadi sebuah bangsa yang terpadang dalam percaturan global.

Kepada Prof. Dr. Nur Ahmad Fadhil Lubis, MA, Penulis mengucapkan banyak terima kasih karena begitu luar biasa bimbingan keilmuan yang Penulis dapat darinya. Prof. Dr. Amiur Nuruddin, MA, seorang guru sejati bagi Penulis dikarenakan beliau dapat menggairahkan sekaligus menginspirasi kutub keilmuan dan kutub kemanusiaan Penulis, dan juga kemungkinan besar menginspirasi semua yang pernah berhubungan secara akademis dengan beliau. Prof. Dr. Syahrin Harahap, MA, darinya Penulis banyak belajar retorika pemikiran dalam gerakan-gerakan sosial yang hari ini semakin tampil mewarnai ke-Islaman Indonesia. Demikian juga kepada Prof. Dr. M. Ridwan Lubis, MA yang cukup banyak memberikan pembelajaran kepada Penulis dalam konteks hubungan keberagamaan yang plural, produktif dan kreatif dalam bingkai kebinekaan Indonesia.

Teman sejawat, seperti Dr. Zainul Fuad, MA, kawan lama Penulis sejak duduk di Fakultas Syariah IAIN Sumatera Utara tahun 1986 yang hingga sekarang terus memberikan motivasi bagi Penulis untuk terus maju berkompetisi dalam berbagai even akademik dalam skala internasional.

Dr. Saidurrahman, M. Ag disamping sebagai dekan Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN-SU yang telah sudi membaca *draft* awal buku ini sekaligus memberikan masukan-masukan yang cukup berarti. Dr. Jamaluddin Muslimin, MA dan Dr. Chaidir Bamualim, MA merupakan sahabat sejak tahun 1996 di Leiden University, Belanda, yang terus menyemangati Penulis untuk berkreasi dalam dunia akademik. Kawan-kawan lain yang juga sangat banyak memberikan semangat kepada Penulis sekaligus menjadi *sparing partner* dalam berdiskusi diantaranya Mazda El-Muhtaj, M. Hum, Dr. Azhari Akmal Tarigan, M. Ag, Dr. Muhammad Iqbal, M. Ag, Dr. Muhammad Yafiz, MA, Nurul Huda Prasetya, M. Ag, Dr. Zulham, M. Hum, Dr. Mustafa Kamal Rokan, M. Hum, serta Imamul Muttaqin, MA.

Ucapan terima kasih juga disampaikan kepada Prof. Dr. Paul Morris yang sudi memberikan *preface* untuk buku ini yang *draft* akhirnya diselesaikan ketika Penulis mengikuti *Postdoctoral Fellowship Program* Kementerian Agama RI di Victoria University of Wellington, New Zealand, di penghujung tahun 2014.

Secara khusus Penulis juga menyampaikan ucapan terima kasih kepada Ayahanda DR. H. Maslin Batubara yang banyak membantu Penulis secara finansial ketika menyelesaikan pendidikan Program Doktor di Pascasarjana IAIN Sumatera Utara (sejak Desember 2014 telah berubah menjadi Universitas Islam Negeri Sumatera Utara), dan sekaligus penerbitan buku ini.

Kepada Isteri Penulis, Dra. Laila Feriani Purba, yang selalu setia mendampingi sekaligus menyemangati Penulis untuk melakukan pengabdian keilmuan termasuk mendorong Penulis menyelesaikan buku yang sekarang berada di tangan para pembacanya. Ahmad Farhan Averoes dan Rizqa Mardhiah Averoes buah kasih perkawinan Penulis yang dari keduanya Penulis merasakan kesempurnaan sebagai ayah sekaligus sebagai abdi Tuhan untuk menyampaikan pesan-pesan moral kemanusiaan.

Buku dengan judul *Evolusi Jihad: Konsep dan Gerakan* ini sangat tepat menjadi rujukan berbagai kalangan, mulai dari mahasiswa S1, terutama mahasiswa Fakultas Syari'ah dan Hukum, hingga mahasiswa S3 Perguruan Tinggi Agama Islam. Buku ini juga patut dibaca oleh mahasiswa Perguruan Tinggi Umum, terutama pada program studi dan kajian sosial politik. Juga bagi para aktivis gerakan sosial, organisasi

sosial kemasyarakatan, dan bahkan para politisi, aparat pemerintah, peminat kajian Islam serta mereka yang terlibat dalam kajian-kajian kerukunan umat beragama sehingga dapat menjadi satu referensi alternatif untuk memahami konsep jihad dan pergerakannya.

Terakhir, Penulis tentu menyadari bahwa buku ini baru sebuah permulaan yang tentu saja di dalamnya banyak kekurangan yang kesemuanya menjadi tanggungjawab Penulis untuk memperbaikinya. Harapan semoga buku ini dapat memberikan manfaat bagi siapa saja yang mencintai kedamaian.

Medan, Januari 2016

Ansari Yamamah

DAFTAR ISI

	Hal
Preface.....	vi
Kata Pengantar	viii
Daftar Isi	xi
BAB I	
PENDAHULUAN	9
BAB II	
JIHAD DALAM SUMBER UTAMA	21
A. Perspektif Alquran.....	22
B. Perspektif Hadis.....	37
BAB III	
JIHAD DALAM PANDANGAN ULAMA	44
A. Pandangan Klasik.....	46
B. Pandangan Moderen	84
C. Interpretasi Kontemporer	93
BAB IV	
JIHAD DALAM PANDANGAN ORIENTALIS	117
A. Perang Suci Berjubah Kekuasaan	117
B. Realitas Jihad Kontemporer	136
BAB V	
GERAKAN JIHAD DI INDONESIA	157

A. Akar Gerakan	157
B. Masa Kolonial	161
C. Pasca Kolonial	164

BAB VI

GERAKAN JIHAD GLOBAL	182
A. Latar Belakang Gerakan	182
B. Paradigma Gerakan	188
C. Visi Gerakan Kelompok Jihadis	193
D. Evolusi Visi Gerakan Jihad	195

BAB VII

KESIMPULAN	204
Daftar Bacaan	207
Tentang Penulis	220

EVOLUSI JIHAD: KONSEP DAN PERGERAKAN

Sebuah Prolog
Nur A. Fadhil Lubis

Pendahuluan

Terhormat dan khawatir adalah perasaan yang saya rasakan ketika Dr. Ansari Yamamah meminta saya menulis apa yang disebutnya *prolog* bagi buku yang baru selesai ditulisnya. Terhormat karena mendapat kesempatan mengantarkan buku tentang topik yang sedang hangat diperdebatkan dan perlu diperjelas. Terhormat karena sebagai pimpinan sebuah perguruan tinggi yang sedang membangun, apalagi baru beralih status menjadi 'universitas', saya mendorong para dosen dan mahasiswa untuk menulis dan berkarya.

Dari sisi lain, saya khawatir karena belum begitu pulih dan baru menjalani istirahat panjang, hingga relatif tertinggal perkembangan keilmuan mutakhir. Khawatir akibat tekanan kesibukan yang bertubi-tubi, dan saya tidak mau menulis prolog dan komentar, apalagi membimbing dan menguji, tentang tulisan yang saya belum membaca seluruhnya. Namun dosen muda enerjik ini terus berharap. Hal akhir yang saya ingatkan bahwa saya diberi kebebasan untuk mengantarkan dan mengapresiasi secara kritis.

Pengantar ini akan diawali dengan memperkenalkan penulis, terutama dari sisi latar belakang akademisnya. Kemudian dilanjutkan dengan memperbincangkan pendekatan dan persepektif serta metodologi yang digunakan, dalam derajat tertentu juga yang seharusnya digunakan, oleh penulis ketika mengulas topik penting ini. Bagian berikutnya komentar tambahan tentang pokok bahasan serta sumber pustaka yang digunakan. Setelah itu semua, mungkin layak untuk mengulas apa di sebalik semua ini, *what else?* Apa ada sisi lain yang terabaikan? *What next?* Apa selanjutnya?

Latar Belakang Penulis

Saya telah cukup lama mengenal penulis, baik sebagai dosen di perkuliahan terutama pada strata tiga, sebagai promotor-pembimbing disertasi, sebagai atasan ketika saya menjadi Direktur Program Pascasarjana, Dekan Fakultas Syariah, maupun sekarang ini sebagai Rektor, dan yang lebih penting lagi, sebagai 'abang' dan sahabat, bukan saja dalam berorganisasi, tetapi juga dalam pergaulan sehari-hari.

Saudara Ansari Yamamah merupakan mahasiswa Fakultas Syariah yang aktif bukan saja di perkuliahan program studi yang dipilihnya, tetapi juga rajin membaca dan berdiskusi dalam berbagai bidang keilmuan lainnya. Beliau termasuk dari sedikit mahasiswa seluruh PTAIN yang terpilih mengikuti program pembibitan yang dipersiapkan untuk melaksanakan perintah Nabi Muhammad SAW di zaman modern, yaitu 'Tuntutlah ilmu walau ke negeri Cina sekalipun'. Ansari tidak ke negeri Cina, tetapi menuntut ilmu dan menyelesaikan strata dua di negeri kincir Angin Eropah Barat, yakni Negeri Belanda. Bukan tanggung-tanggung, beliau berkuliah di perguruan tinggi tertua dan terkemuka di negeri yang pernah menjajah bangsa kita berabad-abad, yaitu di Leiden Universiteit.

Latar belakang pengalaman berharga ini bukan saja membuat Ansari mampu menelaah kitab-kitab berbahasa Arab, tetapi juga yang ditulis dalam bahasa Inggris dan dalam kadar tertentu juga bahasa Belanda. Kemampuan ini membuka akses bagi beliau menyerap ilmu-ilmu keislaman, sekaligus disiplin keilmuan modern kontemporer. Hal ini tampak dari daftar pustaka buku ini yang meliputi literatur Indonesia, Inggris dan Arab.

Penulis buku ini juga terus aktif menulis di jurnal ilmiah dan media massa populer. Kalangan media massa sendiri telah menobatkan beliau sebagai salah satu narasumber yang otoritatif di bidangnya, hingga gagasan dan kritiknya sering muncul di surat kabar terkemuka di daerah ini, bahkan tingkat nasional.

Masalah yang menjadi fokus buku ini, yaitu konsep dan pergerakan jihad, bukanlah topik baru bagi Ansari. Ia telah bertahun-tahun menekuni masalah ini, terutama ketika meneliti dan menulis disertasi beliau yang mengulas permasalahan fatwa jihad terkait pergerakan jihad di Ambon. Dalam rangka penulisan tersebut, beliau bukan saja menghimpun dan

menelaah berbagai bahan kepustakaan terkait yang jumlahnya banyak dan terus kian membanyak, hingga sebagai pembimbing saya meminta agar lingkup bahasanya diperkecil hingga bisa lebih tuntas. Meskipun demikian, saya meminta beliau untuk melakukan penelitian lapangan langsung ke Ambon dan melaksanakan wawancara tatap muka dengan tokoh pelaku sentral serta mencari naskah otentik fatwa yang diperbincangkan. Alhamdulillah, Ansari mampu menyelesaikan disertai dengan baik dan lulus dalam ujian promosi dengan yudisium sangat memuaskan.

Selain memberikan perkuliahan, Ansari juga aktif di masyarakat dalam berbagai perhimpunan dan bermacam kegiatan. Bukan saja berpartisipasi aktif dalam berbagai forum dan asosiasi keilmuan, beliau juga giat terlibat di organisasi kemasyarakatan. Keaktifan dan reputasi inilah yang membuatnya terpilih sebagai salah seorang peserta *postdoctoral fellowship program* hingga berkesempatan melakukan kunjungan dan penelitian di salah satu universitas terkemuka di Wellington, ibukota New Zealand. Di negara ujung selatan bumi inilah beliau menghimpun data dan menulis naskah buku ini. Di samping itu, beliau juga tampil di AIGIS (*Annual International Conference on Islamic Studies*), yang merupakan forum pertemuan ilmiah bergengsi yang menampilkan makalah-makalah hasil penelitian terbaik dalam bidang studi keislaman.

Pendekatan dan Perspektif

Judul buku ini 'Evolusi Jihad: Konsep dan Gerakan' menunjukkan paling dua hal penting. Yang pertama, jihad ditilik dari dua perspektif, sebagai konsep yang lebih merupakan pemikiran dan gagasan yang bergejolak dalam benak pemikiran dan yang sebagian dituangkan dalam bentuk tulisan. Sedangkan gerakan (*movement*) merupakan tindakan prilaku yang dilakukan terutama oleh sejumlah orang yang didorong oleh gagasan tertentu dan diarahkan untuk mencapai tujuan tertentu pula. Jelaslah buku ini ingin melihat 'jihad' sebagai pemikiran dan sebagai perbuatan sekaligus.

Yang kedua, buku ini tampaknya ingin mengulas 'jihad' dengan kerangka teoritis 'evolusi'. *Evolution* dalam bahasa asalnya, Inggris, memiliki beberapa makna. *Pertama*, perkembangan yang bertahap (*gradual development*), terutama dari bentuk sederhana menjadi yang lebih kompleks. *Kedua*,

suatu proses perkembangan yang dialami spesies dari bentuk awalnya dalam interaksinya dengan lingkungan. Oleh karenanya, jihad akan dilihat sebagai suatu entitas yang mengalami suatu perkembangan dan berinteraksi dengan lingkungan yang berjalan secara bertahap dan berangsur, sebagai lawan dari *revolution* yang berarti perubahan drastis, radikal, tiba-tiba dan menyeluruh.

Sejarah gagasan (*the history of ideas*) adalah suatu lapangan penelitian dalam sejarah yang memperbincangkan pengungkapan, pelestarian dan perubahan dalam ide-ide manusia dalam rentang waktu tertentu. Sejarah gagasan merupakan *sister-discipline*, disiplin keilmuan yang dekat dan berdampingan dengan sejarah intelektual (*intellectual history*). Ini juga bisa merupakan pendekatan khusus dalam sejarah intelektual.

Karya dalam sejarah gagasan sering merupakan penelitian inter-atau multidisipliner yang menggabungkan sejarah filsafat, sejarah ilmu pengetahuan, atau sejarah kesusasteraan. Yang mencirikan pendekatan ini adalah adanya unit dasar analisis (*basic unit of analysis*), atau konsep terpisah (*individual concept*). Unit analisis ini merupakan sendi yang di atasnya terbangun suatu konsep atau gagasan yang terus mengalami perubahan dalam lingkup waktu, ruang dan kelompok tertentu. Tugas sejarawan adalah mengidentifikasi unit gagasan tersebut dan menjelaskan pemunculan dan perubahan historisnya.

Tidaklah mengherankan, oleh karenanya, buku yang ada di tangan Anda sekarang mempergunakan berbagai disiplin keilmuan dalam mengemukakan gagasan dimaksudkan untuk menampilkan gagasan dasar dalam karya filosofis, produk pemikiran dan penerapakan dalam bentuk perilaku dan bahkan pergerakan. Ini biasanya dipandu oleh adanya prinsip penegas, sebagai dinyatakan oleh Peter Gordon, sejarawan terkemuka dari Harvard University, dalam bentuk postulat yang mendasari, asumsi yang digunakan dan semantika berpikir yang mempengaruhi serta konteks yang meliputi. Jika prinsip di atas diperpegangi dan diterapkan ketika menganalisis suatu konsep atau gagasan, seperti halnya jihad, maka semakin jelaslah penguraian tersebut menurut pendekatan sejarah pemikiran atau gagasan.

Belakangan kalangan pemikir kritis, yang terkadang dijuluki pihak lain sebagai pasca-modernis, pemikiran dan gagasan manusia merupakan

peninggalan masa lalu yang sering terkubur dalam lapisan-lapisan sejarah, hingga perlu digali, diteliti, dikonstruksi, didekonstruksi dan rekonstruksi secara teliti. Inilah yang disebut Foucault sebagai *archeology of knowledge* (arkeologi pengetahuan) dengan pendekatan dekonstruksinya.

Apakah buku ini menerapkan seluruhnya, atau sebagian, dari prinsip di atas, adalah menarik untuk dicermati. Yang penting diketahui barangkali prinsip-prinsip tersebut bisa digunakan sebagai pemandu ketika membaca dan berdialog dengan buku ini. Ini tentu berguna bagi penulis buku jika ingin memperbaiki dan melengkapinya di masa akan datang.

Metode yang Digunakan

Ulasan di atas mengungkapkan kepada kita bahwa perbincangan buku ini bagian dari pendekatan sejarah, yang tentunya menuntut digunakannya metode yang lazim dalam disiplin keilmuan tersebut. Metode disini lazimnya meliputi metode pengumpulan data, metode analisis data dan metode penyimpulan serta penampilan hasil.

Terkait dengan ini, dalam metodologi penelitian, memang dikenal tiga jenis penelitian terkait dengan lingkupan data. Kalau melingkupi data seluruh populasi, maka disebut penelitian populasi, seperti halnya sensus. Kedua hanya melingkupi sampel sesuai dengan teknik penarikan sampel, yang dikenal sebagai penelitian sampel. Yang terakhir adalah studi kasus, yang hanya mengulas beberapa kasus dari populasi yang ada. Yang terakhir inilah barangkali yang digunakan oleh penulis dalam buku ini. Tentu sebagai studi kasus, penarikan kesimpulan berdasarkan generalisasi sulit dipertahankan.

Satu hal lain yang patut dikagumi dan diacungi jempol adalah ketekunan penulis menghimpun cukup banyak data, dalam bentuk literatur yang ada sejak dari yang klasik hingga kontemporer. Daftar pustaka mencatat hampir 190 judul dari kepustakaan yang ada. Namun hal sedikit memiliki risiko sehingga agak sulit memilih topik yang aktual hingga literatur menjadi melimpah, dan oleh karena itu diperlukan kecermatan dan kecerdasan untuk memilah yang layak diulas sebagai karya ilmiah yang valid dan representatif, dan dari segi ini penulis telah melakukannya secara baik.

Apa Selanjutnya?

Setelah menguraikan berbagai persoalan dasar di atas, dan setelah membaca buku ini dan yang sejenisnya, layak dipertanyakan apakah perbincangan tentang 'jihad' hanya berkulat sedemikian rupa saja. Apa sisi-sisi lain yang terabaikan? Apakah yang selanjutnya lebih penting dan strategis untuk direnungkan? Untuk ini, saya ingin mengutarakan tiga hal.

Yang pertama adalah semakin meluasnya kesadaran bahwa 'jihad' dan berbagai permasalahannya bukanlah monopoli agama Islam dan umat muslimin saja. Tentang kesalahpahaman ini terutama terhadap agama dan umat Islam, John L. Esposito begitu baik mengutarakannya dalam bukunya *'Unholy War: Terror in the Name of Islam'* (2003) dan buku Jessica Stern membahasnya lebih umum dalam *'Terror in the Name of God: Why Religious Militants Kill'* (2004).

Yang kedua adalah kenyataan bahwa semua agama, termasuk di dalamnya agama Islam, mengajarkan nilai-nilai luhur kebaikan dan kebenaran, namun setiap agama memiliki potensi dimaknai, atau lebih tepat disalah-maknai, menjadi doktrin kekerasan nilai kebencian. Karen Armstrong yang dikutip di atas, menyimpulkan dalam bukunya *Fields of Blood: Religion and the History of Violence* (2014:359) bahwa: *We have seen that, like the weather, religion 'does lots of different things'. To claim that it has a single unchanging and inherently violent essence is not accurate. Identical religious beliefs and practices have inspired diametrically opposed courses of action.*

Oleh karenanya, sudah seyogianya penganut agama tersebut berupaya agar teks keagamaan tidak disalahgunakan untuk hal-hal yang bertentangan dengan nilai inti dari ajaran agama itu sendiri.

Yang ketiga adalah perdebatan hangat tentang 'jihad' ternyata telah mendorong berbagai pihak melakukan refleksi ulang dan lebih mendalam terhadap ajaran dan praktek agama masing-masing. Peter Kreeft, seorang guru besar di Boston College, perguruan tinggi yang didirikan oleh jamaat Katholik-Roma, menyatakan bahwa setelah menelaah konsep 'jihad' dalam Islam, ia menyimpulkan pada esensinya adalah *'an inner pursuit of truth and the outward performance of holy deed'* (suatu perjuangan ruhaniah untuk mencapai kebenaran, dan kinerja jasmaniah untuk

melakukan tindakan mulia). Sesungguhnya, ini juga yang diperjuangkan dalam iman semua agama lain, meskipun dengan nama yang berbeda, *'... is pursued by people of all faiths, if not by that name'*. Semua ini diutarakan oleh Peter Kreeft dalam bukunya *'Ecumenical Jihad: Ecumenism and Cultures of War'* (1996). Judul buku yang menimbulkan kontroversi heboh inilah menggalakkan banyak pihak untuk memperbincangkan 'jihad' dalam tataran yang lebih tinggi dan luas.

Setelah menangkap esensi 'jihad', sebagaimana dikemukakan di atas, penulis yang berlatar-belakang Kristen Katholik, ini menelusuri bahwa semua agama, terutama agama-agama Ibrahim (*Abrahamic religions*), memiliki konsep yang sama, seyogianya semua agama bisa menemukan *'common ground'* (landasan bersama). Hal ini sebenarnya sudah dikemukakan oleh al-Qur'an dengan konsep *'kalimat sawa'* yang tercantum pada surah Ali 'Imrah 3:64. Selanjutnya mari kita simak apa yang dikemukakan oleh penerbit ketika meluncurkan buku Kreeft tersebut: *We need to change our current categories and alignments. We need to realize that we are at war and that the sides have changed radically. Domesticating the spiritual and moral decay that has taken hold of modern society, Kreeft issues a wake-up call to all God-fearing Christians, Jews, and Muslims to unite together in a 'religious war' against the common enemy of godless secular humanism, materialism, and immorality.*

Kita perlu merubah kategori dan keberpihakan kita saat ini. Kita perlu menyadari bahwa kita sedang berperang dan bahwa pihak-pihak dalam peperangan ini telah berubah secara drastis. Semua negeri telah dilanda kebobrokan spiritual dan moral yang mencengkram masyarakat modern, Kreeft mencanangkan panggilan kebangkitan bagi semua umat Kristen, Yahudi dan Muslim yang bertakwa kepada Tuhan untuk bersatu bersama dalam 'peperangan agama' melawan musuh bersama, yaitu humanisme, materialisme dan ketidakbermoralan yang tak bertuhan.

Masih sejalan dengan ini adalah perkembangan perbincangan konsep 'jihad' dan 'siyar' di kalangan disiplin ilmu hukum, baik di kalangan umat Islam, maupun ilmuwan global. Hal ini tampak terutama dari perbincangan mutakhir tentang hak asasi manusia, hukum internasional dan hukum humaniter. Dari sisi hukum internasional, sekedar contoh dari begitu banyak, sila baca *'The Concept of Jihad in Islamic International Law'* tulisan Shaheen Sardar Ali dan Jawaid Rehman dalam *Journal of Conflict*

& *Security Law* (2005:1-23). Dalam hukum humaniter, bisa dicermati tulisan James Cookayee yang berjudul '*Islam and International Humanitarian Law: from a Clash to a Conversation between Civilizations*' yang dipublikasi oleh IRRC (vol. 84, 2007). Sedangkan dari perspektif hak asasi manusia, tulisan Hilmi M. Zawati bisa sekedar contoh, *Is Jihad a Just War? War, Peace and Human Rights under Islamic Law and Public International Law* (Lewston, NY: Edwin Mellen Press, 2001).

Catatan Akhir

Dengan rangkaian catatan di atas, saya mempersilakan para pembaca menelaah buku yang penting dan menarik ini. Sebagai penutup, saya ingin mengingatkan pembaca budiman apa yang diingatkan Nabi Muhammad SAW kepada umatnya sekembali dari perang Badar yang dahsyat, bahwa 'kita baru pulang dari suatu jihad kecil, dan akan menghadapi jihad besar'. Para sahabat terkejut apalagi jihad yang lebih besar dari perang fisik yang begitu mengorbankan banyak dana dan nyawa. Ternyata jihad besar itu adalah jihad melawan hawa nafsu yang ditempa dan dilatih selama bulan suci Ramadhan. Marilah kita tangkap dan amalkan 'api' dari konsep 'jihad', meminjam istilah Bung Karno, sehingga bisa membakar semangat juang untuk berbuat baik dan terbaik (*fastabiqu l-khairat*). Jangan terperangkap dalam 'abu'nya yang menyilaukan pandangan dan memedihkan 'mata', selanjutnya dengan lantang memproklamirkan inilah yang pasti benar .

Selamat membaca, semoga bermanfaat.

Medan, 10 Januari 2015

Nur A. Fadhil Lubis
Guru besar Fakultas Syari'ah dan
Rektor UIN (d/h IAIN) Sumatera Utara, Medan

BAB I

PENDAHULUAN

"A clash of cultures and politics involving Muslim and Western societies may be inevitable has been subjected to extensive debate".
Ahmad Atif Ahmad, *Islam, Modernity, Violence, and Everyday Life*,
(New York: Palgrave Macmillan, 2009), h. 1.

Diantara beberapa konsep dasar kajian Islam, jihad merupakan salah satu konsep yang cukup banyak mendapatkan tempatnya di dalam Alquran dan hadis sehingga menjadi salah satu konsep ajaran Islam yang menyita banyak perhatian para ulama dalam berbagai kitab yang mereka tulis mulai masa klasik hingga masa kontemporer.

Dalam perkembangan pemikiran dan perjalanan sejarahnya, jihad juga merupakan salah satu konsep dasar ajaran Islam yang mempunyai bias multi dimensi baik dalam dimensi teologis, pengabdian (ibadah), sosial kemasyarakatan dan keagamaan, budaya, politik, ekonomi, maupun sains dan teknologi.

Oleh karena itu tidak heran jika jihad menjadi sebuah konsep yang tidak hanya menggetarkan naluri kemanusiaan tetapi juga lintasan peradaban umat manusia dalam pemahaman dan aplikasinya sehingga dalam perkembangannya yang tidak pernah berhenti menjadikan jihad semakin menarik untuk dibicarakan, terlebih lagi ketika perkembangan jihad telah memasuki era globalisasi yang sekarang sedang melanda berbagai penjuru dunia, termasuk dunia Islam itu sendiri.

Sayangnya konsep jihad, yang menawarkan sebuah upaya maksimal atau perjuangan keras untuk membangun personalitas kemanusiaan dalam bingkai ajaran Islam serta memperjuangkan keberlangsungan tatanan peradaban dalam ridha Allah SWT, telah pula menjadi salah satu konsep yang paling banyak disalahfahami baik dalam konteks

teori maupun praktek sehingga tidak heran jika melahirkan berbagai kontroversi dalam tradisi *historiography* Islam, termasuk mereka yang hanya memahaminya sebagai sebuah penjagaan dan penyebaran ajaran, visi dan misi keislaman yang dengan hal tersebut terkadang dianggap melegitimasi berbagai tindakan kekerasan dalam pencapaiannya bahkan dengan menghunus pedang atau menebar teror sekalipun.¹

Oleh karena itu, tentu saja diperlukan sebuah pemahaman yang *comprehensive* dalam memahami jihad sebab realitas sejarah sosial, politik, hukum dan ekonomi yang mengitarinya mulai era klasik hingga kontemporer tentu saja menjadi sesuatu yang tak terpisahkan, termasuk elaborasi pemahaman yang dikedepankan oleh para ulama dan para ahli terkait baik dalam bentuknya yang bersifat jihad keagamaan personal (*religious-personal jihad*) maupun jihad gerakan sosial (*social-structural jihad*).

Dalam bentuknya yang bersifat *religious personal*, para ulama Sunni dan Syi'ah mempunyai pandangan yang sama bahwa jihad diartikan sebagai setiap upaya maksimal untuk menjaga dan mengembangkan agama Allah, termasuk di dalam upaya memperdalam dan memperluas ilmu-ilmu tentang keislaman sebagaimana yang telah dilakukan oleh para ulama untuk memperdalam dan memperluas pemahaman kajian ilmu-ilmu syariah. Akan tetapi dalam bentuknya yang bersifat sosial struktural yang menyentuh persoalan publik para ulama memiliki beragam pandangan walau fokusnya tetap dalam upaya pengembangan struktur sosial, politik, hukum, ekonomi dan keberagamaan umat Islam, hanya saja di kalangan ulama Syi'ah, tidak seperti di kalangan ulama Sunni, ada kesepakatan jika jihad dimaknai dalam bentuk pengerahan massa, seperti perang, maka diperlukan adanya legalitas dari seorang imam yang mengizinkan atau memerintahkan untuk melakukan jihad. Sedangkan kalangan khawarij menjadikan

¹ Iftikhar H. Malik, *Jihad, Hindutva and the Taliban* (Karachi: Oxford University Press), 2005, h. 44-45. Disamping berbicara tentang jihad dan pergerakannya dalam peta sejarah, dan kelompok Taliban yang dianggap sebagai pejuang yang sangat berpengaruh ketika mengusir kekuasaan Amerika dari Afganistan, buku ini juga berbicara tentang gerakan radikal dikalangan umat Hindu dengan kelompok Macan Tamilnya yang juga banyak melakukan kekejaman dalam mencapai tujuan-tujuan politik dan keagamaan. Buku ini juga secara jelas menyatakan bahwa setiap gerakan garis keras fundamentalis di kalangan umat beragama sesungguhnya sangat berbahaya dan menjadi ancaman besar terhadap pluralitas masyarakat, terutama kaum perempuan, kaum minoritas serta penggerak hak azasi manusia.

jihad sebagai landasan perjuangan mereka untuk menegakkan kebenaran, termasuk kebenaran politik, yang mereka yakini walaupun dengan cara melawan arus kekuasaan pemerintah atau bertentangan dengan ide-ide yang berkembang di tengah-tengah masyarakat sekalipun.²

Beberapa *fuqaha* klasik, seperti Imam Abu Hanifah (80 - 148H / 699 - 767M) dan Imam al-Syaibani (132 - 189H / 748-804M), tidak menyebutkan penjelasan yang tegas bahwa makna jihad adalah perang terhadap orang-orang kafir karena kekafirannya, malah sebaliknya, mereka menekankan bahwa mengedepankan toleransi terhadap orang-orang kafir merupakan sesuatu yang harus diutamakan, terlebih lagi terhadap golongan *ahlul kitab*. Jihad dalam bentuk perang hanya boleh dilakukan ketika umat Islam berada dalam posisi diserang, yang dengan kata lain jihad dilakukan ketika berada pada posisi wajib membela eksistensi setiap diri umat Islam (jihad defensif).³

Namun, Imam Syafi'i (150H - 204H/ 756 - 809M) sedikit lebih keras dan tegas menyebutkan bahwa jihad juga dapat dilakukan terhadap kekafiran yang ada di kalangan orang-orang kafir, sebagaimana dipahaminya dari praktek jihad yang dilakukan oleh Rasulullah, dan terlebih lagi ketika mereka menyerang Islam dan umat Islam kapanpun dan dimanapun. Demikian juga halnya dengan Imam Hanbali yang secara langsung menyatakan bahwa jihad adalah *al-qital* (perang) melawan orang-orang kafir baik dalam konteks mempertahankan diri maupun dalam konteks pengembangan dakwah Islam.⁴

Diskripsi yang dikemukakan oleh Imam Syafi'i dan Imam Hanbali yang menggambarkan bahwa jihad terkadang bersifat internal (*religious personal jihad*) dan terkadang external (*social-structural jihad*), yang hari ini difahami juga oleh kelompok gerakan-gerakan Sunni kontemporer yang tergabung dalam kelompok-kelompok jihadis, berubah menjadi sebuah ekspansi jihad terhadap musuh-musuh Islam dan umat Islam walau tetap dibingkai dalam kemasan dakwah demi mempertahankan eksistensi Islam dan Umat Islam.

² Iftikhar H. Malik, *Jihad, Hindutva ...*, h. 56.

³ Iftikhar H. Malik, *Jihad, Hindutva ...*, h. 56-57.

⁴ Majid Khadduri, *The Islamic Conception of Justice* (Baltimore: 1984), h. 165-166. Lihat juga catatan kaki no 35 Iftikhar H. Malik, *Jihad, Hindutva ...*, h. 57.

Imam al-Mawardi (975M-1058M), seorang *faqih* Sunni pada era Abbasiyah, menyatakan bahwa jihad sebagai aktivitas perang tidak hanya ditujukan untuk melawan orang-orang kafir, tetapi juga melawan siapa saja yang mendukung atau bersekutu dengan orang-orang kafir, sebagaimana yang pernah dilakukan oleh khalifah Harun al-Rasyid terhadap bani Taghlib kelompok Kristen, yang tinggal di perbatasan, yang menunjukkan simpati dan dukungan kepada kaisar Byzantium. Lebih jauh Imam al-Mawardi menegaskan ada tiga bentuk jihad yang diperbolehkan: pertama jihad melawan orang-orang kafir dan orang-orang murtad (*al-riddah*), kedua jihad untuk menumpas kelompok pemberontak (*al-baghi*), dan ketiga jihad melawan kelompok separatis (*al-muharibun*).⁵

Sedangkan Ibnu Rusyd (1126M-1198M), seorang hakim terkenal di Kardova dan seorang filosof bereputasi internasional, menyebutkan bahwa jihad adalah bagian dari syariah yang sengaja diturunkan oleh Allah, akan tetapi tujuan utamanya bukan untuk konversi sebagaimana yang di kemukakan oleh Ibnu Khaldun, walaupun digunakan untuk memperluas dan mempertahankan kerajaan Islam (jihad sosial struktural), dan jihad dalam bentuk ini bukanlah kewajiban personal tetapi merupakan kewajiban kolektif sesuai dengan syarat-syarat yang ditentukan sebagaimana dalam aturan dan ketentuan berperang.⁶

Menarik apa yang dikemukakan oleh Mahmud Syaltut (1310H-1383H), seorang tokoh gerakan modernisasi, yang menyatakan bahwa memahami jihad tidak dapat dilakukan secara sepihak atau berdasarkan doktrin semata, akan tetapi penafsirannya harus sesuai dan menyesuaikan diri dengan perkembangan situasi dan kondisi zaman baik dalam konteks sosial budaya, hukum, politik maupun ekonomi. Selanjutnya, jika jihad diaplikasikan dalam bentuk perang maka hanya boleh dilaksanakan dalam tiga keadaan, yaitu: melawan agresi asing, (*repelling aggression*) melindungi misi dakwah Islam, dan mempertahankan kemerdekaan beragama.⁷

⁵ Lebih jauh lihat Majid Khadduri, *The Islamic Conception ...*, h. 166. Lihat juga Iftikhar H. Malik, *Jihad, Hindutva ...*, h.57.

⁶ Iftikhar H. Malik, *Jihad, Hindutva ...*, h. 57.

⁷ Pandangan jihad Mahmud Syaltut secara lebih jauh dapat dilihat dalam Mahmud Syaltut, *The Treatise 'Koran and Fighting'*, terj. Rudolp Peter (Leiden: Brill, 1977). Lebih jauh lihat Hunt Janin and Andre Kahlmeyer, *Islamic Law: The*

Lain lagi dengan apa yang dikemukakan oleh para ilmuwan Barat, yang oleh Edward Said disebutnya dengan istilah *Orientalist*, tentang jihad, seperti yang dikemukakan oleh Philip K. Hitti (1886-1978M) yang mengatakan bahwa jihad terkait dengan tradisi *razzia* yang sering dilakukan oleh suku-suku Arab gurun pada masyarakat Arab pra Islam terhadap orang-orang yang datang dan pergi ke tanah mereka ataupun terhadap kelompok suku-suku lain yang bertetangga dengan mereka dalam rangka mencari atau mengumpulkan persediaan logistik serta memperkuat status sosial politik diantara suku yang ada.⁸

Bernard Lewis (lahir 1916M) juga menjelaskan bahwa realitas jihad lebih didominasi oleh dimensi politik kekuasaan dibanding dimensi keberagaman, sebagaimana terekam dalam banyak catatan-catatan (*chronicles*) sejarah kerajaan-kerajaan Islam, seperti pada masa Ottoman yang sengaja membentuk sebuah lembaga negara (*diwan*) yang disebut dengan istilah *dar al-jihad* (departemen jihad - *house of jihad*) ketika berperang menundukkan perlawanan pasukan Austria. Demikian juga ketika Ali Pasha (1765-1849M) mereformasi pasukan militernya dengan membuat departemen perang (*war department*) yang disebut dalam bahasa arab dengan istilah *diwan al-jihadiyya*, dan pemimpin departemen tersebut disebut dengan panggilan Pengawas Jihad (*Supervisor Jihad-Nazir al-Jihadiya*), yang menurut banyak orang diklaim sebagai salah satu faktor penghilang kesucian makna jihad sehingga jihad sering dikaitkan dengan gerakan militerisme Islam.⁹

Oleh karena itu tidak heran jika dalam realitas *historiography* Islam, jihad mempunyai wajah yang cukup bervariasi mulai dari bentuknya yang dianggap bersifat kesalehan personal hingga kesalehan sosial, mulai dari mempertahankan diri hingga melakukan ekspansi kekuasaan

Sharia from Muhammad's Time to the Present (North Carolina: McFarland Publishers, 2007), h. 122-124. Lihat juga Iftikhar H. Malik, *Jihad, Hindutva ...*, h. 65-66.

⁸ Gabriele Marranci, *Jihad Beyond Islam* (Oxford, New York: Berg Publisher, 2006), h. 24-25. Pandangan ini dibantah oleh Iftikhar H. Malik. Baginya, jihad dalam bentuknya sebagai sebuah gerakan sosial, termasuk perang, sesungguhnya bermula dari pengalaman Perang Badar tahun 626 Masehi, antara Nabi Muhammad (kaum *Muslimin*) dan orang-orang Mekah (kaum *Musyrikin*). Lebih jauh lihat Iftikhar H. Malik, *Jihad, Hindutva ...*, h. 44.

⁹ Bernard Lewis, *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror* (New York: Modern Library, 2003), h. 36-37.

baik dengan alasan dakwah, ekonomi maupun politik yang selalu dibingkai dengan kalimat *fi sabilillah*, dan pada gilirannya jihad dalam perspektif gerakan sosial politik inilah yang menjadi sesuatu yang amat menarik perhatian para orientalis, dan pemerhati serta pengkaji Islam yang berasal dari dunia Barat.

Berdasarkan fakta yang ada, sejarah mencatat bahwa kerajaan-kerajaan (kekhalifahan) Islam, seperti pada masa Dinasti Fatimiyah (910 - 1171M) di Mesir dan Almoravids (1056 - 1147M) di Andalusia menggunakan doktrin jihad untuk ekspansi teritorial and konsolidasi militer, sebagaimana yang juga pernah dilakukan oleh Salahuddin al-Ayub (w. 1193) ketika melindungi Mesir dari serangan Pasukan Kaum Salib. Demikian juga yang dilakukan oleh Imam al-Din Zangi (w. 1146) dan anaknya Nur al-Din Mahmud Zangi (w. 1174) ketika bertahan dari serangan pasukan Kristen dari Nubian dan Armenia (*defensive jihad*), dan kemudian ketika mereka menyerang pasukan Kristen di Konstantinopel dan Eropah (*offensive jihad*). Demikian seterusnya menggunakan jihad berlatar belakang semangat realitas Perang Salib mempunyai pengaruh yang sangat kuat bagi kerajaan-kerajaan Islam berikutnya di berbagai belahan dunia, seperti di India yang dilakukan oleh Qutub ub-Din Aibak ketika mendirikan kerajaan Delhi tahun 1206.¹⁰

Demikian juga dalam berbagai konteksnya sepanjang sejarah kekhalifahan Islam klasik lainnya, baik sebelum maupun sesudah era Perang Salib, seperti kekhalifahan Umayyah, Abbasiah bahkan *Ottoman Empire* pada awal era modern juga menggunakan jihad sebagai senjata ideologi yang bersifat ofensif dalam konteks memperluas dan mempertahankan kekuasaan teritorial, sosial politik, ekonomi dan tentu saja agama.¹¹

¹⁰ Iftikhar H. Malik, *Jihad, Hindutva ...*, h. 56-57.

¹¹ Michael Borner, *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2006), h. 160. Lebih jauh tentang penggunaan jihad dalam konteks ofensif lihat juga David Bukay, *From Muhammad to Bin Laden: Religious and Ideological Sources of the Homicide Bombers Phenomenon* (New Jersey: Transaction Publishers, 2008), h. 20. Buku yang ditulis oleh David Bukay ini cukup menarik, tetapi analisis yang diberikan lebih banyak dipengaruhi ide-ide kebencian terhadap Islam bukan atas dasar analisis ilmiah yang benar-benar jujur. Bahkan penulis buku ini menempatkan dakwah dan jihad sebagai dua mata uang *missionary* Islam yang satu dengan persuasif dan satu lagi dengan kekerasan, pembunuhan dan perang sekalipun. Baginya jihad mempunyai unsur

Berbeda realitasnya ketika sebagian besar dunia Islam bersentuhan dengan pemerintahan Kolonial yang puncaknya terjadi sepanjang abad ke 19 hingga pertengahan abad ke 20 yang tidak hanya menjadikan jihad sebagai sebuah semangat gerakan perjuangan dalam mempertahankan tanah-tanah umat Islam dari invasi kaum kolonial, tetapi juga sekaligus menjadikannya sebagai senjata ideologis karena secara tidak langsung berhadapan dengan ideologi agama yang berbeda, yang nota benanya adalah antara Islam dan Kristen, sebagaimana juga yang terjadi di Indonesia tercatat betapa kekuatan jihad telah menggelorakan semangat Perang Diponegoro, Perang Hasanuddin, Perang Iskandar Muda dan perang lainnya dalam momen perlawanan terhadap kekuatan kolonialis Belanda.

Namun demikian, ada juga pengakuan di kalangan sebagian orientalis yang cukup menarik untuk dicatat, terlepas dari sisi positif atau negatifnya, jujur atau tidaknya pengakuan tersebut, bahwa jihad menjadi sesuatu yang sangat luar biasa, dan negara-negara Eropa maju sebagaimana terlihat hari ini adalah juga disebabkan dari akibat realitas jihad yang cukup panjang. Demikian pula pesawat Pan Amerika diledakkan, pesawat Air France dihancurkan, pembunuhan manusia tak berdosa dengan serangan bom sebagaimana terjadi pada 9/11 juga tak terlepas dari seruan jihad,¹² walau sesungguhnya klaim tersebut tentu saja perlu untuk didiskusikan kembali.

Oleh karena itu tidak heran jika para ahli, khususnya orientalis, mengkaitkan kejadian-kejadian pemboman dan sejenisnya terhadap berbagai objek milik Eropah ataupun Amerika di beberapa negara Islam dengan munculnya gerakan radikal Islam, khususnya kelompok jihadis, pada era 1990an yang mengusung jihad sebagai basis perjuangan. Namun seperti halnya, mereka lupa atau melupakan diri bahwa munculnya kelompok-kelompok-pengusung jihad tersebut tentu bukanlah sesuatu yang muncul tanpa sebab sehingga menjadi catatan penting untuk dikaji lebih jauh guna menghindarkan munculnya klaim-klaim permusuhan yang akhirnya dijadikan sebagai ajang balas dendam.

ofensif mulai pada masa Rasul di Madinah, terlebih lagi pada masa *Khulafaurrasyidin* dan seterusnya hingga pada masa-masa kekhalfahan Islam setelahnya.

¹² Paul Prgosi, *Jihad in the West: Muslim Conquests from the 7th to 21st Centuries* (New York: Prometheus Books, 1998), h. 23.

Mengapa para orientalis, termasuk masyarakat Barat secara umum, selalu mengkaitkan jihad dengan sebuah tindakan kekerasan atau tindakan fanatik tentang Islam sesungguhnya juga tidak terlepas dari realitas *historiography* umat Islam yang tertuang dalam kitab-kitab klasik, dan apa yang direalisasikan oleh sikap dan tindakan sebagian kelompok masyarakat Islam hari ini yang terkait dengan cara-cara kekerasan, fanatisme, radikalisme dan terorisme dalam mengusung panji-panji Islam yang mereka klaim sebagai cara untuk menaklukkan dunia kafir, dalam hal ini Barat dengan kultur dan sistem politiknya yang telah merangsak masuk ke dalam sendi-sendi sosial politik, ekonomi, kemasyarakatan dan keagamaan umat Islam.¹³

Realitas sosial politik Timur Tengah di penghujung 80an hingga 90an yang mengalami berbagai guncangan baik yang disebabkan oleh pengaruh internal maupun eksternal, terutama pengaruh Amerika dan sekutunya, ditambah lagi dengan berbagai persoalan yang dihadapi oleh dunia Islam dengan berbagai ketertinggalannya, termasuk pendidikan, ekonomi, politik, lemahnya penegakan hukum, meningkatnya pengangguran dan kemiskinan hingga bungkamnya Barat ketika umat Islam menierakkan keadilan ekonomi, hukum dan politik yang menjadi tuntutan mereka. Realitas inilah pada gilirannya memprakarsai lahirnya kelompok-kelompok garis keras, yang sekarang sering disebut dengan kelompok jihadis atau juga disebut dengan beberapa istilah lainnya seperti *Islamism* ataupun *jihadism*, yang mencari solusinya sendiri sebagai salah satu langkah politik mereka dengan melakukan perlawanan kepada Barat melalui pengusungan tema-tema jihad dan perang suci (*holy war*) ataupun teror suci (*holy terrorism*).¹⁴

Di sisi lain, serangan Amerika dan sekutunya ke Iraq pada tahun 2003 menurut kalangan jihadis, sebagaimana ditelusuri oleh Jarret M. Barchman, sesungguhnya tidak memberikan solusi positif bagi tatanan masyarakat Iraq dan sama sekali tidak mengancam keberadaan kalangan jihadis, malah sebaliknya serangan tersebut dianggap sebuah *blessing in disguise* (berkah) yang dijadikan sebagai senjata psikologis yang sangat ampuh untuk memperkuat sentimen anti Barat (Kristen dan Yahudi)

¹³ Michael Borner, *Jihad in Islamic History...*, h.160.

¹⁴ Beverley Milton Edwards, *Islamic Fundamentalism Since 1945* (New York: Routledge, 2005), h. 211.

di kalangan umat Islam. Akibatnya, kelompok jihadis semakin mendapat tempat dan dianggap sebagai pejuang kepentingan umat Islam global yang pada gilirannya menjadikan kelompok ini semakin leluasa untuk memprovokasi dan memobilisasi semangat gerakan solidaritas umat Islam sekaligus melahirkan individu-individu berhaluan keras untuk melakukan “pembalasan” (jihad) terhadap kekuasaan Barat, dalam hal ini Amerika dan akte-anteknya.¹⁵

Persoalan ini kelihatannya cenderung semakin rumit dikarenakan banyak faktor, yang salah satunya, menurut Bernard Lewis, bahwa umat Islam belum menemukan formula jawaban yang tepat untuk mengatasi berbagai ketertinggalannya dengan segudang permasalahan yang sedang mereka hadapi, disamping ketidaksiapan mereka mengikuti perkembangan sains dan teknologi dan budaya global yang terus berkembang bagaikan bola salju.¹⁶

Untuk menjawab kegalauan umat Islam yang begitu kompleks tersebut kelompok jihadis menjadikan jihad sebagai identitas beragama yang sesungguhnya, dan oleh karena itu kesediaan “berjihad” merupakan pengakuan terhadap eksistensi seorang Muslim. Semangat untuk membangun, mengembangkan dan mempertahankan identitas diri ini merupakan daya dorong spiritual jihad kontemporer, khususnya di kalangan kelompok jihadis, dan bilamana identitas diri diperlakukan secara tidak manusiawi, baik secara personal maupun sosial struktural, maka identitas tersebut harus dipertahankan walau bagaimanapun caranya.¹⁷

Persoalan yang cukup mendasar dan sering menjadi permasalahan adalah mengapa kelompok-kelompok radikal Islam (kelompok jihadis)

¹⁵ Jarret M. Brachman, *Global Jihadism: Theory and Practice* (New York: Routledge, 2009), h. 96. Lihat juga Iftikhar H. Malik, *Jihad, Hindutva ...*, h. 9-10.

¹⁶ Bernard Lewis, *The Crisis of Islam ...*, h. 4.

¹⁷ Gabriele Marranci, *Jihad Beyond Islam*, h. 51. Mark A. Gabriel menyebutkan ada lima pilar ajaran dasar filosofi gerakan radikal dalam Islam (kelompok Jihadis) yaitu: 1. Tiada hukum yang benar kecuali hukum Islam. 2. Kekaifiran telah merajalela mengelilingi kehidupan umat Islam baik secara politik, ekonomi, sosial budaya dan keagamaan. 3. Islam harus mengatur atau memerintah. 4. Jihad merupakan satu-satunya jalan untuk mencapai kemenangan. 5. Keyakinan/iman adalah alasan utama kepatuhan. Lebih jauh lihat Mark A. Gabriel, *Journey Into the Mind of an Islamic Terrorist: Why They Hate Us and How We Can Change Their Minds* (Florida: Front Line Publication, 2005), h. 65-113.

sepertinya hanya memiliki cara-cara kasar dan tidak manusiawi ketika melakukan “pembalasan” terhadap “musuh-musuh” mereka sehingga menimbulkan bias sosial politik yang sangat rentan bagi Islam memasuki abad ke 21 ini sehingga umat Islam selalu menjadi terkucil, terlepas apakah sengaja dikucilkan kapanpun atau dimanapun mereka berada, dan dirasakan aneh oleh masyarakat Barat.

Situasi yang serba sulit ini juga menurut Peter R. Dimant disebabkan bahwa media tidak *fair* dalam menyampaikan informasi sehingga lebih dari satu dekade terakhir Islam dan umat Islam tampil dalam berita-berita negatif secara global karena selalu terkait dengan tindakan-tindakan kekerasan, teror dan sebagainya sehingga masyarakat Barat sampai pada kesimpulan bahwa Islam adalah agama yang menabur kebencian, teror dan perang bagi peradaban manusia, sedangkan informasi tentang perdamaian lintas agama, saling memahami, dan lainnya terkait dengan ajaran Islam yang sesungguhnya tidak menjadi pembahasan media. Hal ini tentu sangat disayangkan, mengingat Islam (Alquran) sesungguhnya berbicara tentang cinta dan kasih sayang, toleransi, perdamaian, dan kesuciaan dari sebuah kehidupan.¹⁸

Terlepas apakah kekerasan tersebut merupakan jalan penebusan sebagai sebuah keyakinan teologis di kalangan radikal Islam (jihadis), Peter R. Dimant lebih jauh juga menegaskan bahwa bicara tentang kekerasan sesungguhnya agama selain Islam juga tidak kalah keras dan kasarnya baik dalam teks-teks sucinya maupun dalam realitas *historiografinya*. Sebagai contoh dalam *the Bible* jelas tertulis ketika *Jesus Christ* mengingatkan dalam Mathew 10:34, “*Do not think that I came to bring peace on the earth; I did not come to bring peace, but a sword*”. Demikian juga dalam redaksi yang hampir sama ditemui dalam Luke 12:51, dan bahkan jika ditinjau dari sudut hak-hak azasi kemanusiaan, *Jesus Christ* sendiri adalah korban dari sebuah kekerasan. Demikian juga dalam sejarah ekspansi bangsa-bangsa kolonial mulai dari *Nazism*, *Stalinism* hingga *Samurainism*, kolonialisme bangsa-bangsa Eropa, dan terakhir adalah Macan Tamil Sri Langka dan Sayap Kanan Zionisme di Palestina yang tidak terlepas dari berbagai kekerasan multi dimensi.¹⁹

¹⁸ Peter R. Demant, *Islam VS Islamism ...*, h. 209.

¹⁹ Peter R. Demant, *Islam VS Islamism...*, hal. 209-230.

Beberapa elaborasi di atas menunjukkan bahwa tidak hanya terjadi perubahan konseptual pemahaman tentang jihad, tetapi juga telah terjadi evolusi realitas gerakan penerapan jihad mulai dari masa-masa awal, khususnya masa kekhalifahan Islam, hingga pada gerakan aplikasi jihad kontemporer di tangan para kelompok gerakan Islam yang oleh para pakar disebut sebagai kelompok radikal Islam atau kelompok *Islamism* yang pada gilirannya membuat para penggiat kajian Islam dari kalangan Barat, yang disebut oleh Erward Said sebagai *orientalist*, kelihatannya terperangkap dalam pemahaman negatif ketika berbicara tentang jihad.

Buku ini mencoba untuk menjawab tiga pertanyaan yang sangat mendasar terkait dengan konsep dan pergerakan jihad yaitu: **pertama:** bagaimana sesungguhnya para ulama melihat konsep dan gerakan jihad. **Kedua:** bagaimana pandangan orientalis terhadap konsep jihad, dan mengapa mereka terperangkap dalam pemahaman yang berbau negatif?, dan yang **ketiga:** bagaimana sesungguhnya evolusi perubahan makna dan gerakan jihad dalam perjalanan sejarahnya yang cukup panjang, terlebih lagi ketika jihad berada di tangan para aktor gerakan radikal Islam kontemporer?

Beranjak dari pertanyaan-pertanyaan yang akan dijawab dalam elaborasi penulisan buku ini jelas menunjukkan bahwa jenis penulisan buku ini dapat dikategorikan sebagai sebuah penelitian kepustakaan (*library research*) yang bersifat kualitatif dengan menggunakan model analisis isi (*content analysis*) terhadap pendapat para ulama atau para pakar terkait dengan permasalahan jihad secara konseptual dan realitas pergerakannya yang tertuang dalam berbagai referensi yang ada baik yang sifatnya primer maupun sekunder.

Untuk mengetahui pemikiran para ulama tentang jihad secara konseptual, penulisan buku ini menggunakan pendekatan hermeneutik dalam upaya untuk memahami, menginterpretasi dan menjelaskan pandangan mereka tentang jihad, sekaligus latarbelakang pemikiran yang mengitarinya.

Penulisan buku ini juga menggunakan pendekatan komparatif ketika mencoba untuk melihat adanya dua sudut pandang yang berbeda kutub keilmuan antara para ulama dan orientalis ketika melihat konsep dan gerakan jihad.

Sedangkan untuk menjawab pertanyaan bagaimana sesungguhnya evolusi perubahan konsep dan gerakan jihad, penulisan buku ini menggunakan pendekatan fenomenologis dalam bentuknya yang sederhana atau “semi fenomenologis”. Penulis menyebutnya dengan istilah semi fenomenologis dikarenakan bahwa penulis hanya melakukan observasi dan pengamatan melalui jendela kepustakaan dan realitas global terhadap bagaimana evolusi konseptual dan gerakan jihad, yang dianggap sebagai salah satu inti dasar ajaran Islam, difahami dan dimanifestasikan dalam realitas tindakan oleh para pelaku jihad, terutama dari kelompok-kelompok radikal Islam kontemporer, yang juga disebut dengan istilah kelompok *Islamism* atau *jihadism*.

Uraian buku ini tertuang dalam tujuh bab: **bab pertama** berisi pendahuluan yang memaparkan secara ringkas konsep dan realitas gerakan jihad baik dalam pandangan para ahli maupun bagaimana jihad diaplikasikan. Bab ini juga memaparkan metode dan pendekatan yang digunakan dalam penulisan buku ini.

Bab kedua, memaparkan tentang pluralitas konsep jihad yang ada di dalam Alquran dan hadis Rasulullah saw, yang dijadikan sebagai sumber hukum utama.

Bab ketiga, mengelaborasi konsep jihad dan implikasinya dalam kaitannya dengan gerakan dakwah Islam dan gerakan sosial, politik dan ekonomi dalam pandangan dan interpretasi para ulama dimulai dari ulama klasik, modern hingga kontemporer.

Bab keempat, berisi tentang jihad dalam pandangan orientalis yang mengkaitkan konsep jihad dengan gerakan kekuasaan politik yang dibaluti dengan semangat keagamaan, serta pandangan para orientalis terhadap realitas gerakan jihad kontemporer.

Bab kelima, menguraikan bagaimana konsep dan aplikasi gerakan jihad di Indonesia, termasuk munculnya akar gerakan jihad, baik pada masa kolonial maupun pasca kolonial.

Bab keenam, berbicara tentang bagaimana realitas gerakan jihad global, termasuk latar belakang munculnya gerakan jihad, paradigma gerakan, visi gerakan, serta evolusi visi dan gerakan jihad di kalangan kelompok radikal Islam.

Bab ketujuh, berisi kesimpulan dan saran-saran Penulis.

BAB II

JIHAD DALAM SUMBER UTAMA

“Sesungguhnya orang-orang yang beriman itu hanyalah orang-orang yang percaya (beriman) kepada Allah dan Rasul-Nya, Kemudian mereka tidak ragu-ragu dan mereka berjuang (berjihad) dengan harta dan jiwa mereka pada jalan Allah. mereka itulah orang-orang yang benar”.
(QS al-Hujurat: 15)

Beberapa tahun terakhir, istilah jihad yang banyak disebut di dalam Alquran dan hadis telah menjadi salah satu isu yang cukup menginspirasi dan sekaligus kontroversi baik dalam wacana akademik maupun dalam realitas kehidupan masyarakat, tidak hanya di kalangan Islam tetapi juga cukup menarik perhatian kalangan non-Islam di berbagai belahan dunia.

Pada satu sisi, jihad menawarkan sebuah janji kebahagiaan eskatologis yang kekal dan abadi yang harus diperjuangkan dengan segala daya dan cara, dan pada sisi yang lain, realitas jihad juga memperlihatkan sebuah dampak atau fenomena yang memiliki efek cukup menyentak dalam berbagai urusan kemanusiaan baik dalam bentuknya yang positif maupun dalam akibatnya yang negatif.

Bagi kelompok yang berpegang dengan ide yang pertama, jika dipahami secara sempit, jihad dapat membentuk pemikiran seseorang dalam memandang tata-tatanan dunia dengan pandangan “hitam putih” yang mengakibatkan dirinya merasa terpanggil, berdasarkan semangat keagamaan, untuk melakukan perubahan tatanan dunia yang dianggap telah bertentangan dan merusak, menurut pandangannya, nilai-nilai dasar keagamaan dan norma-norma kemanusiaan.

Sementara bagi kelompok yang melihat dari sisi yang kedua, terutama pandangan yang berkembang di belahan dunia Barat, jihad telah menjadi gerakan yang menakutkan sekaligus menteror pemikiran dan kehidupan manusia, padahal sesungguhnya jihad menginginkan sebuah atmosfer kehidupan yang komprehensif dan penuh kedamaian serta menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan.

Untuk tidak membenturkan kedua visi yang berbeda pandangan tersebut, perlu kiranya untuk mengeksplorasi jihad secara konseptual sebagaimana yang diinginkan oleh Alquran dan hadis, demi untuk mengakselerasikan ajaran Islam, khususnya tentang jihad, dalam merespon berbagai persoalan yang dihadapi, tidak hanya oleh umat Islam tetapi juga oleh semua umat (bangsa), agar pemahaman tentang jihad yang terdapat di dalam Alquran dan hadis dapat sesuai dengan perkembangan peradaban manusia kontemporer.

A. Perspektif Alquran

Di dalam Alquran terdapat banyak istilah yang mengacu kepada pengertian jihad, yang kemudian berkembang di dalam historiografi umat Islam, dan masing-masing pada prinsipnya mempunyai pengertian tersendiri yang berbeda antara satu dengan lainnya, dan yang paling populer, dalam pandangan *main stream*, jihad dimaknai sebagai perang.

Diantara beberapa istilah yang dipahami semakna dengan jihad antara lain adalah: (1) *al-ghazw*; (2) *al-qitâl*; (3) *al-harb*; dan (4) *al-jihâd*. Kata jihad (*al-jihâd*), dengan berbagai derivasinya yang terdapat di dalam Alquran tercatat sebanyak 41 kali,¹ dalam bentuk kata *masdar* (kata benda-*noun*) berasal dari akar kata *juhdu* dan *jahdu* yang berarti, antara lain: kekuatan, kemampuan, kesulitan, kelelahan, dan lain-lain. Kata jihad juga adalah bentuk *masdar* dari kalimat *جاهد - يجاهد* yang mana para pakar bahasa (*ulama al-lughah*) memberikan arti etimologisnya dalam bentuk yang berbeda-beda.

¹ Sementara dalam *al-Mu'jam* Muhammad Fuad 'Abdul Baqi disebutkan bahwa kata *al-jihâd* di dalam Alquran terulang sekitar tiga puluh kali saja. Lihat Muhammad Fuad 'Abdul Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras Li al-Fâzil Quranil Karim* (Qohirah: Dâr Hadîce, 2007), h. 224.

Menurut Ibnu Manzûr dalam *Lisân al-'Arab*-nya jihad berarti:

المبالغة واستفراغ ما في الوسع والطاقة من قول أو فعل.²

Artinya: “Kesungguhan dalam bekerja, mengeluarkan tenaga, usaha atau kekuatan baik dalam bentuk perkataan maupun perbuatan”.

Pengertian etimologis Ibnu Manzûr memaknai jihad dirujuk melalui hadis Nabi yang berbunyi:

لا يجهد الرجل ماله ثم يقعد يسأل الناس.³

Artinya: “Janganlah seorang lelaki memberikan seluruh hartanya kemudian dia duduk meminta-minta kepada manusia”.

Kemudian pengertian etimologis Ibnu Manzûr di atas juga dirujuk melalui firman Allah dalam surah al-Baqarah ayat 219 yang berbunyi:

..... وَدَسَلُونَا مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ

تَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١٩﴾

Artinya: “Mereka bertanya tentang apa yang mereka nafkahkan. Jawablah: “Apa saja harta yang kamu nafkahkan hendaklah diberikan kepada ibu-bapak, kaum kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan orang-orang yang sedang dalam perjalanan. Dan apa saja kebaikan yang kamu buat, maka sesungguhnya Allah Maha mengetahuinya”.

Alasan logis Ibnu Manzûr memberikan arti jihad di atas mempunyai hubungan semantik yang kuat dengan hadis tersebut karena ia mengisyaratkan agar seseorang haruslah melakukan pekerjaan dengan serius, dan tidak dibenarkan untuk tinggal diam, sehingga apa yang dihasilkan dapat bermanfaat untuk kepentingan individual dan kepentingan sosial, sebagaimana juga yang dapat dipahami dari ayat di atas.

Selain bermakna anjuran untuk bekerja dan berusaha, Ibnu Manzûr juga memberikan arti jihad dalam bentuk yang lain yaitu: محاربة الأعداء [memerangi musuh].⁴

² Ibnu Manzûr, *Lisân al-'Arab* (Beirut: Dâr Ihyâ al-Turâce, 2008), jilid II, h. 397.

³ Ibnu Manzûr, *Lisân al-'Arab*, h. 397.

⁴ Ibnu Manzûr, *Lisân al-'Arab*, h. 397.

Selain Ibnu Manzûr, Rawâs Qal'aji juga memberikan makna jihad secara etimologi, yaitu: *قتال العدو الكافر*.⁵ [membunuh atau memerangi musuh yang kafir].

Kedua pengertian etimologi ini secara sekilas memberikan inspirasi untuk memerangi musuh dalam konteks perlawanan baik dalam dimensi bertahan (*difensive*) maupun dalam konteks menyerang (*ofensive*).

Sementara menurut Râgib al-Isfahâni, kata jihad mengandung arti:

استفراغ الوسع في مدافعة العدو.⁶

Artinya: “Mengeluarkan tenaga, usaha atau kekuatan untuk melawan musuh”.

Namun Râgib al-Isfahâni juga mengembangkan makna jihad dalam bentuk praktisnya yang tidak hanya terbatas pada perang melawan musuh, tetapi juga, sebagaimana ia kutip dari ayat-ayat Alquran dan hadis Nabi bahwa, kata jihad mempunyai tiga pengertian lain, yaitu:

بجاهدة العدو الظاهر, بجاهد الشيطان و بجاهدة النفس.⁷

Artinya: “(1) Berjuang keras melawan musuh yang nyata; (2) berjuang keras melawan setan; dan (3) berjuang keras melawan hawa nafsu”.

Pernyataan Râgib yang membagi terma jihad pada tiga makna praktis berdasarkan ayat Alquran dan hadis Nabi,⁸ seperti dalam surah al-Hajj ayat 78 yang menyebutkan:

وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ ۗ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۗ....

Artinya: “Dan berjihadlah kamu pada jalan Allah dengan jihad yang sebenar-benarnya. Dia Telah memilih kamu dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan”.

⁵ Muhammad Rawas Qal'aji, *Mu'jam Lughah al-Fuqaha* (Beirut: Dar al-Nafais, 1988), h. 168.

⁶ Râgib al-Isfahâni, *al-Mufradât fî Gharîb Alquran* (Beirut: Dâr Ma'rifah, 2005), h. 108.

⁷ Râgib al-Isfahâni, *al-Mufradât fî Gharîb ...*, h. 108.

⁸ Râgib al-Isfahâni, *al-Mufradât fî Gharîb ...*, h. 108.

Kemudian dalam surah at-Taubah ayat 41 berbunyi:

أَنْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ
لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٤١﴾

Artinya: "Berangkatlah kamu berperang baik dalam keadaan merasa ringan maupun berat, dan berjihadlah kamu dengan harta dan dirimu di jalan Allah. Yang demikian itu adalah lebih baik bagimu, jika kamu mengetahui".

Sedangkan dalam hadis Nabi disebutkan:

جاهدوا أهواءكم كما تجاهدون أعداءكم.

Artinya: "Berjihadlah melawan nafsumu sebagaimana kamu berjihad melawan musuh-musuhmu".

Pengertian etimologi yang dikemukakan oleh ketiga pakar bahasa ini (Ibn Manzûr, Rawâs Qal'aji, dan Râgib al-Isfahâni) sekaligus mengandung makna terminologinya yang secara praktis kelihatannya memiliki kesamaan isi yaitu adanya suatu usaha kuat untuk melakukan sesuatu, termasuk berusaha, melawan hawa nafsu dan melawan musuh baik yang tersembunyi maupun musuh yang nyata, seperti musuh (orang-orang) yang kafir, sebagaimana yang secara lebih eksplisit disebutkan oleh Rawâs Qal'aji.

Berkenaan dengan pengertian khusus, jihad sebagai upaya untuk mengontrol hawa nafsu, Rawâs Qal'aji menyebutkan bahwa jihad melawan hawa nafsu adalah:

بذل الجهد في إبعادها عن الحرام والسير بها في طريق الحلال.⁹

Artinya: "Mengeluarkan tenaga, usaha untuk menjauhinya dari yang haram kemudian membiasakannya agar berjalan di jalan yang halal".

Dari beberapa arti jihad secara kebahasaan (*etimology-lughawiyah*) di atas dapat disimpulkan bahwa jihad, pada satu sisi, menuntut adanya kekuatan fisik dan jiwa serta harta yang cukup, dan, disisi lain, jihad

⁹ Rawâs Qal'aji, *Mu'jam ...*, h. 168.

juga mengandung resiko dan kesulitan yang besar dalam aktualisasinya, termasuk ketika melakukan perlawanan terhadap musuh yang nyata, seperti dalam peperangan baik dalam bentuknya yang difensif maupun ofensif.¹⁰

Adapun makna jihad secara terminologi (*ishtilâhi*) juga cukup bervariasi, paling tidak, sebagaimana yang diungkapkan oleh Wahbah Zuhaili:

بذل الوسع والطاقة في قتال الكفار ومدافعتهم بالنفس والمال واللسان.¹¹

Artinya: “Mengeluarkan tenaga, usaha atau kekuatan dalam memerangi orang-orang kafir dan melawan mereka baik dengan jiwa, harta maupun lisan”.

Secara terminologi, paling tidak, kata jihad dapat diartikan sebagai sebuah upaya yang kuat (*full hearted effort*) untuk mengeksplorasi semua potensi dengan berbagai kesulitan dan rintangan dalam rangka mendapatkan apa yang menjadi tujuan, termasuk berjuang melawan musuh demi mempertahankan kebenaran, berbuat untuk kebaikan dan kemuliaan (*grandeur*) dalam rangka mencari keredaan Allah.¹²

Dilihat dari sudut penggunaan katanya, Alquran sendiri lebih banyak menggunakan kata-kata jihad dengan bentuk kata jadiannya dari pada menggunakan kata jihad dengan bentuk akar katanya, seperti *al-juhd*, yang terdapat hanya dalam satu ayat, yaitu pada surah at-Taubah (9:79), yang berarti sebuah upaya yang kuat yang lahir dari sebuah keinginan atau dorongan. Ayat ini menjelaskan tentang sebagian kaum Muslimin yang berupaya secara maksimal untuk bersedekah (*seadaqah-charity*) walau mereka dalam keadaan susah, dan sekelompok kaum Muslimin lain yang pelit (*bakhil*) dan merasa terpaksa memberikan sedekah dalam jumlah yang tidak seimbang dengan kekayaan yang mereka miliki, yang kemudian mereka ini menjadi bahan cacian dan hinaan di kalangan orang-orang munafik.

¹⁰ *Ensiklopedia Alquran: Kajian Kosakata*, ed. M. Quraish Shihab (Jakarta: Lentera Hati, 2007), jilid. I, h. 396.

¹¹ Wahbah Zuhaili, *al-Fiqhu al-Islâmi Wa Adillatuhu* (Beirut : Dâr al-Fikr, 2000), jilid VII, h. 5846. :

¹² *Ensiklopedia Alquran ...*, h. 396.

Sedangkan akar kata *al-jahdu* terdapat pada 5 tempat dalam surah yang berbeda, seperti pada surah al-Maidah (5:53), al-An'am (6:109), an-Nahl (16:38), an-Nur (24:53) dan al-Fathir (35:42). Semua kata *al-jahdu* dalam ayat-ayat ini menunjukkan adanya upaya-upaya yang serius yang dilakukan oleh kaum Muslimin, termasuk ketika melakukan sumpah, baik dalam konteks mendukung kebenaran maupun dalam konteks menutupi kesalahan. Namun demikian, satu persepsi yang patut diperhatikan adalah bahwa *al-jahdu* dalam ayat-ayat tersebut menunjukkan keadaan seseorang yang berupaya dengan sungguh-sungguh untuk mendukung legitimasi posisinya ketika bersumpah baik dalam konteks bersumpah untuk memberikan kesaksian yang benar maupun kesaksian yang salah (sumpah palsu).¹³

Namun demikian, tidak semua kata jihad yang disebutkan dalam Alquran menunjukkan makna upaya kuat dan maksimal dalam berjuang di jalan Allah, akan tetapi pada konteks tertentu kata jihad menunjukkan sebuah makna yang umum berkaitan dengan upaya maksimal demi menggapai tujuan baik dengan cara yang benar (*lawful*) maupun dengan cara-cara yang salah (*unlawful*). Kedua bentuk makna jihad dalam dua cara yang berbeda ini terlihat jelas dalam surah al-Ankabut (29:8) dan Lukman (31:15) yang berbicara tentang seorang anak yang mempertahankan secara maksimal akan keimanannya (*mukmin-believer*) dihadapan kedua orang tuanya yang berbeda keyakinan (*musyrik-pholetheist*) yang berupaya keras untuk mengajak anaknya menduakan Tuhan,¹⁴ dan upaya keras yang terakhir ini dapat dimasukkan dalam kategori "jihad yang salah" (*unlawful jihad*).

Dalam berbagai bentuknya, kata jihad dengan makna umum yaitu berjuang keras di jalan Allah dapat ditemukan dalam 36 ayat, yaitu: 15 kali dalam bentuk *fii'l mâdi* (*past tense*) yang terdapat pada 11 ayat dalam at-Taubah (9: 8, 16, 19, 20, 24, 41, 44, 74, 79, 81, and 86); 5 kali dalam bentuk *fii'l mudâri'* (*continuous tense*) yaitu 1 ayat dalam al-Maidah (5:58), 2 ayat dalam at-Taubah (9: 44, 81), 1 ayat dalam al-Ankabut (29:6), dan 1 ayat dalam al-CEaf (61:11); 7 kali dalam bentuk *fii'l amar*

¹³ *Ensiklopedia Alquran ...*, h. 396. Bandingkan juga dengan *The Ensiklopedi Islam* (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2003), vol. II, h. 315.

¹⁴ *Ensiklopedia Alquran ...*, h. 396.

(*affirmative*) yaitu 1 ayat dalam al-Maidah (5:35), 3 ayat dalam at-Taubah (9:41, 74 dan 86), 1 ayat dalam al-Hajj (22:78), 1 ayat dalam al-Furqan (25:52), dan 1 ayat dalam at-Tahrim (66:9); 4 kali dalam bentuk *masdar* (*nouns*) dengan menggunakan kata *al-jihad*: 1 ayat dalam at-Taubah (9:24), 1 ayat dalam al-Hajj (22:78), 1 ayat dalam al-Furqan (25:52), dan 1 ayat dalam al-Mumtahanah (60:1); 5 kali dalam bentuk *masdar* dengan menggunakan kata *al-jahd*: 1 ayat dalam al-Maidah (5:53), 1 ayat dalam al-An'am (6:109), 1 ayat dalam at-Taubah (9:79), 1 ayat dalam an-Nahl (16:38), dan 1 ayat dalam an-Nur (24:35); 1 kali dalam bentuk *ma'adhar* dengan menggunakan kata *al-juhd*, seperti dalam al-Fathir ayat 42 (35:42). Kemudian 4 kali dalam bentuk *isim fâ'il* (*the actor*): 3 tempat dalam ayat 95 surah an-Nisa' (4: 95), dan 1 tempat dalam surah Muhammad (47:31).¹⁵ Dengan demikian kata jihad dengan semua bentuk derivasinya ditemukan sebanyak 41 kali dalam 36 ayat dari 19 surah sebagaimana tersebut di atas.

Ayat-ayat ini menunjukkan bahwa kata jihad dalam Alquran mengandung serangkaian makna yang sangat luas sebagai sebuah upaya totalitas dalam melaksanakan sesuatu yang mencakup berbagai aspek kehidupan baik yang terkait dengan sosial ekonomi dan politik kemasyarakatan maupun spiritual dan keberagamaan.

Dalam *Encyclopedia Alquran* dinyatakan bahwa kata jihad tidak selalu berkonotasi perang fisik, sebagaimana dipahami oleh kebanyakan ulama, dan bahkan dalam beberapa ayat yang bercerita tentang jihad tidak sedikitpun berkaitan dengan perang, khususnya dalam ayat-ayat Makkiah seperti pada al-Ankabut (29:6 dan 69). Kedua ayat ini memberikan indikasi bahwa makna jihad adalah mengeksplorasi semua potensi dan kemampuan (*faculty*) dalam rangka mendapatkan ridha Allah SWT, walaupun pada surah Makkiah yang lain, seperti al-Furqan (25:52), yang secara tegas memerintahkan untuk melakukan jihad dengan jihad yang besar (*big jihad*) terhadap orang-orang kafir, namun ayat ini tidak

¹⁵ Abdul Baqi, *al-Mu'jam*, h. 232-233. Dalam *Ensiklopedia Alquran: Kajian Kosakata*, h. 396, penulisnya tidak memasukkan dua kata jihad dalam bentuk *fi'il mudhari'* dalam surah at-Taubah (9:19) dan surah al-Ankabut (29:6), dan tidak juga enam kata dalam bentuk *mashdar*, dengan menggunakan kata *jahd* dan *juhd* sebagaimana disebutkan dalam *al-Mu'jam*.

dipahami sebagai jihad dalam bentuk kontak fisik (*combatant war*) karena selama periode Mekkah Nabi Muhammad tidak pernah melakukan peperangan terhadap kaum musyrik (*polytheists, pagans, idolaters*) Mekkah, bahkan ketika mereka secara politik menekan dan menindas kaum Muslimin namun ayat-ayat tersebut tidak ada memerintahkan agar kaum Muslimin menghadapi dan membalas tekanan tersebut dengan perang, malah sebaliknya Nabi Muhammad memerintahkan agar kaum Muslimin haruslah bersabar karena Nabi belum mendapat perintah dari Allah untuk melakukan peperangan.¹⁶

Menurut Ibn Abbas, sebagaimana disebutkan oleh Jalaluddin as-Suyuti dan Jalaluddin al-Mahalli¹⁷ dan Thabathaba'i,¹⁸ bahwa perintah jihad dalam ayat ini adalah perintah untuk melawan orang-orang kafir dengan menggunakan Alquran dengan cara menyampaikan dan menjelaskan makna-makna esensial ajaran Alquran. Dalam dimensi yang sama, Fakhruddin al-Râzi menegaskan bahwa jihad dalam ayat ini adalah berjuang dengan sekuat tenaga dan dengan segenap upaya maksimal (*jihâdan kabîrâ*) dalam rangka menjalankan semua perintah dan menjauhi larangan Allah SWT demi dan untuk beribadah kepadaNya.¹⁹

¹⁶ Pada masa-masa awal Islam sebenarnya berbagai tekanan dan siksaan yang dialami oleh kaum Muslimin di Mekkah sesungguhnya telah berada pada titik *nâdir* yang sangat membahayakan baik dalam bentuk *material* maupun *immaterial*. Akan tetapi, barangkali disebabkan bahwa kaum Muslimin belum memiliki persenjataan dan perlengkapan finansial untuk membela diri, Nabi Muhammad, berdasarkan petunjuk Allah SWT, hanya mengutus sekelompok Muslim ke beberapa daerah (negara tetangga), seperti ke daerah Habsya (Etiopia) dan ke Yastrib, yang kemudian terkenal dengan nama Madinah, dalam upaya mencari suaka politik. Walau begitu banyak tuntutan dan permintaan kaum Muslimin kepada Nabi agar diizinkan berperang, namun Nabi tetap bergeming karena Nabi melihat jika kaum Muslimin melakukan perlawanan maka sama halnya dengan melakukan bunuh diri massal, yang pada gilirannya tidak akan memberikan maslahat kepada kaum Muslimin dan perkembangan Islam ke depan. Lebih jauh, lihat Muhammad Taqi Misbah Yazdi, *Perluakah Jihad?: Meluruskan Salah Faham Seputar Jihad*, terj. Akmal Kamil (Jakarta: al-Huda, 2006), h. 122-126.

¹⁷ Jalaluddin as-Suyuti dan Jalaluddin al-Mahli, *Tafsir al-Jalâlain* (Cairo: Dâr al-Hadis, 2003), h. 476.

¹⁸ Ayatullah Hakim Pabathaba'i, *al-Mizân fi Tafsîr Alquran* (Beirut: Dâr al-Fikr, tt), jilid XII, h. 227.

¹⁹ Fakhuddin ar-Razi, *Mafâtih al-Gaib* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1993), jilid XII, h. 101. Lebih jauh lihat Abd. Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Al-Quran*, (Depok: Kata Kita, 2009), h. 380.

Ketiadaan kaitan ayat ini dengan perang fisik juga didukung oleh al-Qurtubi, yang menyatakan bahwa selama periode Makkah Nabi tidak pernah melakukan peperangan, dan ayat-ayat Makkiyah tidak berbicara jihad dalam konteks perang fisik.²⁰ Oleh sebab itu, perintah jihad dalam ayat ini adalah jihad dengan menggunakan Alquran dalam rangka menyampaikan dan menjelaskan ajaran-ajaran Alquran kepada orang-orang kafir dengan metode yang rasional dan pendekatan yang santun dan persuasif,²¹ sehingga terciptanya komunikasi dakwah dialogis, terbuka dan berada dalam standard normatif kemanusiaan.

Dalam banyak ayat yang lain, Alquran menggunakan kata-kata jihad berkaitan dengan memobilisasi segala kemampuan dan kekuatan (*faculty*) dalam bentuk pengetahuan, kekayaan (harta), jiwa, dan lainnya untuk melindungi, mempertahankan dan mengembangkan ajaran Islam dalam kerangka membangun komunitas masyarakat yang, dalam perjalanannya, sesuai dengan karakter alamiah nilai-nilai dan norma kemanusiaan yang terakselerasi di dalam petunjuk (*al-huda-guidance*) Allah SWT. Diantara makna jihad dalam konteks ini dapat dieksplor melalui beberapa surah, seperti dalam al-Baqarah (2:218), an-Nisa' (4:95), al-Maidah (5:35), al-Anfal (8:72), at-Taubah (9:19, 20, 24, 41 dan 88), al-Hajj (22:78), al-Hujurat (49:15), dan as-Shaff (61:11).

Oleh karena itu dapat dikatakan bahwa jihad dalam berbagai ayat Alquran di atas, pada umumnya, berkaitan dengan upaya maksimal untuk memberdayakan semua kemampuan, termasuk ilmu pengetahuan sains dan teknologi, dan kekuatan dalam mempertahankan, memelihara dan mengembangkan ajaran Islam sesuai dengan kehendak dan ridha Allah SWT, bukan sebaliknya, yaitu perang secara fisik melawan orang-orang kafir kapanpun dan dimanapun mereka berada, sebagaimana yang banyak dipahami oleh para ulama, dan jika terpaksa jihad harus dipahami sebagai perang maka itu pun berada dalam konteks mempertahankan diri.

Berbeda dengan makna jihad sebagaimana terdapat dalam ayat-ayat di atas, ada 2 ayat lain dimana kata jihad secara kuat mengindikasikan perang, yang oleh para teolog menyebutnya dengan istilah perang suci

²⁰ Abu Abd Allah Muhammad al-Qurṭubi, *al-Jâmi' li Ahkâm Alquran* (Cairo: Dâr al-Hadiœ, 2002), jilid VII, h. 55.

²¹ *Ensiklopedia Alquran ...*, h. 396.

(*holy war*),²² seperti tertera dalam surah at-Taubah (9:73); *يا ايها النبي*, *جاهد الكفار والمنفكون واغلب عليهم وماؤهم جهنم وبئس المصير*, dan at-Tahrim (66:9), untuk melawan orang-orang kafir dan orang-orang munafik.

Mayoritas *mufassir* menginterpretasikan kata jihad pada kedua ayat ini sebagai peperangan fisik, misalnya, Jalaluddin as-Suyuti dan Jalaluddin al-Mahalli menyebutkan bahwa jihad dengan menggunakan senjata dilakukan untuk melawan orang-orang kafir, sementara jihad melalui dialog dan diplomasi digunakan untuk menghadapi orang-orang munafik.²³ Interpretasi yang sama juga dikemukakan oleh al-Qurṭubi,²⁴ az-Zamakhsyari,²⁵ at-Ṭabari,²⁶ Ibn Kaṣīr,²⁷ dan lain-lain.²⁸

Berbeda dengan para *mufassir* di atas, Fakhruddin al-Râzi menyebutkan bahwa kedua ayat tersebut tidak ada kaitannya dengan perang fisik akan tetapi berkaitan dengan jihad dalam konteks menggunakan tangan kekuasaan (*power*), ucapan dan hati.²⁹ Kelihatannya Fakhruddin al-Râzi terinspirasi dari hadis Nabi yang berbunyi *man raâ minkum munkaran...*³⁰

Jika Alquran selalu mengikutsertakan kata jihad dengan anak kalimat (*phrase*) *fi sabîlihi*, *biamwâlikum waamfusikum* atau *bi hi*, seperti pada surah al-Furqan (25:52), al-Maidah (5:35), at-Taubah (9:41), dan

²² Dilihat dari sudut sasaran, ada delapan jenis perang suci (jihad) yang terdapat di dalam Alquran, dengan asumsi bahwa jihad dalam konteks ini tidak hanya bersifat mempertahankan diri tetapi juga dalam konteks pembalasan, sebagaimana yang disebutkan oleh Muhammad Taqi Misbah Yazdi, yaitu: perang terhadap kaum musyrik [at-Taubah (9:36)]; orang-orang kafir [at-Taubah (9:123), al-Furqan (25: 52) dan Muhammad (47:4)]; *ahtul kitab* [at-Taubah (9: 9)]; orang-orang munafik [an-Nisa (4: 88-89), at-Taubah (9: 73)]; *ahtul baghy* [al-Hujurat (49: 9)]; dan perang pembebasan atau penyelamatan [an-Nisa (4: 75)]; serta perang bertahan dan perang pembalasan. Lebih jauh lihat Yazdi, *Perlukah Jihad*, h. 141-152.

²³ as-Suyuti dan al-Mahalli, *Tafsir ...*, h. 252.

²⁴ al-Qurṭubi, *al-Jâmi'*, jilid IV, h. 530.

²⁵ Abu al-Qasim az-Zamakhsyari, *al-Kassyâf 'an Haqâiq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwil fi Wujûh al-Ta'wîl* (Mesir: al-Maktabah, t.t.), h. 316.

²⁶ Abu Ja'far Muhammad at-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wîl Alquran* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1999), jilid VI, h. 420.

²⁷ Ibn Kaṣīr, *Tafsîr Alquran al-Asîm* (Beirut: Dâr al-Fikr, tt), jilid II, h. 416.

²⁸ Lebih jauh tentang jihad dalam pandangan para ulama yang selalu dikaitkan dengan *jihad fi sabilillah*, lihat Abd. Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme ...*, h. 376-390.

²⁹ ar-Râzi, *Mafâtiḥ ...*, jilid XVI, h. 138.

³⁰ Lebih jauh lihat Abd. Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme ...*, h. 385.

surah-surah lainnya, baik dalam bentuk statemen positif maupun perintah (*affirmative-al amr*), maka kedua ayat tersebut di atas, at-Taubah (9:73) dan at-Tahrim (66:9), tidak mengikutsertakan anak kalimat *fi sabîlihi* atau *bi hi* setelah kata jihad. Sebaliknya, disamping menggunakan *fi'il amar*, ayat tersebut secara langsung menyebutkan orang-orang kafir dan munafik sebagai objek atau *maf'ûlum bih* dari kata jihad, dan, lebih jauh, kelihatannya bahwa ayat 9 at-Tahrim (66:9) berfungsi menguatkan perintah jihad dalam at-Taubah (9:73) karena kedua ayat tersebut benar-benar mempunyai redaksi yang sama.

Melalui kedua ayat tersebut di atas, surah at-Taubah (9:73) dan at-Tahrim (66:9), kelihatannya telah menginspirasi para ulama memaknai jihad dalam arti perang fisik, dan sekaligus menetapkan dasar landasan hukum (*istinbât al-ahkâm*) kewajiban berjihad, dalam bentuk perang fisik, yang merupakan salah satu bentuk kewajiban dari beberapa bentuk kewajiban yang lain dalam Islam.

Sesungguhnya jika dilihat lebih jauh ketika Alquran berbicara tentang perintah berperang, yang dipahami sebagai bagian dari jihad, maka Alquran secara tegas menggunakan kata-kata yang jelas dan spesifik, seperti kata *harb*, *qitâl*, *darabtum*, dan *anfîrû* atau *infîrû*. Kata *harb*,³¹ dan berbagai derivasinya, dapat ditemui dalam surah al-Maidah (5:64), al-Anfal (8:57), Muhammad (47:4), dan dibeberapa ayat yang lain. Sementara kata *qitâl*³² atau *qâtîlû* digunakan dalam beberapa

³¹ Terma *harb* [perang] dalam Alquran ditemukan sebanyak 4 kali, dan derivasinya dalam bentuk *maşdar* dengan kata *muhârib* [pelaku perang], dan dalam bentuk *fi'il* dijumpai masing-masing 2 kali. Walau secara umum terma *harb* bermakna perang fisik, namun dalam ayat 279 surah al-Baqarah terma *harb* bermakna perang non fisik yang dilancarkan oleh Allah dan RasulNya kepada orang-orang yang tetap saja memakan riba setelah mereka mendapatkan pencerahan. Lebih jauh lihat Muhammad Taqi Misbah Yazdi, *Perlukah Jihad?*, h. 14-16.

³² Terma *qitâl*, yang terambil dari kata *qatala*, dengan berbagai derivasiya secara keseluruhan dijumpai sebanyak 170 kali dalam Alquran; 94 kali digunakan dalam bentuk trikotomi (*şulâsi mujarrad: qatala, yaqtulu*), 67 kali dalam bentuk bab [wazan] *mufâ'ala*, 5 kali dalam bentuk bab *taf'îl*, dan 4 kali dalam bentuk bab *ifti'âl*. Terdapat perbedaan yang cukup signifikan antara terma *qital* dan *iqitâl*, melalui bab *mufâ'ala* dan *ifti'âl*, dengan *qatl*, melalui bab *taf'îl*. Yang pertama merupakan perbuatan untuk saling membunuh [perang -karena dilakukan oleh dua belah pihak -dua arah-], sedangkan yang kedua merupakan perbuatan membunuh yang dilakukan oleh satu pihak terhadap pihak lainnya (terkait dengan persoalan kriminalitas). Lihat Yazdi, *Perlukah Jihad?*, h. 17.

surah, seperti al-Baqarah (2:190) yang menyatakan: “Dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu, tetapi janganlah kamu melampaui batas, karena sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas”.

Demikian juga kata yang sama dijumpai dalam surah al-Baqarah (2: 191, 193 dan 216), at-Taubah (9: 14), dan al-Hajj (22:39)³³. Sementara kata *harb* dapat ditemui dalam surah al-Maidah (5:64), al-Anfal (8:57), Muhammad (47:4), dan beberapa tempat yang lain. Disamping itu kata *darabtum* digunakan dalam an-Nisa' (4: 94), dan kata *infirû*, dengan berbagai derivasinya, digunakan dalam beberapa surah yang lain seperti at-Taubah (9: 38, 39, 41, dan 81).

Beberapa ahli tafsir (*exegesists-mufasssirin*) berpendapat bahwa ayat 190 al-Baqarah merupakan ayat pertama yang diwahyukan dalam kaitannya dengan jihad dalam bentuk perang (*war*), dan ayat ini juga dikuatkan oleh ayat lain pada at-Taubah (9:36)³⁴: “... dan perangilah orang-orang musyrik itu semuanya sebagaimana mereka memerangi kamu semuanya, dan ketahuilah bahwasanya Allah beserta orang-orang yang bertaqwa”.

Walau kedua ayat ini memerintahkan untuk melakukan jihad dalam bentuk perang fisik, akan tetapi Alquran secara konsisten menegaskan bahwa tidak dibenarkan adanya tindakan-tindakan biadab (*uncivilized*) dalam peperangan, dan bahkan jika mereka, orang-orang kafir dan musyrik, menghentikan perang maka dengan demikian seharusnya tidak ada lagi permusuhan. Dari kedua ayat ini kelihatan bahwa perintah perang dalam Alquran tidak datang (tidak menggunakan) dari kata jihad itu sendiri, akan tetapi Alquran secara langsung menggunakan kata-kata

³³ Sebagian ulama menyatakan bahwa ayat 38-41 surah al-Hajj, yang diturunkan di Madinah, merupakan ayat pertama yang mengizinkan kaum Muslimin untuk berperang dalam rangka melakukan pembelaan (*defensif-difa'*). Lihat Yazdi, *Perlukah Jihad?*, h. 152-153. Jika pendapat ini benar, maka semakin kuatlah pendapat yang mengatakan bahwa Nabi tidak pernah berperang selama periode Mekkah, walaupun ada ayat yang menyuruh untuk berjihad, seperti dalam surah al-Furqan (25:52) yang diturunkan di Mekkah, yang secara tegas memerintahkan untuk melakukan jihad dengan jihad yang besar (*big jihad*) terhadap orang-orang kafir.

³⁴ Muhammad Mutawally Sya'rawi, *Tafsir Sya'râwi*, Tim Terjemah Safir al-Azhar (Jakarta: Ikrar Mandiri Abadi, 2004), jilid I, h. 609-616.

yang jelas dan spesifik yang berarti dan berkonotasi kuat terhadap perang fisik sebagaimana dinyatakan dalam beberapa ayat tersebut di atas.

Terkait dengan kewajiban berperang, tentu dalam konteks mempertahankan diri (*defensive war*), sebagaimana dalam surah at-Taubah ayat 41, Fakhruddin al-Râzi menekankan bahwa kaum Muslimin tidak mempunyai pilihan lain kecuali siap untuk berperang melawan orang-orang kafir kapan saja dan dimana saja, suka atau tidak suka, kaya atau miskin, dan baik dengan senjata atau tanpa senjata.³⁵

Dalam konteks penggunaan kata-kata spesifik dan tegas yang menyatakan perang sebagaimana pada ayat-ayat di atas, para *mufassir* mempunyai pandangan yang sama bahwa pemaknaan jihad dalam ayat ini adalah jihad dalam bentuk perang fisik (*combatant war*).

Dari beberapa elaborasi di atas maka dari sisi terminologis ayat-ayat jihad dalam Alquran³⁶ dapat dimaknai, paling tidak, dalam empat bentuk:

³⁵ ar-Razi, *Mafâtiḥ ...*, jilid XVI, h. 72.

³⁶ Secara sederhana ayat-ayat jihad dalam Alquran dapat dikelompokkan kepada ayat-ayat jihad *Makkiyah* dan ayat-ayat jihad *Madaniyah*. Patut dicatat bahwa dari 30 ayat Alquran yang menyebut kata jihad dengan segala derivasinya, terdapat 6 ayat yang tergolong *makkiyah* dan 24 ayat yang tergolong *madaniyah*. Dengan kata lain, lebih banyak ayat jihad yang turun di Madinah ketimbang di Makkah, yaitu empat per lima dari ayat-ayat yang menyebut kata jihad adalah dalam kategori *madaniyah*. Ada 6 ayat Alquran yang memuat kata jihad dengan segala derivasinya yang tergolong *makkiyah* yaitu: QS. al-'Ankabut [29]: 6, 8 dan 69, QS. Luqman [31]: 15, QS. al-Furqan [25]: 52, QS. an-Nahl [16]: 110. Ayat Alquran yang memerintahkan umat Islam untuk berjihad telah diturunkan sejak Nabi Muhammad bermukim di Makkah. Atas dasar itu, perintah jihad dalam ayat-ayat *makkiyah* tidak memiliki kaitan dengan peperangan fisik, karena di kota kelahiran Nabi ini tidak pernah terjadi peperangan yang melibatkan orang Islam dan orang kafir-musyrik Makkah. Senada dengan itu, Sa'îd al-Asymawi berpendapat bahwa jihad di Makkah berarti berusaha untuk selalu berada dalam jalan keimanan yang benar dan bersabar dalam menghadapi penyiksaan kaum kafir. Dengan kata lain, jihad dalam periode ini bermakna moral dan spiritual. Jihad pada konteks ayat-ayat *makkiyah* berbentuk taat kepada Allah, bersabar, dan ajakan persuasif untuk menyembah Allah. Sementara ayat Alquran yang menyebut kata jihad dan segenap derivasinya dan tergolong *madaniyah* berjumlah 24 ayat, yaitu: QS. al-Baqarah [2]: 218, QS. Ali 'Imran [3]: 142, QS. an-Nisa' [4]: 95, QS. al-Ma'idah [5]: 35 dan 54, QS. al-Anfal [8]: 72, 74 dan 75, QS. at-Taubah [9]: 16, 19, 20, 24, 41, 44, 73, 81, 86 dan 88, QS. al-Hajj [22]: 78, QS. Muhammad [47]: 31, QS. al-Hujurat [49]: 15, QS. al-Mumtahanah [60]: 1, QS. as-Shaff [61]: 11, QS. at-Tahrim [66]: 9. Di Madinah, format jihad lebih dari sekadar jihad bersenjata (*armed jihâd*) yang mempunyai implikasi signifikan terhadap kehidupan umat

1. Jihad dalam bentuk memaksimalkan segala fakultas diri baik dalam rangka untuk hal yang positif (produktif) maupun negatif, termasuk memaksimalkan ilmu pengetahuan sains dan teknologi.
2. Jihad dipahami secara khusus untuk mencurahkan segenap upaya dalam mengamalkan, mempertahankan serta menyebarkan dakwah Islam.
3. Jihad yang dibatasi pada *qitâl* (perang) untuk membela dan menjaga harkat dan martabat Islam dan umat Islam yang sejalan dengan ketentuan agama Allah.
4. Jihad yang dipahami secara umum dalam rangka mengerahkan segala kemampuan manusia untuk mencegah/membela diri dari kejahatan dan menegakkan kebenaran. Termasuk dalam kategori ini adalah menegakkan nilai-nilai kebenaran masyarakat, baik dari sudut sosial budaya, ekonomi, politik maupun hak-hak asasi kemanusiaan.

Sebagai perbandingan, doktrin jihad sebagai sebuah “pecut spiritual” (*psychological driving force*) perjuangan keberagamaan juga telah digunakan oleh berbagai tradisi keagamaan pra Islam,³⁷ misalnya dapat dilihat dalam

Islam, baik secara individual maupun komunal. Pada periode *madaniyah*, jihad sudah dalam pengertian berperang demi mempertahankan diri atas penganiayaan atau serangan orang-orang kafir. Dengan demikian, dapat ditarik sebuah benang merah bahwa jihad mempunyai dua makna. Makna awalnya bersifat religius, yaitu etika individu. Adapun arti turunannya adalah perang terhadap non-Muslim yang sering melawan kaum Muslimin. Namun, patut dicatat bahwa peperangan yang dilakukan Nabi dan pengikutnya lebih dikarenakan sebagai reaksi atas agresi atau penyerangan yang dilakukan musuh-musuhnya. Dengan begitu, perang yang terjadi di zaman Nabi adalah untuk mempertahankan diri. Bahkan, perang fisik terjadi adalah karena sebuah keterpaksaan, yaitu sebagai akibat adanya serangan bertubi-tubi orang musyrik Mekkah dan Yahudi Madinah. Patut ditekankan juga bahwa jihad dalam konteks ayat *madaniyah* ini selain berarti “perang”, juga dapat bermakna “memberi bantuan kepada orang yang sangat membutuhkan”, sebagaimana disebutkan dalam QS. al-Hujurat [49]: 15. Lebih jauh penjelasannya lihat <http://quranhaditsknowledge.blogspot.co.nz/2013/11/jihad-dalam-konteks-ayat-makkiyah>, diakses pada tanggal 26 November, 2014.

³⁷ Penelaahan Alquran menunjukkan bahwa perang yang legal yang berdasarkan atas kebenaran (*masyru'*), yang biasa disebut dengan istilah “jihad”, merupakan bagian dari ajaran semua agama tauhid (*revealed religions*), bukan hanya Islam, sebagaimana yang dijelaskan dalam surah Ali Imran (3:146-148) yang menyatakan bahwa banyak di antara Nabi-Nabi yang diutus oleh Tuhan terlibat dalam berbagai

Taurat Musa yang mana doktrin jihad tidak hanya terkait dengan perintah berperang, yang memainkan peran sangat penting bagi perkembangan Israel, tetapi juga terkait erat dengan beberapa batasan kode etik peperangan (*codes of war*). Sebagai contoh dari beberapa aturan peperangan tersebut terlihat secara jelas dalam bab 20 ayat 10-15 dari Deuteronomy sebagai berikut: ³⁸

10. When thou comest nigh unto a city to fight against it, then proclaim peace unto it. 11. And it shall be, if it shall be, that all the people that is found therein shall be tributaries unto thee, and they shall serve thee. 12. And if it will make no peace with thee, but will make war against thee, then thou shalt besiege it: 13. And when the Lord thy God hath delivered it unto thine hands, thou shalt smite every male thereof with the edge of the sword: 14. But the women, and the little ones, and the cattle, and all is in the city, even all the spoil thereof, shalt thou take unto thyself; and thou shalt eat the spoil oh thine enemies, which Lord thy God hath given thee. 15. Thus shalt thou do unto all cities which are very far off from thee, which are not of the cities of these nations.

Pada satu sisi, Taurat melegalisasi pemberlakuan perang di luar tanah Israel dan semua bangsa di luar Israel hendaklah (menjadi) tunduk kepada Israel, atau, jika tidak, akan berhadapan dengan kekuatan militer Israel. Pada sisi yang lain, bangsa-bangsa yang berada di sekitar tanah Israel dapat dihancurkan demi menjaga kemurnian tanah Israel dari praktek-praktek yang merusak dan mengancam Israel, namun demikian dituntut pula adanya upaya-upaya perdamaian sebelum dilakukan peperangan, dan jika musuh bersedia menyerah dan tunduk kepada negara Israel maka tidak ada lagi kekerasan yang boleh dilakukan. Demikian juga ketika menaklukkan sebuah kota, maka kaum perempuan dan anak-anak tidak boleh ditangkap, apalagi diperkosa dan dibunuh, dan begitu juga halnya dengan hewan tidak boleh dibunuh, jika tidak untuk kepentingan logistik perang, dan juga tidak dibenarkan merusak pohon-pohon yang berbuah.

peperangan melawan orang-orang kafir dan orang-orang yang tidak bertauhid kepada Allah SWT. Menariknya adalah bahwa peperangan (jihad) yang dilakukan pra Islam terjadi dalam dua kategori: perang yang dicetuskan dengan inisiatif sendiri yang bersifat ofensif (*ibtidâ'i*) dan perang yang bersifat defensif (*difâ'*). Lebih jauh lihat Yazdi, *Perlukah Jihad?*, h. 104-122.

³⁸ Untuk informasi lebih jauh tentang jihad dalam Taurat, lihat juga Michael Brown, "Is There a Jewish Way to Fight?" in *Judaism*, vol. 24, 1975, h. 466-475.

Kedua ajaran keagamaan ini (Islam-Yahudi), pada satu sisi, sesungguhnya kelihatan jelas adanya korelasi yang kuat terhadap penghargaan diri dan nilai-nilai kemanusiaan universal dalam peperangan, dan, pada sisi lain, tradisi keagamaan Yahudi kelihatan sangat berbau Israel sebagai sebuah bangsa (*Israeli mind*), bukan sebagai sebuah agama, yang kemudian dapat memberikan legitimasi politik kolonisasi bagi negara Israel yang hingga hari ini tetap saja menampakkan dan mengklaim dirinya sebagai bangsa yang terpilih (*the chosen people*)³⁹ untuk menjadi pemegang hegemoni global.

B. Perspektif Hadis

Sebagaimana terdapat di dalam Alquran, terma jihad juga banyak dijumpai dalam berbagai hadis dengan berbagai konteks dan kondisinya, dan salah satu yang sangat populer adalah hadis tentang “jihad kecil” dan “jihad besar” sebagaimana disampaikan Nabi ketika baru saja kembali dari perang Badar yang terjadi pada 17 Maret 624 Masehi atau 17 Ramadan 2 Hijriah. Penggalan hadis tersebut berbunyi: “*Raja’na min jihâd al-aşghar ilâ jihâd al-akbar*” (Kita baru saja pulang dari jihad yang kecil menuju jihad yang besar).⁴⁰

³⁹ Selain Yahudi, Kristen juga memiliki pandangan terhadap konsep *the chosen people* (ras pilihan) yang sebenarnya bukan datang dari Tuhan, akan tetapi muncul di Barat sejak masa-masa “gereja kuno” sebelum Abad Pencerahan ketika Barat memulai upaya-upaya kolonialisme mereka yang pertama kalinya di Amerika, Afrika dan Asia. Dalam perspektif gereja, namun bukan ajaran Injil, kolonialisme pada masa itu dianggap sebagai sebuah misi “bantuan memberadatkan” orang-orang primitif di daerah jajahan dengan membawa ajaran-ajaran Kristiani. Sedangkan menurut perspektif kaum naturalis menyatakan mereka adalah ras pilihan dan mulia karena keunggulan rasio, sains dan teknologi, yakni keunggulan mereka memasuki abad naturalis yang kemudian melahirkan gerakan sekularisme Barat. Lebih jauh lihat R. Garaudy, *Islam Fundamentalis dan Fundametalis Lainnya (al-Uḥūliyyât al-Mu’âpirah: Asbâbuhâ wa Mazhabiruba)*, terj. Afif Muhammad (Bandung: Pustaka, 1992), h. 8.

⁴⁰ Abdurrahman Wahid menyatakan bahwa hadis ini sangat populer dikalangan para ulama tradisional dan para sufi, namun dianggap lemah oleh beberapa pihak dan ditolak oleh kalangan Wahabi. Secara *riwâyah* hadis ini dinilai lemah tetapi secara *dirâyah* hadis ini konsisten dengan pesan utama jihad dalam ajaran Islam. Ini dapat dilihat dalam hadis lain walaupun dengan redaksi yang berbeda namun dalam makna yang sejalan dengan maksud hadis di atas, seperti yang diriwayatkan oleh Ahmad bin Hanbal, dalam hadis nomor 24465, 24678, dan 24692, “*al-Mujâhidu man jahada nafsahu li-llah atau fi Allah ‘azz wa jall*” (Seorang mujahid adalah orang

Berdasarkan realitas yang ada, Nabi Muhammad sendiri dinarasikan pernah melakukan pendataan secara langsung terhadap laki-laki Muslim untuk kepentingan militer dan memberlakukan tindakan wajib militer, atau paling tidak ada kemungkinan untuk hal tersebut.⁴¹ Berangkat dari hadis dan realitas tersebut, kebanyakan hadis-hadis tentang jihad, barangkali, dipahami dalam kaitannya dengan sebuah kewajiban bagi laki-laki Muslim yang sanggup mengangkat senjata untuk berperang ketika panggilan jihad telah dikumandangkan.

Akan tetapi jika merujuk *Kitab al-Jihâdi: as-Sabîlu al-Hâdi ilâ Takhrîji Ahâdîsi Kitâbi al-Jihâdi*⁴² yang ditulis oleh Ibn Abi 'Āṣim, akan terlihat bahwa kebanyakan hadis-hadis jihad tidak menunjukkan adanya dimensi yang terkait dengan perang atau ekspansi militer, akan tetapi lebih banyak mengarah pada upaya maksimal untuk pemberdayaan potensi-potensi kemanusiaan baik secara material maupun spiritual. Lebih jauh Ibnu Abi 'Āṣim mengelaborasi hadis-hadis jihad menjadi beberapa klasifikasi,

yang berjihad terhadap dirinya demi Allah, atau dalam riwayat lain -dalam ('jalan menuju') Allah Yang Maha Mulia dan Maha Agung [baca dalam: Abu 'Abdillah Ahmad ibn Muhammad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad*, (Kairo: Mauqi' Wizârat al-Auqaf al-Miṣriyyah, t.t)]. Dapat juga dilihat pada hadis yang terdapat dalam *Fath al-Qâdir* karya al-Syaukani, yang berbunyi: "*al-Mujâhid man jahada nafsah fi tha'at Allah*" (Seorang mujahid adalah orang yang berjihad terhadap dirinya dalam ketaatan kepada Allah), diriwayatkan oleh Ibn Jarîr, dan al-Hakim meyakinkannya *ṣahîh*, diriwayatkan juga oleh Ibn Mardawaih dari 'Aisyah [al-Syaukani, *Fath al-Qâdir*, (Kairo: Mauqi' al-Tafâsîr, tt.), vol. 5, h. 142]. Abdurrahman Wahid menegaskan bahwa yang perlu diperhatikan adalah bahwa jihad lebih menekankan pada usaha maksimal pengendalian diri dan hawa nafsu. Wahid mengutip al-Râzi yang menyatakan bahwa jihad dalam konteks perang (*qitâl*) sekalipun harus diawali dengan kemenangan pertama dan terutama terhadap pengendalian diri, seperti tidak munafik, tidak riya, dan tidak untuk kepentingan sendiri. Semua harus dilakukan secara ikhlas, bebas dari kepentingan hawa nafsu (Fakhruddin al-Râzi, *Mafâtiḥ al-Ghaib* (Kairo: Mauqi' al-Tafâsîr, tt.), vol. 7, h. 474). Abdurrahman Wahid menyimpulkan bahwa hadis ini diterima oleh para ulama tradisional dan para sufi karena secara *dirâyah* sejalan dengan hadis-hadis lain yang secara *riwâyah* berada dalam kualitas *ṣahîh*. Lebih jauh lihat "Musuh Dalam Selimut" catatan kaki pengantar dalam, *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*, ed. Abdurrahman Wahid (Jakarta: The Wahid Institute, 2009), h. 12-13.

⁴¹ Khalid Yahya Blankinship, *The End of The Jihad State The Reign of Hisyam ibn Abd al-Malik and The Collapse of The Umayyads* (Albany: State University New York Press, 1994), h. 13.

⁴² Buku ini konsen tentang hadis yang berkaitan dengan jihad. Pengarang menjelaskan semua hadis tentang jihad dari beberapa aspek termasuk aspek sejarah, konten, dan *narrator* (sanad) hadis.

yaitu: **pertama**, hadis yang berbicara tentang jihad sebagai pintu menuju surga (*gate to heaven*), yang mana hadis-hadis dalam bentuk ini memberikan prioritas utama kepada hubungan dan penjagaan secara lebih baik terhadap nilai-nilai kemanusiaan baik secara vertikal maupun horizontal (*habluminallah wa hablum minannâs*), dan, yang **kedua**, hadis-hadis yang menyebutkan tentang upaya-upaya pembersihan spiritual (*tazkiyah an-nafs*),⁴³ yang juga dapat disebut dengan hadis-hadis jihad sufistik.

Lebih jauh, sama halnya sebagaimana Alquran ketika berbicara tentang jihad yang mana kebanyakan ayat-ayat jihad tersebut berbicara tentang makna jihad yang terkait dengan pemberdayaan semua kemampuan dan kekuatan dalam mempertahankan, memelihara dan menjalankan kewajiban ajaran-ajaran Islam, posisi hadis jihad juga mengimplikasikan makna yang sama sebagaimana yang diinginkan oleh Alquran dibandingkan dengan makna jihad yang dipahami dalam bentuk perang, sebagaimana yang dikonsepsikan oleh sebagian besar para ulama.

Diantara hadis-hadis jihad yang menampakkan maknanya bukan perang antara lain, **pertama**: kategori hadis jihad dengan makna keberanian untuk menyampaikan kebenaran sosial politik sebagaimana tersebut dalam hadis yang berbunyi "Jihad yang terbesar adalah menyampaikan kebenaran kepada pemimpin yang tiran". Kata "*a'zham al-jihad*" dalam hadis tersebut menunjukkan bahwa upaya menyampaikan kebenaran kepada pemimpin yang tiran merupakan sebuah perjuangan yang berat karena hal tersebut mengandung resiko yang sangat berbahaya.⁴⁴

⁴³ Ibnu Abi 'Âsim, *Kitâb al-Jihâdi* (Beirut: Dâr al-Qalam, 1989), h. 127-326.

⁴⁴ Hadis ini terdapat dalam beberapa versi yang diriwayatkan oleh perawi hadis, antara lain oleh Imam Tirmizi, Imam Abu Daud, Imam Nasa'i, Imam Qazwaini, Imam Ahmad, dan Imam Thabrani. Secara umum hadis tersebut berbunyi sama, namun terdapat sedikit perbedaan antara satu sama lain dari sudut sanad dan matannya. Sebagai contoh hadis yang diriwayatkan oleh Tirmizi berbunyi:

حدثنا القاسم بن دينار الكوفي حدثنا عبد الرحمن بن مصعب أبو
يزيد حدثنا إسرائيل عن محمد بن جحادة عن عطية عن أبي سعيد
الخدري أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ثم إن من أعظم الجهاد
كلمة عدل ثم سلطان جائر.

Sedangkan dalam riwayat Imam Abu Daud, matan sanad hadis tidak dimulai dari Qasim, tetapi dari Muhammad Ibnu 'Ubadah, demikian juga di ujung matan

Kedua: kategori hadis jihad dalam arti melakukan hal-hal yang baik (berbakti) kepada kedua orang tua sebagaimana hadis yang bercerita tentang seorang laki-laki datang kepada Nabi meminta izin untuk ikut berperang, kemudian Nabi bertanya kepada laki-laki tersebut apakah orang tuanya masih hidup, yang kemudian dijawab oleh laki-laki tersebut "ya". Lalu Nabi bersabda: "Lakukanlah jihad untuk mereka berdua". Hadis ini menunjukkan bahwa mengabdikan diri kepada kedua orang tua dalam bentuk berbuat baik, mengasih-sayanginya dan menghormatinya, baik ketika keduanya masih hidup ataupun setelah mati, adalah merupakan bagian dari jihad yang diajarkan oleh Islam, dan bahkan sekalipun seandainya kedua orang tua tersebut mengajak anaknya untuk berbuat jahat dan menduakan Tuhan namun seorang anak harus berjihad (berbuat baik) untuk kedua orang tuanya.⁴⁵

hadis yang diriwayatkan oleh Imam Abu Daud terdapat kata *au amirun jair*. Dalam riwayat Imam Nasa'i, sanad hadis dimulai dari Ishak bin Mansur. Lebih jauh lihat Abu Isa at-Tirmizi, *Sunan Tirmizi* (Beirut: Dar al-Ihya at-Turas al-'Arabi, t.t.), jilid IV, h. 471; Sulaiman Bin Abu Daud, *Sunan Abu Daud* (Berut: Dar al-Fikr, t.t.), jilid IV, h. 124; Imam Nasa'i, *Sunan al-Kubra* (Berut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1991), jilid IV, h. 435; Muhammad bin Yazid bin Majah al-Qazwaini, *Sunan Ibnu Majah* (Berut: Dar al-Fikr, tt), jilid II, h. 1329; Ahmad bin Hambal, *Musnad Ahmad* (Mesir: Muassasah Qurtubah, t.t.), jilid I, h. 14. Status hadis ini menurut Imam Tirmizi adalah *hasan gharib*, sedangkan menurut Imam Nasa'i status hadis ini sanadnya *sahih*. Lebih jauh lihat at-Tirmizi, *Sunan ...*, jilid IV, h. 471, dan Abdul 'Azhim Munziri, *al-Tarhib wa al-Tarhib* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1417 H), jilid III, h. 158.

⁴⁵ Hadis ini terdapat dalam beberapa riwayat, seperti yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari, Imam Muslim, Imam Nasa'i, Imam Tirmizi, Imam Ahmad, Imam Baihaqi, dan Ibnu Hibban. Secara umum semua versi hadis menunjukkan makna yang sama, hanya terdapat perbedaan redaksi dan perbedaan sanad. Sebagai contoh hadis yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari berbunyi:

حدثنا آدم حدثنا شعبة حدثنا حبيب بن أبي ثابت قال سمعت
أبا العباس الشاعر وكان لا يتهم في حديثه قال سمعت عبد الله
بن عمرو رضي الله عنهما يقول ثم جاء رجل إلى النبي صلى الله
عليه وسلم فاستأذنه في الجهاد فقال أحي والدك قال نعم قال
ففيهما فجاهد.

Dalam riwayat Imam Muslim sanadnya dimulai dari Abu Bakar Ibnu Abi Syaibah, sedangkan matannya tidak banyak perubahan, termasuk dengan riwayat-riwayat lain. Redaksi hadis dapat dilihat dalam Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari* (Beirut: Dar Ibnu Kasir, 1987), jilid III, h. 1094; Muslim bin Hajjaj Naisaburi, *Sahih Muslim* (Beirut : Dar al-ihya at-Turas al-'Arabi, t.t), jilid IV, h. 1975; Ahmad bin Syaibah

Ketiga: kategori hadis jihad dengan makna belajar ilmu pengetahuan sains dan teknologi, mengajarkannya dan mengaplikasikannya untuk kepentingan kemanusiaan, sebagaimana dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah yang artinya: “Siapa saja yang datang ke mesjidku (majelis taklim Nabi-Penulis) untuk belajar dan kemudian mengajarkan ilmu tersebut maka dia akan mendapatkan posisi yang sama seperti orang yang melakukan jihad di jalan Allah ...”.⁴⁶ Hadis ini menunjukkan betapa signifikannya kedudukan seseorang (ilmuwan) yang belajar ilmu pengetahuan dan melakukan pengkajian terhadap pengembangan sains dan teknologi yang kemudian mengajarkannya

Nasai, *Sunan Nasai* (Halab: Maktabah Islamiyah, 1986), jilid VI, h. 10; Tirmizi, *Sunan ...*, jilid IV, h. 191; Hambal, *Musnad ...*, jilid II, h. 165; Ahmad bin Husein al-Baihaqi, *Sunan al-Baihaqi* (Mekkah: Maktabah Dar al-Baz, 1994), jilid IX, h. 25; dan Muhammad bin Hibban al-Basti, *Shahih Ibnu Hibban* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1993), jilid II, h. 22. Adapun kualitas hadis ini menurut Imam Tirmizi adalah *hasan Shahih*, dan Syaikh Muhammad bin Abdurrahman al-Mubarakfuri juga mengatakan hal yang sama.; Tirmizi, *Sunan ...*, jilid IV, h. 191; dan Muhammad bin Abdurrahman al-Mubarakfuri, *Tuhfat al-Ahwazi* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.t.), jilid V, h. 257.

⁴⁶ al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ ...*, jilid VIII, h. 188. Hadis ini juga diriwayatkan oleh beberapa orang, yaitu: Imam Hakim, Ibnu Hibban, Imam Malik, dan Imam Hambali, dalam versi sedikit berbeda antara satu dengan lainnya. Salah satu versi yang diriwayatkan oleh Imam Hakim adalah sebagai berikut:

حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب أن محمد بن عبد الله بن عبد الحكم أنبأ بن وهب أخبرنا أبو صخر عن سعيد المقبري عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ثم من جاء مسجدنا هذا يتعلم خيرا أو يعلمه فهو كالجاهد في سبيل الله ومن جاء بغير هذا كان كالرجل يرى الشيء يعجبه وليس له ورعاً قال يرى المصلين وليس منهم ويرى الذاكرين وليس منهم.

Lebih jauh hadis ini dapat dilihat dalam Muhammad Hakim Naisaburi, *Mustadrak ala Sahihain* (Beirut: Dar Kutub Ilmiyah, 1990), jilid I, h. 168; Muhammad bin Hibban al-Basti, *Sahih Ibnu Hibban* (Beirut: Muassasah Risalah, 1993), jilid I, h. 288; Imam Malik, *al-Muwatta’* (Mesir: Dar Ihya turas Arabi, t.t.), jilid I, h. 160; Ahmad bin Hambal, *Musnad Ahmad* (Mesir: Muassasah Qurtubah, t.t.), jilid II, h. 350. Setelah ditelusuri lebih jauh maka dapat dikatakan bahwa kualitas hadis ini, sebagaimana yang disebutkan oleh Ali bin Abi Bakar al-Haisami, adalah sahih karena seluruh *rijal* pada sanad hadisnya *siqah*. Abdul ‘Azhim al-Munziri juga mengatakan bahwa status hadis ini adalah sahih karena sanad hadis ini tidak memiliki cacat. Lebih jauh lihat Ali bin Abi Bakar al-Haisami, *Majma’ Zawaid* (Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, 1407 H), jilid I, h. 123, dan al-Munziri, *al-Targhib ...*, jilid I, h. 59.

dan mengaplikasikannya demi dan untuk kepentingan masyarakat, kedamaian dan kesejahteraan umat manusia.

Keempat: kategori hadis jihad yang berarti membantu fakir dan miskin serta melindungi yang lemah dan termarginalkan baik secara politik maupun ekonomi. Abu Hurairah menceritakan bahwa Nabi bersabda: “Siapa saja yang membantu dan memberikan perlindungan kepada para janda dan orang-orang susah sama dihitung dengan orang yang melakukan jihad di jalan Allah”.⁴⁷

Dan yang **kelima**, kategori hadis jihad yang juga disamakan dengan perjuangan seseorang yang pergi ke Mekkah untuk melaksanakan ibadah haji, sebagaimana hadis yang disampaikan oleh Abdul Rahman ibn Mubarak bahwa Aisyah berkata kepada Nabi: “Wahai Nabi, saya tidak melihat adanya pekerjaan (*amal*) yang lebih baik dibandingkan dengan jihad”. Kemudian Nabi menjawab: “Memang tidak ada, akan tetapi untuk kalian (para perempuan) jihad yang paling baik adalah melaksanakan ibadah haji”.⁴⁸ Dalam hadis yang lain, Aisyah menyebutkan

⁴⁷ Hadis ini ada beberapa versi sebagaimana diriwayatkan oleh Imam Bukhari, Imam Muslim, Ibnu Hibban, Imam Baihaqi, dan Imam Tirmizi. Sebagai contoh dikemukakan hadis yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari yang berbunyi :

حدثنا يحيى بن قرعة حدثنا مالك عن ثور بن زيد عن أبي الغيث عن
أبي هريرة قال قال النبي صلى الله عليه وسلم ثم الساعي على
الأرملة والمسكين كالجاهد في سبيل الله الليل الصائم النهار.

Lebih jauh dapat dilihat dalam al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ ...*, jilid V, h. 2047; Naisaburi, *Ṣaḥīḥ ...*, jilid II, h. 2286; Hibban al-Basti, *Saḥīḥ ...*, jilid X, h. 55; al-Baihaqi, *Sunan ...*, jilid VI, h. 283. Tirmizi, *Sunan ...*, jilid IV, h. 436. Menurut Imam Tirmizi status hadis tersebut adalah *ṣaḥīḥ*. Sedangkan menurut al-Mubarakfuri kualitas hadis tersebut adalah *ḥasan ṣaḥīḥ ḡharīb*. Lebih jauh lihat Tirmizi, *Ibid*, h. 46, dan al-Mubarakfuri, *Tuḥfat ...*, jilid VI, h. 89.

⁴⁸ Abu ‘Abdullah Muhammad b. Ismail al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Cairo: Dār al-Sha’b, 1970), jilid IV, h. 18. Hadis tentang pergi haji bagi seorang perempuan disamakan dengan jihad dapat ditemui dalam beberapa riwayat, yaitu: Imam Bukhari, Imam Ahmad bin Hambal, Imam Baihaqi dan Ishaq Bin Rahawaih. Salah satu versinya dapat dilihat dalam riwayat Imam Bukhari yang berbunyi:

حدثنا محمد بن كثير أخبرنا سفيان عن معاوية بن إسحاق عن
عائشة بنت طلحة عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها قالت ثم
استأذنت النبي صلى الله عليه وسلم في الجهاد فقال جهادكن
الحج وقال عبد الله بن الوليد حدثنا سفيان عن معاوية بهذا.

ketika Nabi ditanya oleh para isteri beliau tentang jihad, maka Nabi menjawab bahwa jihad yang terbaik adalah mengerjakan ibadah haji".⁴⁹

Dari beberapa hadis di atas yang secara khusus memaknai jihad dalam berbagai perspektifnya, selain bermakna ibadah dan berbuat baik untuk kemanusiaan, maka sangat jelas kelihatan bahwa hadis-hadis tersebut lebih banyak menunjukkan upaya memaksimalkan kemampuan dan kekuatan umat Islam dalam rangka membangun tatanan kehidupan yang berkeagamaan, berkeadilan, berkemakmuran dan berkesejahteraan dalam bangunan peradaban yang berkemanusiaan.

Lebih jauh dapat dilihat al-Bukhari, *Shahih ...*, jilid III, h. 1054; Hambal, *Musnad ...*, jilid VI, h. 71; al-Baihaqi, *Sunan ...*, jilid IV, h. 326; Ishaq bin Ibrahim bin Makhlad bin Rahawaih (Madinah Munawwarah, Maktabah Iman, 1991), jilid II, h. 447. Berkenaan dengan kualitas hadis, Imam Tirmizi mengatakan bahwa hadis tersebut adalah *hasan gharib*. Sedangkan menurut al-Mubarakfuri menyatakan hadis di atas adalah *sahih gharib*. Lihat Tirmizi, *Sunan ...*, jilid IV, h. 346. al-Mubarakfuri, *Tuhfat ...*, jilid IV, h. 89.

⁴⁹ al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, jilid IV, h. 39. Hadis ini juga disebut oleh Ahmad dan Ibn Majah, lihat Muhammad ibn as-Syawai'ir, "*Mafhûm al-Jihâd fi al-Islam*", dalam *Majallah al-Buhûs al-Islamiyah*.

BAB III

JIHAD DALAM PANDANGAN ULAMA

“Prinsip jihad baik yang dilakukan secara individual ataupun kolektif, baik di tingkat intelektual ataupun militer, adalah untuk mencapai perdamaian sesuai filosofi dasarnya bahwa jihad adalah kata lain dari perdamaian bukan kata lain dari peperangan”.

Munawar Ahmad Anes, dalam
Wajah Islam: Suatu Perbincangan Tentang Isu-Isu Kontemporer
(Bandung: Mizan, 1992), h. 107.

Sepanjang perkembangan sejarah Islam, terma jihad tidak dapat dilepaskan dari ruh perjuangan dakwah sehingga Islam sebagai agama telah berhasil membentangi sebagian besar belahan dunia hingga hari ini, dan dalam perjalanannya konsep jihad juga telah mengalami variasi pemahaman dan aplikasinya yang terkait erat dengan keadaan dan situasi keagamaan serta politik yang mengitari kehidupan umat Islam. Oleh karena itu, terma jihad, sejak masa awal, telah menjadi sebuah konsep yang sangat banyak memberikan inspirasi, dan sekaligus menjadi sebuah konsep yang cukup kontroversial dalam pemahaman dan aplikasinya, paling tidak, sejak terjadinya persentuhan politik, ekonomi dan budaya global memasuki ranah dunia Islam, khususnya ketika umat Islam (Timur) mulai berhadapan dengan Barat, yang notabeneanya adalah Kristen.¹

¹ Paling tidak pemahaman dan aplikasi jihad yang dijadikan sebagai semangat perlawanan antara Timur (Islam) dan Barat (Kristen) dalam konteks terkini terwakili dalam pemahaman dan aplikasi jihad pada kasus Afghanistan yang dalam beberapa dasawarsa berhadapan secara langsung dengan kekuatan Barat yang dimotori oleh Amerika sebagai pemegang hegemoni global, khususnya sejak Amerika memenangkan Perang Dingin (*Cold War*) yang mengakibatkan pecahnya Uni Sovyet. Lebih jauh

Hal ini dikarenakan bahwa terma jihad telah menjadi sebuah konsep mediasi antara semangat eskatologis, yang menjanjikan kebahagiaan abadi, dan realitas, eksistensi serta perkembangan umat Islam pada tataran kompetisi global sehingga pada gilirannya konsep jihad tidak dapat terlepas dari ide-ide dogmatik keagamaan dengan wacana dan aplikasi politik yang sekaligus menjadi identitas umat Islam baik dalam konteks otoritas spiritual maupun sebagai kekuatan politik.

Sejarah telah membuktikan betapa semangat dan pemahaman jihad yang benar (*lawful jihad*) dapat membangun sebuah peradaban kemanusiaan di dua kutub global (Timur dan Barat), yang mana Islam dengan ajaran jihadnya telah menjadi salah satu kekuatan sosial politik keagamaan yang andil besarnya tidak dapat dinafikan oleh pihak manapun juga. Akan tetapi, dalam perjalanan sejarahnya yang sangat panjang tentu saja konsep jihad telah pula mengalami berbagai perubahan interpretasi, dimensi, paradigma dan aplikasinya, baik dalam perspektif ideologis maupun sosial politis,² terutama ketika jihad berada di tangan para pengembang kekuasaan sosial politik ekonomi umat Islam, termasuk kelompok-kelompok gerakan global Islam kontemporer.

Secara konseptual, jihad, yang pada satu sisi, memiliki kekuatan ideologis-eskatologis, dan, pada sisi yang lain dapat menggerakkan mobilitas kekuatan sosial-politik umat Islam (*socio-political power*), yang fakta sejarahnya telah tecetak di atas lembaran peradaban Timur dan Barat, tentu tidak terlepas dari pemikiran dan pemahaman para ulama yang dijadikan rujukan oleh para perancang gerakan jihad baik dalam bentuknya yang positif maupun negatif.

Jika dianalogikan sebagai senjata, maka jihad dapat menjadi “pedang

tentang pemahaman konsep jihad dalam bentuk perlawanan terhadap hegemoni politik di Afghanistan, lihat Asta Olesen, *Islam and Politics in Afghanistan* (Richmond, Inggris: Curson Press Ltd, 1995). h. 11.

² Sebagaimana dikutip oleh Asta Olesen, S. A., Schleifer, dalam tulisannya yang berjudul “Understanding Jihad: Definition and Methodology” dalam *The Islamic Quarterly*, vol. 27, No. 23, h. 120-123, menyatakan bahwa jihad dalam dimensi eksoterisnya, disamping dimensi esoterisnya yang bergelut dengan perlawanan internalitas personal, tidak hanya berkaitan dengan perlawanan terhadap musuh yang menjelma dalam berbagai bentuk kejahatan, akan tetapi telah dijadikan sebagai alat untuk mensakralkan tatanan sosial politik dalam rentangan sejarah Islam. Lihat Asta Olesen, *Islam and Politics ...*, h. 11.

bermata dua”, yang pada satu sisi menjadi produktif di tangan orang-orang cerdas yang berpandangan luas dan moderat, dan di sisi lain dapat menimbulkan kerusakan ketika digunakan oleh orang-orang yang berpandangan sempit, fanatik dan radikal, yang melihat dunia hanya dari perspektif hitam putih semata (*black or white world view*). Sejatinnya jihad menawarkan kemajuan peradaban, akan tetapi, oleh karena penyalahgunaan jihad di tangan kelompok-kelompok yang berpandangan sempit, keras dan radikal, jihad malah melahirkan kerusakan dan teror terhadap keberadaban umat manusia.

Oleh karena itu, untuk menghindarkan jihad dari berbagai benturan negatif dan kesalahan konseptual di dalam memahaminya, perlu kiranya kembali memahami sekaligus merekonstruksi secara komprehensif terhadap konsep-konsep jihad yang telah dipaparkan oleh para ulama agar konsep jihad dan pergerakannya dapat didudukkan sesuai dengan nilai-nilai filosofis-religius-sosiologisnya, sehingga demikian diharapkan agar konsep dan pergerakan jihad tidak membentur sumber-sumber ajaran utama, yang realitasnya terus berkembang seiring perkembangan sejarah peradaban umat Islam yang sudah cukup panjang perjalanannya.

Disamping itu, dengan upaya kembali memahami pendapat para ulama tentang jihad diharapkan juga dapat menemukan sebuah perseptif baru tentang konsep dan pergerakan jihad yang lebih sesuai dengan tuntutan perkembangan peradaban umat manusia kontemporer demi menampilkan Islam yang *rahmatan lil ‘alamin*, sebagaimana yang diindikasikan oleh Alquran dan hadis serta nilai-nilai kebenaran kemanusiaan.

A. Pandangan Klasik

Dalam koridor kajian hukum Islam (*al-fiqh*), terma jihad mempunyai pemahaman dan makna yang sangat luas yaitu segala bentuk usaha maksimal untuk mengaplikasikan ajaran Islam yang *rahmatan li al-‘alamin*,³ meminimalisir segala bentuk kejahatan (*despotism*) baik dari

³ Nurcholis Madjid memberikan perluasan makna terhadap ayat 107 surah al-Anbiya tentang kehadiran Nabi Muhammad membawa agama Islam sebagai rahmat bagi seluruh bentuk kehidupan yang melahirkan hukum keseimbangan bagi terciptanya mekanisme yang utuh antara kepentingan *duniawi* dan kepentingan *ukhrawi*. Dalam rangka menjaga keseimbangan tersebut, maka diperlukan adanya

sudut personal maupun sosial kemasyarakatan, menegakkan keadilan, dan meningkatkan tarap pendidikan, kesejahteraan ekonomi, politik, dan hak-hak kemanusiaan.

Secara umum, sebagian ulama mengklasifikasikan jihad ke dalam tiga bentuk, yaitu: (1) jihad melawan musuh yang nyata, (2) jihad melawan setan, dan (3) jihad melawan diri sendiri.⁴ Sementara itu, para ulama Sunni mengklasifikasikan jihad kedalam empat bentuk, yaitu: (1) jihad hati (*tazkiat al-iman*), (2) jihad lidah (*tazkiat al-lisân*), (3) jihad tangan (*'amalu as-šâlih*), dan (4) jihad pedang (*harb* atau *qitâl*).⁵

upaya maksimal (jihad -Penulis-) untuk menjaga dan mengembangkan fakultas dan potensi pengembangan diri, yang dalam bahasa Nabi disebut dengan *damm'an*, *amwâl* dan *a'radl* (darah atau kehidupan, harta dan kehormatan), yang disampaikan oleh Nabi, paling tidak, pada empat kali pertemuan (pertama pada tanggal 7 Zulhijjah pada waktu beliau di Mekkah, kedua pada tanggal 9 Zulhijjah di Arafah, ketiga pada tanggal 10 Zulhijjah ketika pada saat khutbah Idhul Adha, dan keempat pada tanggal 12 Zulhijjah). Nurcholis Madjid sepertinya ingin menyatakan bahwa Nabi menginstruksikan pentingnya memaksimalkan potensi diri [berjihad -Penulis-] yang merupakan sesuatu yang sangat esensi dalam ajaran Islam, dan ketiga konsep pemaksimalan diri tersebut, yang diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan *life*, *property* dan *dignity*, kemudian mempengaruhi para pemikir Renaissance di Eropa pada abad ke 14, dengan sedikit perubahan yaitu *life*, *liberty* and *property*, sebagaimana yang dikemukakan oleh Jhon Lock, yang kemudian menjadi dasar-dasar hak azazi manusia yang dikembangkan oleh Barat. Menariknya, sebagaimana yang disebutkan oleh Nurcholis, bahwa *Declaration of Independence of America* yang ditandatangani pada tanggal 4 Juli 1776 itu juga diakhiri, dengan sesuatu yang sama persis sebagaimana yang dikatakan Nabi, dengan kalimat, "Dan untuk mendukung deklarasi kemerdekaan ini dengan keimanan teguh berpegang kepada taufik dan hidayah Allah, kami pertaruhkan sesama kami (para pendukung kemerdekaan ini), hidup kami, harta kami dan kehormatan kami". Lebih jauh lihat, Nurcholis Madjid, *Pesan-Pesan Takwa Nurcholis Madjid: Kumpulan Khutbah Jumat di Paramadina*, ed. Asrori S. Karni (Jakarta: Paramadina, 2005), h. 160-163. Ketiga terma yang disampaikan oleh Nabi itu juga barangkali telah menginspirasi as-Syathibi ketika melahirkan teori *maqâsid as-syar'iyah* berbasis pada upaya memaksimalkan pemeliharaan dan pengembangan agama, jiwa, akal, keturunan atau kehormatan, dan harta [*ad-dar'ûriyât al-khamsah*]. Apa yang dikemukakan oleh Nabi, as-Syathibi dan para tokoh Renaissance Eropa pada dasarnya adalah merupakan sesuatu yang harus dilakoni dengan upaya-upaya maksimal (jihad) hingga akhir perjuangan, dan upaya-upaya tersebut tidak pernah mati disepanjang kehidupan.

⁴ *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: Ichtiar van Hoeve, 2003), jilid II, h. 315.

⁵ Jika klasifikasi jihad dalam pandangan Sunni dikaji lebih jauh maka dapat diasumsikan bahwa menurut pandangan Sunni jihad adalah berisi sebuah makna universal khususnya terkait dengan segala upaya untuk menjalankan dan menjaga kesucian agama Islam. Akan tetapi, ada kecenderungan ulama Sunni dalam memahami

Untuk mendapatkan pemikiran atau pandangan tentang konsep jihad secara lebih luas di kalangan para ulama (*fuqaha*), khususnya para imam mazhab yang empat dan sebagian murid atau pengikutnya yang digolongkan kepada ulama klasik, Penulis mencoba untuk mengelaborasinya sedemikian rupa agar dapat dipahami dan dianalisis berbagai pandangan mereka terhadap konsep jihad baik dalam bentuk persamaan ide ataupun dalam bentuk perbedaannya sehingga makna ataupun konsep jihad yang sesungguhnya menurut para ulama tersebut dapat didudukkan dalam posisinya secara proporsional.

Imam Abu Hanifah atau biasa juga disebut dengan Imam Hanafi (80-148H/699-768M), dan demikian juga muridnya Imam as-Syaibani, (132-189H/748-804M), menurut para pakar, sebagaimana diungkapkan oleh Iftikhar H. Malik dalam bukunya *Jihad, Hindutva and The Taliban*, tidak ada menyebutkan penjelasan atau elaborasi yang signifikan terkait dengan konsep jihad baik secara etimologi maupun secara terminologi, apalagi mengartikan jihad dengan makna perang secara fisik terhadap kaum kafir sebagaimana yang dipahami oleh ulama-ulama sesudahnya. Malah sebaliknya Imam Hanafi menekankan bahwa toleransi kepada mereka merupakan sesuatu yang harus ditunjukkan, terutama kepada

jihad sebagai perang suci terhadap orang-orang kafir. Pemahaman ini erat kaitannya dengan ide *dar al-Islam* dan *dar al-harb* dalam sejarah Islam (*Islamic historiography*). Bagi sebagian kalangan sarjana Timur dan Barat jihad digunakan maknanya sebagai perang untuk melegitimasi ekspansi militer sepanjang periode pertama globalisasi kekhalifahan Islam terutama sebagaimana yang dilakukan oleh kekhalifahan Umayyah. Untuk informasi lebih jauh tentang klasifikasi dan justifikasi jihad dalam kaitannya dengan *dâr al-Islam* dan *dâr al-harb* dalam pandangan ulama Sunni klasik, lihat James Turner Johnson, *Perang Suci Atas Nama Agama Dalam Tradisi Barat dan Islam*, terj. Ilyas Hasan dan Rahmani Astuti (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), h. 102-109. Bandingkan dengan Khalid Yahya Blankinship, *The End of The Jihad State*. Lihat juga Abdullahi Ahmed an-Naim, *Islam dan Negara Sekular: Menegosiasikan Masa Depan Syariah*, terj. Sri Murniati (Bandung: Mizan, 2007). Dalam buku ini, an-Naim mengelaborasi secara komprehensif tentang kolaborasi para ulama yang melakukan otoritarianisasi, khususnya, kepada keempat imam mazhab (*al-mazahib al-arba'ah*) sehingga membuat hukum Islam, termasuk *syariah*, menjadi sesuatu yang *taken for granted* di kalangan umat Islam. Sebagai akibatnya, hukum Islam, pada satu sisi, menjadi sesuatu yang berbeda dari makna atau semangat yang mendalam dari maksud Alquran, dan pada sisi lain umat Islam cenderung menjadi fundamental dan radikal dalam aplikasi hukum Islam dalam kehidupan sosial politik keseharian. Pendapat yang fundamental dan radikal tersebut menghasilkan sebuah kontradiksi besar antara Islam dan negara, dan umumnya antara Timur dan Barat.

kelompok *ahlul kitab*, dan jihad dalam bentuk perang hanya boleh dilakukan ketika umat Islam dalam keadaan terdesak atau diserang, yang biasa disebut dengan istilah jihad mempertahankan diri (*defensive jihad*).⁶

Bagi Imam Hanafi, sebagaimana yang dikemukakan oleh Wahbah Zuhaili, konsep jihad dipahaminya dalam perspektif yang lebih luas seperti menegakkan upaya-upaya dakwah untuk mengajak semua orang berada dalam agama yang benar (Islam) yang menghargai nilai-nilai pluralitas kemanusiaan, dan berjuang (berjihad) untuk memberikan dukungan moral dan material demi tegaknya agama yang benar tersebut (Islam).⁷

Menurut asumsi Penulis, ada beberapa alasan mengapa tidak ditemukan adanya penjelasan yang signifikan dari Imam Hanafi terhadap konsep jihad yang merupakan salah satu konsep perjuangan yang mendasar dalam ajaran Islam. diantara alasan-alasan tersebut adalah:

Pertama: dari sudut sumber tertulis, sejauh apa yang dapat Penulis telusuri, adanya kesulitan untuk menemukan jejak pemikiran atau pendapat Imam Hanafi tentang persoalan jihad yang secara langsung tertuang dalam kitab atau manuskrip yang ditulisnya. Dengan kata lain, kesulitan ini dikarenakan bahwa kitab-kitab atau manuskrip yang ditulis oleh Imam Hanafi tidak ada yang muncul ke permukaan, kecuali kitab yang berjudul *al-Fiqh al-Akbar*. Namun, walaupun judulnya menggunakan kata *al-fiqh*, yang biasa gunakan dalam terminologi kajian hukum Islam yang di dalamnya terdapat juga kajian tentang hukum dan ketentuan jihad, namun buku ini tidak menyentuh persoalan fikih, akan tetapi membahas kajian-kajian yang terkait dengan persoalan tauhid (akidah).

Kedua: alasan lain mengapa Imam Hanafi tidak memberikan konsep yang tegas tentang jihad dalam arti perang, sebagaimana yang dipahami oleh sebagian para ulama sesudahnya, barangkali dikarenakan bahwa Imam Hanafi tidak menemukan realitas sosial politik yang dapat mempengaruhi pemikirannya untuk memaknakan jihad sebagai perang, kecuali dalam konteks untuk meningkatkan kualitas persoalan tauhid dan ibadah atau apa yang disebut dengan *jihad an-nafs*, yaitu jihad untuk melawan nafsu

⁶ Iftikhar H. Malik, *Jihad, Hindutva and The Taliban*, Karachi: Oxford University Press, 2005, h. 56-57.

⁷ Wahbah al-Zuhaili, *al-Islam wa-Adillatuhu* (Beirut: Dâr al-Fikr, 2004), h. 5845.

amarah yang dapat menjauhkan manusia dari nilai-nilai ibadah kepada Allah SWT.

Ketiga: barangkali realitas problematika sosial yang dihadapi Imam Hanafi lebih terkait pada berbagai persoalan keagamaan dan sosial kemasyarakatan umat Islam yang berkembang secara internal, seperti persoalan tauhid dengan berkembangnya berbagai aliran teologi, munculnya berbagai persoalan hukum, dan moralitas kemasyarakatan sebagai salah satu akibat terjadinya gejolak politik internal yang sangat hebat sekaligus terjadinya perubahan politik kekuasaan dalam konteks pergantian kekhalifahan dari Daulah Ummayah ke Daulah Abbasiyah pada tahun 132H atau 750M yang secara langsung dirasakan oleh Imam Hanafi.

Dalam upayanya untuk mengatasi berbagai persoalan sosial keagamaan yang muncul demi mengembalikan umat Islam ke dalam koridor agama yang benar dan sekaligus menjaga serta meninggikan kemuliaan ajaran Islam, berkemungkinan besar menyebabkan Imam Hanafi memasukkan jihad sebagai bagian dari perjuangan dan pengorbanan untuk menjaga eksistensi Islam dan umat Islam baik secara internal maupun eksternal.

Namun demikian, walaupun Imam Hanafi tidak ada memaknai konsep jihad dengan arti perang secara langsung bukan berarti bahwa Imam Hanafi melepaskan keterkaitan konsep jihad dengan aktivitas perang, khususnya dalam konteks mempertahankan diri, sebagaimana dapat dikonstruksi dari pendapat para ulama pengikutnya yang biasa disebut dengan istilah ulama *Hanafiyah* (ulama pengikut mazhab Imam Hanafi).

Salah seorang ulama pengikut mazhab Imam Hanafi adalah Ali bin Husein bin Muhammad as-Sa'di al-Hanafi (w. 461H) yang berbicara tentang jihad dalam makna perang, termasuk ketentuan hukumnya, pilihan untuk melakukannya, adanya izin dari orang tua serta adanya keterlibatan penguasa untuk mendeklarasikan jihad, sebagaimana disebutkan oleh Ali bin Husein:

الْجِهَادُ عَلَى وَجْهَيْنِ فَرَضَ وَنَفَلَ. فَأَمَّا النَّفْلُ فَهُوَ الذَّهَابُ إِلَى أَرْضِ الْحَرْبِ
فَمَنْ شَاءَ ذَهَبَ وَمَنْ شَاءَ لَمْ يَذْهَبْ وَمَنْ كَانَ لَهُ أَبْوَانٌ أَوْ أَحَدُهُمَا لَمْ يَخْرُجْ إِلَّا

برضاها عن هذا الجهاد وأما الفرض على الوجهين. وهما يكونان عند النفير
 وخروج العدو الى دار الاسلام.⁸

Artinya: "Hukum jihad ada dua macam yaitu fardhu dan sunnah. Adapun sunnah hukumnya untuk melakukan jihad yaitu ketika ada perintah untuk pergi ke wilayah peperangan, maka itu bagi siapa saja yang ingin melakukan jihad boleh pergi dan siapa yang tidak ingin juga boleh tidak pergi. Dan siapa saja masih memiliki kedua orang tua atau salah satu dari keduanya maka dia tidak boleh pergi berjihad kecuali setelah mendapat izin dari keduanya. Dan adapun fardhu hukumnya melaksanakan jihad terikat pada dua persyaratan yaitu ketika adanya perintah dari penguasa dan ketika musuh telah datang menyerang ke wilayah Islam".

Dengan mengutip pendapat Imam Hanafi, Ali bin Husein menegaskan bahwa berjihad (melakukan peperangan melawan orang-orang kafir) hanya dapat dilakukan terhadap mereka yang menolak ajaran dakwah Islam, sedangkan bagi mereka yang belum menerima ajakan dakwah maka jihad (memerangi mereka) tidak boleh dilaksanakan, sebagaimana dinyatakannya:

قَالَ ابو حنيفة واصحابه ان كانت الدعوة قد بلغتهم فلا بأس بذلك فان لم
 يكن بلغتهم لم يفعل فان فعل فقتل فلا شيء عليه.⁹

Artinya: "Abu Hanifah dan sahabatnya [muridnya] berpendapat, jika ajakan [dakwah] sudah dilakukan kepada orang-orang kafir maka boleh berjihad, akan tetapi, apabila ajakan dakwah belum sampai kepada mereka maka umat Islam tidak boleh berjihad [memerangi mereka]. Namun demikian, jika [umat Islam] tetap berjihad kemudian membunuh orang-orang kafir maka tidak ada sangsi atasnya".

Bagi Ali bin Husein, walaupun jihad dimaknai dengan perang akan tetapi tetap berada dalam aturan dan koridor yang harus dijaga, seperti tidak boleh membunuh musuh (orang-orang kafir) yang tidak terlibat di dalam peperangan yang dikelompokkannya dalam 10 kreteria yaitu:

⁸ Ali bin Husein bin Muhammad al-Sa'di Hanafi, *Al-Nataf fi al-Fatawa* (Beirut: Dar al-Furqan, 1984), jilid II, h. 704.

⁹ Ali bin Husein, *Al-Nataf fi al-Fatawa*, jilid II, h. 209.

وَلَا يَجُوزُ قَتْلُ عَشْرِ أَنْفُسٍ مِنَ الْكُفَّارِ. أَحَدُهُمْ لَأَوْ يَجُوزُ أَنْ يَقْتُلَ الْوَلَدَ وَالْإِذْنَ.
وَالثَّانِي لَا يَجُوزُ أَنْ يَقْتُلَ جَدَّهُ أَبَا أَبِيهِ. وَالثَّلَاثُ لَا يَجُوزُ قَتْلُ الصَّبِيِّ. وَالرَّابِعُ لَأَوْ
تَقْتُلُ الْمَرْأَةَ. وَالْخَامِسُ لَا يَقْتُلُ الْمَجْنُونِ. وَالسَّادِسُ لَا يَقْتُلُ الشَّيْخَ الْفَاقِي.
وَالسَّابِعُ لَا يَقْتُلُ الزَّمَانَ. وَالثَّامِنُ لَأَوْ يَقْتُلُ الْإِعْمَى. وَالتَّاسِعُ لَا يَقْتُلُ الرَّهْبَانَ
وَالْعَاشِرُ لَا يَقْتُلُ أَصْحَابَ الصَّوَامِعِ. فَإِنْ قَاتَلَ بَعْضُ مِنْ بَيْنِهِمْ أَوْ أَعَانَ
الْمُشْرِكِينَ بِشَيْءٍ فَلَا بَأْسَ أَنْ يَقْتُلُوهُ وَكَذَلِكَ أَنْ عَلِمَهُمُ التَّدْبِيرَ وَالْحُرُوبَ.¹⁰

Artinya: "Dilarang membunuh 10 kriteria dari kelompok orang-orang kafir; yaitu: seorang anak [seseorang] dilarang membunuh ayahnya, kakeknya, membunuh anak kecil, perempuan, orang gila, yang lanjut usia yang sudah mau meninggal, orang yang sudah tua, orang buta, pendeta, dan pemuka agama. Akan tetapi jika sebagian umat Islam tetap membunuh mereka yang membantu orang-orang musyrik [untuk menyerang umat Islam] maka tidak ada sangsi atas mereka melakukannya".

Lebih jauh Ali bin Husein menyebutkan bahwa dalam hal-hal tertentu, penguasa boleh membunuh musuh walaupun perang belum dimulai apabila musuh yang dibunuh tersebut dapat merusak atau merongrong, atau mereka yang melakukan spionase terhadap kekuatan umat Islam, sebagaimana dinyatakan:

مَنْ يَجُوزُ لِلْإِمَامِ قَتْلُهُمْ مِنَ الْعَدُوِّ قَبْلَ الْقِتَالِ. وَيَجُوزُ لِلْإِمَامِ أَنْ يَقْتُلَ مِنْهُمْ ثَلَاثَةَ
قَبْلِ الْقِتَالِ الْعُيُونَ وَالْجَوَاسِيسَ وَالْأَسْرَى.¹¹

Artinya: "Penguasa boleh membunuh musuh sebelum dimulai peperangan, dan kebolehan seorang penguasa membunuh musuh sebelum peperangan hanya terbatas kepada tiga kriteria saja yaitu: mata-mata, pengintai dan tawanan".

Sementara itu, Muhammad bin Ahmad as-Sarakhsi, (400-483H/1009-1090M), yang juga merupakan pengikut mazhab Imam Hanafi,

¹⁰ Ali bin Husein, *Al-Nataf fi al-Fatawa*, jilid II, h. 711.

¹¹ Ali bin Husein, *Al-Nataf fi al-Fatawa*, jilid II, h. 707.

menggunakan kata *al-siyar* ketika berbicara tentang jihad, sebagaimana terdapat dalam kitabnya yang berjudul *al-Mabsut*:

اعْلَمْ أَنَّ السَّيْرَ جَمْعُ سَيْرَةٍ وَبِهِ سُمِّيَ هَذَا الْكِتَابُ لِأَنَّهُ بَيْنَ فِيهِ سَيْرَةَ الْمُسْلِمِينَ فِي الْمُعَامَلَةِ مَعَ الْمُشْرِكِينَ مِنْ أَهْلِ الْحَرْبِ وَمَعَ أَهْلِ الْعَهْدِ مِنْهُمْ مِنَ الْمُسْتَأْمِنِينَ وَأَهْلِ الذِّمَّةِ وَمَعَ الْمُرْتَدِّينَ الَّذِينَ هُمْ أَخْبَثُ الْكُفَّارِ بِالْإِنْكَارِ بَعْدَ الْإِقْرَارِ وَمَعَ أَهْلِ الْبَغْيِ الَّذِينَ حَالُهُمْ دُونَ حَالِ الْمُشْرِكِينَ وَإِنْ كَانُوا جَاهِلِينَ وَفِي التَّوَابِلِ مُبْطِلِينَ فَأَمَّا بَيَانُ الْمُعَامَلَةِ مَعَ الْمُشْرِكِينَ فَتَقُولُ الْوَاجِبُ دَعَاؤُهُمْ إِلَى الدِّينِ وَقِتَالُ الْمُمْتَنِعِينَ مِنْهُمْ مِنَ الْإِجَابَةِ لِأَنَّ صِفَةَ هَذِهِ الْأُمَّةِ فِي الْكُتُبِ الْمُنَزَّلَةِ الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَالتَّهْيِيءُ عَنِ الْمُنْكَرِ وَبِهَا كَانُوا خَيْرَ الْأُمَّمِ.¹²

Artinya: "Ketahuilah bahwa *siyar* itu adalah plural dari *siratun*, dalam kitab yang saya tulis ini digunakan lafaz *siyar* karena dalam lafaz *siyar* itu dijelaskan bagaimana sikap orang-orang Islam dalam bermuamalah dengan orang-orang musyrik dari kelompok ahlul harbi dan dari ahlul 'ahdi yang telah membuat kesepakatan untuk meminta keamanan dari orang-orang Islam, dan ahlul zimmah, beserta kelompok orang-orang yang murtad [keluar dari Islam] yang mana mereka itu [orang-orang murtad tersebut] adalah sejelek-jelek orang kafir karena keingkaran mereka setelah pengakuan mereka [memeluk Islam], dan juga sikap orang Islam terhadap para bughat [pemberontak] di mana keadaan mereka tidak sama dengan orang-orang musyrik. Dan adapun khusus bermuamalah dengan orang-orang musyrik [non-harbi] kami tegaskan wajib terlebih dahulu mengajak mereka kepada agama Islam, jika mereka menolak maka boleh memerangi yang menolak ajakan [dakwah] tersebut, karena sifat umat Islam sebagaimana disebut dalam Alquran adalah mengajak kepada kebaikan dan mencegah kemunkaran, dan dengan itulah umat Islam akan menjadi umat yang terbaik".

Terkait dengan hukum jihad, Muhammad bin Ahmad al-Sarakhsi mengklasifikasikannya ke dalam dua bentuk kewajiban, yaitu dalam bentuk *fardhu 'ain* dan *fardhu kifayah*, sebagaimana tersebut:

¹² Muhammad bin Ahmad as-Sarakhsi, *al-Mabsut* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1993), jilid X, h. 2.

فَرِيضَةُ الْجِهَادِ عَلَى تَوْعَيْنٍ: أَحَدُهُمَا عَيْنٌ عَلَى كُلِّ مَنْ يَقْوَى عَلَيْهِ بِقَدْرِ طَاقَتِهِ وَهُوَ مَا إِذَا كَانَ التَّغْيِيرُ عَامًّا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى {انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا} [التوبة: ٤١] وَتَوَعُّعٌ هُوَ فَرَضٌ عَلَى الْكِفَايَةِ إِذَا قَامَ بِهِ الْبَعْضُ سَقَطَ عَنِ الْبَاقِينَ لِحُصُولِ الْمَقْصُودِ وَهُوَ كَسْرٌ شَوْكَةٌ الْمُشْرِكِينَ وَإِعْرَازُ الدِّينِ.¹³

Artinya: "Kewajiban jihad itu terbagi dua, pertama fardhu 'ain bagi siapa saja yang kuat dan mampu yaitu dalam kondisi sudah siap untuk berangkat jihad dengan adanya legalitas perintah dari penguasa, hal ini berdasarkan surah at-Taubah ayat 41: "Berangkatlah kamu berperang baik dalam keadaan merasa ringan maupun berat, dan berjihadlah kamu dengan harta dan dirimu di jalan Allah. Yang demikian itu adalah lebih baik bagimu, jika kamu mengetahui". Sedangkan hukum jihad dalam konteks fardhu kifayah yaitu jika sebagian umat Islam sudah pergi ke medan perang maka gugurlah kewajiban jihad bagi yang lain karena sudah tercapainya tujuan jihad yaitu untuk menghancurkan kekuatan orang-orang musyrik dan menegakkan agama [Islam]".

Satu hal yang cukup menarik dari apa yang dikemukakan oleh Muhammad bin Ahmad al-Sarakhsi adalah bahwa jihad tidak hanya dilakukan dalam konteks mempertahankan diri (jihad difensif) tetapi juga dalam konteks memulai peperangan (jihad ofensif), walau dia tidak menyebutkan apakah dalam dimensi untuk perluasan dakwah Islam atau pun untuk perluasan kekuasaan sosial politik dan ekonomi umat Islam.

Bentuk jihad yang pertama dirujuknya melalui ayat Alquran yang terdapat di dalam surah al-Hajj ayat 39 dan surah al-Baqarah ayat 191, sebagaimana disebutkannya:

أَمْرًا بِالْقِتَالِ إِذَا كَانَتْ الْبِدَايَةُ مِنْهُمْ فَقَالَ تَعَالَى {أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا} [الحج: ٣٩] أَيُّ أُذِنَ لَهُمْ فِي الدَّفْعِ وَقَالَ تَعَالَى {فَإِنْ قَاتَلْتُمُكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ} [البقرة: ١٩١].¹⁴

¹³ Muhammad bin Ahmad as-Sarakhsi, *al-Mabsut*, jilid X h. 3.

¹⁴ Muhammad bin Ahmad al-Sarakhsi, *al-Mabsut*, jilid X, h. 3.

Artinya: “Kaum Muslimin diperintahkan untuk berperang jika mereka [orang-orang kafir dan siapa saja dari kelompok mereka yang] lebih dahulu memulai peperangan berdasarkan surah al-Hajj ayat 39 yang artinya: “Telah diizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi, dengan alasan karena sesungguhnya mereka telah dianiaya”. Yaitu diizinkan bagi kaum Muslimin untuk membela diri ketika mereka (orang-orang kafir) telah memulai perang terhadap umat Islam berdasarkan surah al-Baqarah ayat 191 yang artinya: “Jika mereka memerangi kamu (di tempat itu), maka perangi jugalah mereka, karena demikianlah balasan bagi orang-orang yang kafir [yang memerangi kalian umat Islam]”.

Sedangkan bentuk jihad yang kedua dipahaminya dari surah al-Baqarah ayat 193 dan at-Taubah ayat 5 sebagaimana dinukilkannya:

أَمَرَ بِالْبَدَايَةِ بِالْقِتَالِ فَقَالَ تَعَالَى {وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةً} [البقرة: ١٩٣]
 وَقَالَ تَعَالَى {فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ} [التوبة: ٥].¹⁵

Artinya: “Allah memerintahkan untuk memulai perang berdasarkan surah al-Baqarah ayat 193 yang artinya: “Dan perangilah mereka itu, sehingga tidak ada fitnah lagi dan (sehingga) ketaatan itu hanya semata-mata untuk Allah ...”. Dan dalam surah at-Taubah ayat 5 yang artinya: “Maka perangilah orang-orang musyrik dimanapun kamu jumpai mereka itu ...”.

Dari uraian kedua ulama pengikut mazhab Imam Hanafi ini, pada satu sisi, tetap terlihat adanya ketersambungan pendapat atau benang merah yang menghubungkan dengan pendapat Imam Hanafi terhadap semangat dan pemaknaan jihad sebagai bagian dari peperangan untuk mempertahankan dan meninggikan Islam dan umat Islam dalam setiap kompetisi yang mereka lakukan untuk menjadi umat yang terbaik dalam percaturan global, dan, pada sisi lain, pelaksanaan jihad telah pula keluar dari sifatnya yang ofensif menjadi difensif sebagaimana yang dinyatakan oleh Muhammad bin Ahmad as-Sarakhsi.

Sebagaimana Imam Hanafi, Imam Malik (93-179H/714-800M) juga tidak ada menyebutkan makna jihad secara tegas dalam konteks perang, akan tetapi dari beberapa statemennya kelihatan bahwa Imam

¹⁵ Muhammad bin Ahmad al-Sarakhsi, *al-Mabsut*, jilid X, h. 3.

Malik tidak menafikan bahwa umat Islam tentu saja pada situasi dan kondisi tertentu “berhadapan” (berlawanan) dengan non Muslim, yang dalam ungkapannya disebut dengan kata *al-‘aduw* (musuh).

Pada sisi yang lain, Imam Malik juga kelihatan mengkaitkan jihad dengan upaya-upaya dakwah yang harus dikembangkan oleh umat Islam, dan bahkan jika mereka musuh-musuh Islam, yang dalam bahasa Imam Malik disebut dengan kata-kata *al-‘aduw*, tidak mau menerima ajakan untuk menerima dakwah Islam, hingga diperingatkan sampai 3 kali, maka jalan yang harus ditempuh adalah perang, yang juga dalam berbagai kitab klasik diidentikkan dengan perkataan jihad, sebagaimana ungkapannya:

أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ يُقَاتِلُ أَحَدًا مِنَ الْعَدُوِّ حَتَّى يَدْعُوهُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ.¹⁶

Artinya: “Bahwa sesungguhnya tidak boleh memerangi musuh hingga mengajaknya terlebih dahulu kepada kebaikan [Islam] sampai tiga kali”.

Dari apa yang disebutkan oleh Imam Malik, kelihatan jelas bahwa konsep maupun perintah jihad diidentikkan dengan upaya-upaya penyebaran dakwah Islam sebagai salah satu tugas yang harus dilakukan oleh umat Islam untuk mengajak non Muslim kepada kebaikan ajaran Islam, dan seperti mereka tidak mempunyai pilihan lain kecuali menerima dakwah Islam atau jika tidak akan “berhadapan” dengan umat Islam.

Kemudian, Imam Malik juga secara implisit menyatakan bahwa jihad adalah perang yang dilakukan dalam konteks untuk mempertahankan darah, harta dan kehormatan umat Islam, sebagaimana pernah ditanyakan kepadanya tentang sekelompok orang yang datang kepada kelompok lain dengan tujuan untuk merampas harta mereka sekaligus memeranginya:

وَسُئِلَ مَالِكٌ عَنْ قَوْمٍ أَتَوْا إِلَى قَوْمٍ فِي دِيَارِهِمْ فَأَرَادُوا قِتَالَهُمْ وَأَخَذَ أَمْوَالَهُمْ؟
قَالَ مَالِكٌ: نَاشِدُوهُمْ اللَّهَ فَإِنْ أَبَوْا فَالْسَيْفُ.¹⁷

Artinya: “Imam Malik ditanya tentang suatu kaum yang mendatangi

¹⁶ Imam Malik, *al-Mudawwanah al-Kubra* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1994), jilid I, h. 497.

¹⁷ Imam Malik, *al-Mudawwanah al-Kubra*, h. 497.

kaum lainnya ke rumah mereka, dan berniat untuk memerangi mereka dan mengambil harta mereka, Imam Malik menjawab kaum tersebut harus memperingatkan mereka, dan jika mereka mengabaikan peringatan tersebut maka gunakan pedang [berjihadlah melawan mereka]”.

Walaupun statemen Imam Malik menggunakan kata *qaumun* yang artinya sekelompok kaum atau komunitas dalam bentuk *nakirah* (bentuk kata yang berlaku bagi siapa saja), namun dapat dipahami bahwa Imam Malik secara tegas ingin mengatakan bahwa Umat Islam wajib berjihad dalam rangka mempertahankan eksistensi mereka dari gangguan atau serangan musuh-musuh mereka yang dalam hal ini adalah orang-orang yang tidak menyukai Islam dan umat Islam untuk berkembang.

Sama seperti Imam Malik, Abdurrahman al-Qairuwani (w. 386 H), salah seorang ulama pengikut mazhab Maliki, dalam kitabnya yang berjudul *al-Risalah Lil Qairuwani* juga tidak memberikan definisi khusus mengenai jihad, namun demikian ia banyak menggunakan kata *al-qital* ketika membahas persoalan-persoalan yang terkait dengan jihad, diantaranya yaitu:

الجهد فريضة يحمله بعض الناس عن بعض وأحب إلينا أن لا يقاتل العدو حتى يدعوا إلى دين الله إلا أن يعاجلونا فيما أن يسلموا أو يؤدوا الجزية وإلا قوتلوا.¹⁸

Artinya: “Jihad itu hukumnya wajib yang dapat dilakukan oleh sebagian orang Islam, [dan] dari konsep jihad yang paling kami sukai adalah tidak memerangi musuh kecuali setelah diajak terlebih dahulu ke agama Allah baik itu mengajak masuk Islam, atau membayar upeti, jika mereka tidak mau membayar upeti maka mereka [boleh] diperangi”.

Bagi Abdurrahman al-Qairuwani jika perang (*qital*) telah dikumandangkan dan umat Islam telah memasuki kancah peperangan maka tidak ada pilihan lain kecuali melanjutkan peperangan karena lari meninggalkan arena perang merupakan dosa besar, sebagaimana disebutkan: [lari dari musuh adalah bagian dari dosa besar].¹⁹

¹⁸ Abdurrahman al-Qairuwani, *al-Risalah Lil Qairuwani* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), jilid I, h. 83.

Namun demikian, walaupun umat Islam yang sudah masuk ke dalam arena perang hanya memiliki dua kesempatan yaitu membunuh atau terbunuh, namun umat Islam tidak boleh membunuh musuh yang tidak melibatkan diri dalam peperangan sebagaimana disebutkannya:

ولا يقتل النساء والصبيان ويحْتَب قتل الرهبان والأخبار إلا أن يقاتلوا.²⁰

Artinya: “Dan [dalam perang] dilarang membunuh wanita, anak kecil, dan juga menghindarkan diri membunuh pendeta dan pemuka agama, kecuali mereka juga ikut dalam berperang”.

Satu hal yang cukup berbeda dari pendapat ulama sebelumnya, Abdurrahman al-Qairuwani, selain menempatkan jihad dalam konteks sebagai upaya dakwah Islam, memasukkan aspek-aspek ekonomi seperti kewajiban non-Muslim membayar upeti atau pajak diri (*jizyah*) kepada pemerintahan Islam, dan jika mereka tidak bersedia membayar pajak atas keamanan diri mereka di bawah perlindungan pemerintahan Islam maka jihad (perang) menjadi sarana penaklukan, yang tentu saja menawarkan penguasaan potensi-potensi ekonomi bagi pemerintahan umat Islam.

Salah seorang ulama lain dari pengikut mazhab Maliki, Abdul Wahab bin Ali as-Sa’labi al-Maliki (362 - 422 H/ 937 - 1031 M), yang juga terkenal dengan sebutan *Qadi Abd al-Wahhab al-Maliki*, juga tidak memberikan definisi khusus mengenai jihad, namun, sebagaimana pendahulu mazhabnya, ia banyak menggunakan kata-kata *al-qital* dalam karyanya *al-talqin* ketika berbicara tentang jihad. Sebagai contoh ia menegaskan bahwa sebelum melakukan *qital* (peperangan) maka wajib terlebih dahulu mengajak mereka (musuh-musuh) ke dalam ajaran Islam, sebagaimana tersebut:

وينبغي أن يدعوا قبل قتالهم إلا أن يعاجلونا.²¹

Artinya: “Dianjurkan sebelum memulai peperangan hendaknya mengajak mereka terlebih dahulu ke jalan Allah, kecuali jika mereka memulai perang terlebih dahulu”.

¹⁹ Abdurrahman al-Qairuwani, *al-Risalah Lil ...*, h. 83.

²⁰ Abdurrahman al-Qairuwani, *al-Risalah Lil ...*, h. 84.

²¹ Abdul Wahab bin Ali as-Sa’labi al-Maliki, *al-Talqin Fi Fiqhi al-Maliki* (Beirut : Dar al-Kutub Ilmiah, 2004), jilid, I, h. 91.

Sedangkan dari sudut hukum serta peraturan-peraturan yang wajib dijaga ketika melaksanakan perang, Abdul Wahab bin Ali as-Sa'labi al-Maliki mempunyai pandangan yang sama dengan ulama-ulama pendahulunya baik dari kalangan internal maupun eksternal mazhab Maliki, seperti tidak boleh membunuh anak-anak, wanita, orang-orang berusia lanjut, pemuka agama, dan sebagainya kecuali dikhawatirkan bahwa mereka dapat membahayakan pasukan umat umat Islam.²²

Dari apa yang dikemukakan oleh Imam Malik dan kedua ulama pengikut mazhabnya tersebut secara jelas menggambarkan bahwa jihad diidentikkan dengan perang yang sangat erat kaitannya dengan gerakan dakwah dalam upaya mempertahankan dan juga sekaligus meninggikan kemuliaan dan kebesaran harkat Islam dan umat Islam dari berbagai dimensinya, termasuk penguatan dimensi ekonominya.

Dengan semangat yang lebih progresif, melebihi apa yang dipahami oleh Abdurrahman al-Qairuwani dan Abdul Wahab bin Ali as-Sa'labi al-Maliki yang mengkaitkan jihad atau perang dengan penyebaran dakwah Islam, Ibn Khaldun (732-804H/1332-1406M) salah seorang pengikut Imam Maliki, secara tegas dan jelas menyatakan bahwa salah satu tujuan jihad adalah menarik non Muslim untuk menjadi Muslim (*conversion*). Lebih jauh Ibn Khaldun mengatakan: "Dalam komunitas masyarakat Muslim, perang suci (*holy war*) adalah merupakan sebuah kewajiban agama dikarenakan adanya misi universal Islam, dan merupakan kewajiban untuk mengkonversikan setiap individu non Muslim ke dalam Islam, baik dengan cara-cara persuasif maupun dengan cara kekerasan".²³

Kelihatannya Ibnu Khaldun berupaya untuk memperkuat secara tegas bahwa tujuan penyebaran dakwah Islam bukanlah untuk sekedar menyampaikan ajaran Islam kepada non-Muslim, akan tetapi bagaimana agar mereka menjadi Muslim. Oleh karena itu secara personal Ibnu Khaldun ingin menyatakan bahwa setiap Muslim punya kewajiban untuk mengajak non Muslim kepada Islam, dan secara sosial struktural politik pemerintah Islam mempunyai kekuasaan memaksa non Muslim untuk memeluk ajaran Islam, dan jika mereka menolak maka kepada

²² Abdul Wahab, *al-Talqin Fi ...*, jilid I, h. 91-93.

²³ Ibn Khaldun, *The Muqaddima*, terj. Franz Rosenth (Princeton: Princeton University Press, 1981), h. 183.

mereka akan berlaku kewajiban jihad. Bagi Ibnu Khaldun dapat dikatakan bahwa target jihad dalam kaitan dengan dakwah Islam adalah mengislamkan mereka-mereka yang belum meyakini ajaran Islam, dan upaya tersebut dapat dilakukan dengan menggunakan otoritas sosial politik pemerintahan Islam.

Sama seperti Imam Hanafi dan Imam Maliki, Imam Syafi'i (150-204H/767-819M), dalam *masterpeaceny* yang berjudul *al-Umm*, juga tidak ada memberikan elaborasi secara definitif tentang konsep jihad secara tegas, walaupun sesungguhnya Alquran banyak berbicara tentang jihad dengan berbagai bentuk dan prasyarat serta sebab yang melatarbelakangi umat Islam untuk melaksanakan jihad. Akan tetapi, berbeda dengan keduanya, Imam Syafi'i tetap memiliki konsep-konsep khusus berkenaan dengan kriteria, persyaratan dan dalam kondisi bagaimana jihad harus ditegakkan, dan diantara pendapat Imam Syafi'i tersebut adalah:

أَذِنَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لِرَسُولِهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - بِالْهَجْرَةِ إِلَى الْمَدِينَةِ، وَلَمْ يُحْرَمْ فِي هَذَا عَلَى مَنْ بَقِيَ بِمَكَّةَ الْمَقَامَ بِهَا وَهِيَ دَارُ شِرْكَ، وَلَمْ يَأْذَنْ لَهُمْ بِجِهَادٍ.²⁴

Artinya: "Allah mengizinkan Rasulullah saw untuk hijrah ke Madinah, dan Rasul tidak melarang bagi siapa saja yang ingin menetap di Mekkah pada saat itu yang mana Mekkah merupakan tempat berkembangnya kemusyrikan, akan tetapi Allah belum mengizinkan RasulNya untuk berjihad".

Pernyataan Imam Syafi'i ini menegaskan bahwa Rasulullah saw pada masa awal di Mekkan tidak mendapat perintah untuk melakukan perang, akan tetapi Rasulullah saw serta kaum Muslimin hanya diperintah untuk berhijrah ke Madinah. Kemudian dengan turunnya surah al-Hajj ayat 39-40 yang isinya memberikan izin kepada Rasulullah saw untuk memaklumkan perang terhadap orang-orang musyrik Mekkah yang notabenenya senantiasa menebarkan permusuhan dan melakukan tindakan-tindakan yang membuat kaum Muslimin berada dalam tekanan, kesulitan bahkan siksaan baik secara mental maupun secara fisik.

Berdasarkan surah al-Hajj ayat 39-40 tersebut dan sekaligus,

²⁴ Muhammad bin Idris as-Syafi'i, *al-Umm* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1990), jilid IV, h. 168.

kemungkinan, berdasarkan realitas getir yang sedang dihadapi oleh kaum Muslimin (Rasul dan para sahabat), Imam Syafi'i menegaskan pandangannya bahwa kaum Muslimin diizinkan (diperintahkan secara tidak langsung) untuk melakukan peperangan sebagaimana statemennya yang berbunyi:

فَأَذِنَ لَهُمْ بِأَحَدِ الْجِهَادَيْنِ بِالْهَجْرَةِ قَبْلَ أَنْ يُؤْذَنَ لَهُمْ بِأَنْ يَتَدَبَّرُوا مُشْرِكًا
بِقِتَالٍ، ثُمَّ أَذِنَ لَهُمْ بِأَنْ يَتَدَبَّرُوا الْمُشْرِكِينَ بِقِتَالٍ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى {أَذِنَ لِلَّذِينَ
يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ - الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ
دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ} [الحج: ٣٩ - ٤٠] الْآيَةُ، وَأَبَاحَ لَهُمُ الْقِتَالَ.²⁵

Artinya: "Kemudian Allah mengizinkan kepada mereka [Rasul dan para sahabat] dengan satu perintah dari dua jihad sekaligus, pertama perintah jihad untuk hijrah sebelum diizinkan untuk memulai peperangan, kemudian mengizinkan mereka untuk memulai peperangan melawan orang-orang musyrik, berdasarkan firman Allah dalam surah al-Hajj: 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, dikarenakan mereka berkata: "Tuhan kami hanyalah Allah". Dan sekiranya Allah tiada menolak [keganasan] sebagian manusia dengan sebagian yang lain, tentulah telah dirobohkan biara-biara Nasrani, gereja-gereja, rumah-rumah ibadat orang Yahudi [synagog] dan masjid-masjid, yang di dalamnya banyak disebut nama Allah. Sesungguhnya Allah pasti menolong orang yang menolong [agama]Nya. Sesungguhnya Allah benar-benar Maha Kuat lagi Maha Perkasa. Setelah itu Allah mengizinkan mereka untuk berperang".

Terkait dengan perintah untuk melaksanakan perang setelah adanya izin prinsip yang diberikan oleh Allah SWT, dan berdasarkan apa yang dilakukan oleh Rasulullah saw, Imam Syafi'i menyatakan bahwa melakukan jihad adalah kewajiban setiap kaum Muslimin kecuali bagi perempuan, para budak dan laki-laki merdeka yang belum dewasa, sebagaimana disebutkannya:

²⁵ Muhammad bin Idris as-Syafi'i, *al-Umm*, jilid IV, h.169.

أَنَّهُ لَمْ يَفْرَضِ الْخُرُوجَ إِلَى الْجِهَادِ عَلَى مَمْلُوكٍ، أَوْ أُنْثَى بَالِغٍ، وَلَا حُرٍّ لَمْ يَنْبَغُ.²⁶

Artinya: "Bahwasanya Rasulullah saw tidak mewajibkan jihad terhadap budak, atau wanita yang sudah dewasa serta orang merdeka yang belum dewasa [anak kecil]".

Imam Syafi'i juga menyebutkan bahwa ketika pelaksanaan jihad berada dalam lingkaran fungsional sosial struktural, disamping merupakan bagian dari kewajiban personal, seperti melakukan peperangan, maka pelaksanaan jihad tidak dapat dilepaskan dari otoritas penguasa, yang dalam sejarah kekhalifahan Islam di pegang oleh khalifah, untuk memberikan perintah legalitas pelaksanaan jihad sebagaimana yang diungkapkan oleh Imam Syafi'i:

فَيَجِبُ عَلَى الْخَلِيفَةِ إِذَا اسْتَوَتْ حَالُ الْعَدُوِّ، أَوْ كَانَتْ بِالْمُسْلِمِينَ عَلَيْهِمْ قُوَّةٌ أَنْ يَبْدَأَ بِأَقْرَبِ الْعَدُوِّ مِنْ دِيَارِ الْمُسْلِمِينَ.²⁷

Artinya: "Wajib bagi khalifah (penguasa) [mengeluarkan maklumat perang] jika keadaan musuh sama dengan keadaan kaum Muslimin dalam hal kekuatan, dan oleh karenanya maka kaum Muslimin hendaklah terlebih dahulu memerangi musuh yang paling dekat dengan wilayah kaum Muslimin".

Walaupun Imam Syafi'i tidak ada memberikan penjelasan secara definitif bahwa jihad itu adalah perang, akan tetapi berdasarkan apa yang dia tegaskan terkait dengan berbagai prasyarat dan kondisi pelaksanaan jihad, serta "rasa bahasa" yang dikemukakannya, kelihatan secara jelas bahwa pandangan Imam Syafi'i tentang konsep jihad berindikasi kuat dimaknakannya sebagai perang secara fisik melawan musuh-musuh Islam. Hal ini dikarenakan bahwa padanan-padanan kata atau kalimat-kalimat yang digunakan untuk menjelaskan prasyarat dan kondisi yang dialami umat Islam sehingga mereka melakukan peperangan, Imam Syafi'i menggunakan kata-kata yang erat kaitannya dengan peperangan secara fisik, khususnya bagi dua kelompok yang sedang berhadapan

²⁶ Muhammad bin Idris as-Syafi'i, *al-Umm*, jilid IV, h.170.

²⁷ Muhammad bin Idris as-Syafi'i, *al-Umm*, jilid IV, h.177.

atau berperang dalam sebuah arena pertempuran, seperti kata *al-qital*, *al-harb*, *al'aduw*, dan *dar al-Islam*, yang biasanya berhadapan dengan *dar al-kufr*.

Barangkali karena Imam Syafi'i banyak menggunakan kata-kata yang berarti perang atau berkonotasi perang jugalah membuat Wahbah Zuhaili sampai pada kesimpulan bahwa Imam Syafi'i memaknai jihad sebagai sebuah perlawanan umat Islam terhadap serangan orang-orang kafir demi mempertahankan ajaran Islam dan eksistensi umat Islam dari musuh-musuhnya.²⁸

Sementara itu, Imam Haramaini al-Juwaini (419-478H/1028-1085M), salah seorang murid Imam Syafi'i, dalam kitabnya *Nihayatul Matlab* menggunakan istilah *siyar* untuk menjelaskan materi tentang jihad yang menurutnya *siyar* adalah:

السَّيْرُ جَمْعُ السَّيْرِ وَالْكِتَابُ مُتْرَجَمٌ بِالسَّيْرِ، فَإِنَّ الْأَحْكَامَ الْمَوْدَعَةَ فِيهَا مُتْلَقَةً
مِنْ سَيْرِ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي غَزَوَاتِهِ.²⁹

Artinya: “*Siyar* merupakan bentuk plural dari kata *al-sirah*, dan dalam kitab ini diterjemahkan dengan *al-sair*, karena sesungguhnya ketentuan hukum yang terkait dengan aktivitas penegakan jihad itu ada pada *sirah* [kehidupan] Rasulullah saw dalam setiap peperangannya”.

Dari apa yang dimaknakan oleh Imam Haramain tentang jihad dengan menggunakan kata-kata *siyar* yang merujuk pada perjalanan kehidupan Rasulullah saw dalam memperjuangkan dakwah demi tegaknya ajaran Islam yang *rahmatan lil'alamin* tentu tidak dapat dihindarkan bahwa sebagian dari perjuangan Rasulullah saw tersebut sudah pasti adalah bagian dari penegakan jihad yang selalu dikaitkan dengan berbagai peperangan yang terjadi pada masa Rasulullah baik yang dipimpin secara langsung oleh Rasulullah ataupun tidak.

Terkait dengan pelaksanaan jihad dalam konteks perang apakah wajib dilakukan oleh setiap pribadi Muslim atau cukup melalui sekelompok

²⁸ Wahbah az-Zuhaili, *al-Islam wa-Adillatuhu*, h. 5845.

²⁹ Imam Haramaini al-Juwaini, *Nihayatul Matlab* (Beirut: Dar al-Minhaj, 2007), jilid XVII, h. 389.

representasi umat Islam saja? Imam Haramain al-Juwaini menyatakan secara tegas bahwa hukum melaksanakan jihad, dalam konteks perang, adalah *fardhu kifayah*, sebagaimana disebutkannya:

فإنه يثبت فرضاً على الكفاية فهو إذا كان الكفار قارئين في ديارهم غير متعلقين بأطراف ديار الإسلام، فمقاتلتهم فرض على الكفاية.³⁰

Artinya: "Hukum jihad adalah *fardhu kifayah*, yaitu jika para kaum kafir menetap di wilayah orang Islam [*dar al-Islam*] dan mereka tidak mengganggu di wilayah orang Islam tersebut, dalam hal ini memerangi mereka adalah *fardhu kifayah*".

Namun demikian, walaupun Imam Haramain tidak ada menyebut hukum jihad dalam bentuk *fardhu 'ain*, akan tetapi dari apa yang dinyatakan oleh Imam Haramain dapat pula difahami melalui makna sebaliknya (*mafhum mukhalafah*) bahwa hukum jihad dapat menjadi *fardhu 'ain* apabila orang-orang kafir, baik mereka yang tinggal di daerah Islam (*dar al-Islam*) atau di luar daerah Islam (*dar al-kufr*) telah mengganggu atau memerangi umat Islam.

Menariknya adalah walaupun jihad dapat saja menjadi wajib bagi setiap diri umat Islam, akan tetapi Imam Haramain mewajibkan pula bagi setiap pribadi yang akan berperang (berjihad) harus memperoleh izin dari kedua orang tuanya sebagai tanda kasih sayang kepada keduanya, dan sekaligus mendapatkan ridha dari keduanya, sebagaimana ungkapan Imam Haramain mengutip pendapat Imam Syafi'i:

ومما تجب رعايته في الخروج إلى الجهاد الموصوف بكونه فرض الكفاية رضا الوالدين. قال الشافعي: "وبإذن أبويه لشفقتهم" فنقول: إذا كان أبواه مسلمين، لم يكن له الخروج إلى الجهاد دون إذنهما.³¹

Artinya: "Satu hal yang wajib menjadi perhatian khusus dalam berjihad yang dikategorikan hukumnya *fardhu kifayah* adalah ridha dari kedua orangtua, sebagaimana dikatakan oleh Imam Syafi'i bahwa adanya izin dari kedua orang tua menunjukkan rasa sayang kepada mereka berdua.

³⁰ Imam Haramaini al-Juwaini, *Nihayatul Matlab*, h. 390.

³¹ Imam Haramaini al-Juwaini, *Nihayatul Matlab*, h. 402.

Dengan demikian kami [Imam Haramain] berpendapat jika kedua orang tuanya Muslim maka dia tidak boleh dia pergi berjihad kecuali setelah mendapatkan izin dari keduanya”.

Dengan menggunakan kata kunci yang sama untuk menjelaskan konsep jihad, sebagaimana Imam Haramaini al-Juwaini, Imam al-Ghazali (450-505H/1058-1111M), sebagai salah seorang *faqih* sekaligus seorang tokoh mazhab Syafi'i yang juga sangat terkenal sebagai seorang sufi-teolog, dalam beberapa kitab fikihnya ketika berbicara tentang jihad menggunakan istilah atau padanan kata tersendiri yaitu: “السُّبُورُ” jama' dari kata “سُبُورَةٌ” yang berarti *sunnah* dan jalan yang dilakukan oleh Nabi Muhammad saw ketika melakukan peperangan yang juga disebut sebagai *sunnah* dan *thariqah*,³² sebagaimana yang disebutkan oleh Imam al-Ghazali tentang *sunnah* atau cara Nabi ketika berperang, seperti dalam statemennya yang berbunyi:

سيرة الرسول في غزواته وذلك يشمل في حقيقة الجهاد والمكلفين بالقتال
وواجبات المسلمين قبل بدء المعركة.³³

Artinya: “Perangai Rasul [cara dan jalan yang ditempuh Nabi] dalam peperangan yang dilakukannya yang meliputi hakikat jihad merupakan sesuatu yang wajib dipenuhi oleh orang-orang mukallaf [yang memenuhi syarat] berjihad, dan kewajiban orang-orang Islam [mengikuti *sunnah* Nabi] sebelum memulai peperangan”.

Dengan menggunakan kata-kata *sirah*, yang dipahami sebagai perjalanan hidup Rasulullah dalam berbagai konteks sosial kemasyarakatan dan keagamaan baik secara personal maupun sosial struktural, untuk menjelaskan konsep jihad sepertinya Imam al-Ghazali tidak hanya memandang jihad sebatas perang semata, sebagaimana berkembang dalam pandangan kebanyakan ulama, karena selain perang masih ada perbuatan lain yang dilakukan oleh Rasulullah yang dipandang oleh imam al-Ghazali sebagai bentuk lain dari pada jihad, sebagaimana untkapannya:

كل مهم ديني يريد الشرع حصوله ولا يقصد به عين من يتولاه ومن حملته

³² al-Ghazali, *al-Khulâ'ah* (Beirut: Dâr al-Minhâj, 2007), h. 609.

³³ al-Ghazali, *al-Khulâ'ah*, h. 609.

إقامة الحجّة العلمية, والأمر بالمعروف, والصناعات المهمة, دفع الضرر عن المسلمين, والقضاء, تحمل الشهادة, تجهيز الموتى وإحياء الكعبة كل سنة بالحج.³⁴

Artinya: “Setiap perkara agama yang penting yang diinginkan oleh syara’ untuk melaksanakannya, tetapi tidak dimasukkan dalam kategori fardhu ‘ain dalam melaksanakannya, ada beberapa macam, seperti: menetapkan hujjah ‘ilmiah, menyuruh pada kebaikan, melakukan perbuatan yang penting, mencegah bahaya terjadi kepada orang-orang Muslim, menegakkan peradilan, memberikan kesaksian, menyiapkan kebutuhan mayit dan menghidupkan ka’bah setiap tahun ketika haji”.

Dalam kaitannya dengan makna jihad sebagai perang, Imam al-Ghazali menyatakan bahwa kewajiban melakukan jihad merupakan kewajiban yang telah disyari’atkan oleh Allah dalam konteks mempertahankan diri. Hal ini dijelaskannya bahwa pada periode Mekkah, walaupun kondisi umat Islam sangat tertekan dari berbagai sisi, namun Nabi dan kaum Muslimin belum melakukan perlawanan jihad karena Allah belum mewajibkan pelaksanaannya. Disamping itu, Imam al-Ghazali juga menyebutkan bahwa kewajiban jihad merupakan bagian dari *fardhu kifayah* sebagaimana ungkapannya:

وقد كان الجهاد غير مأذون فيه في ابتداء الإسلام ثم صار مأذونا فيه ولكن إذا قوتل المسلمون ثم صار مأذونا فيه ابتداء وذلك بعد الهجرة ثم صار فرضا والصحيح أنه لم يزل فرض كفاية.³⁵

Artinya: “Adapun jihad itu pada awal Islam tidak diizinkan, kemudian diizinkan jika orang-orang Muslim itu diperangi terlebih dahulu, dan keizinan berjihad dalam Islam diberikan legalitasnya setelah peristiwa hijrah Rasul yang kemudian jihad tersebut menjadi fardhu (wajib hukumnya), namun pendapat yang benar adalah bahwa hukum jihad itu adalah fardhu kifayah”.

Berbeda dengan para pendahulunya dari kalangan mazhab Syafi’i yang tidak ada memaknakan jihad secara tegas sebagai perang, Imam

³⁴ al-Ghazali, *al-Wajîz* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1994), h. 393.

³⁵ al-Ghazali, *al-Khulâ’ah*, h. 609.

Nawawi (631-676H/1234-1278), dalam karyanya *al-Majmu' Syarah al-Muhazzab*, secara gamblang menyatakan bahwa jihad dalam makna terminologi syara' adalah perang (*qital*), sebagaimana ungkapannya: ³⁶الجهاد هو القتال yang artinya: "jihad itu adalah perang".

Akan tetapi, walaupun Imam Nawawi menyatakan bahwa jihad adalah perang secara terminologis *syara'*, dan hukumnya adalah *fardhu* (wajib), namun kewajiban untuk melaksanakannya tergantung bagaimana situasi dan kondisi yang sedang dihadapi oleh umat Islam. Pada satu situasi kewajiban berjihad bersifat kolektif (*fardhu kifayah*), sebagaimana ungkapannya:

والجهاد فرض، والدليل عليه قوله عز وجل (كتب عليكم القتال وهو كره لكم) وقوله تعالى (وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم) وهو فرض على الكفاية إذا قام به من فيه كفاية سقط الفرض عن الباقين.³⁷

Artinya: "Jihad itu *fardhu* berdasarkan firman Allah: "Diwajibkan atas kalian berperang padahal hal berperang itu sesuatu yang sangat dibenci", dan juga firman Allah yang lain: "Berjihadlah dengan harta kalian dan diri kalian". Namun maksud *fardhu* disini adalah *fardhu kifayah* yaitu jika sudah ada sekelompok representasi umat Islam yang berjihad maka gugurlah kewajiban jihad bagi yang tidak pergi berjihad".

Sedangkan pada situasi yang lain hukum jihad berubah menjadi kewajiban personal (*fardhu 'ain*) ketika umat Islam terusik atau ketika umat Islam berada dalam upaya pembelaan diri, dan dalam hal ini penguasa juga wajib memberikan legalitas (seruan) kepada umat Islam untuk pergi berjihad (berperang), sebagaimana yang diungkapkannya:

والجهاد فرض عين على كل مسلم إذا انتهكت حرمة المسلمين في أي بلد فيه لا إله إلا الله مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ، وكان على الحاكم أن يدعو للجهاد وأن يستنفر المسلمين جميعاً.³⁸

³⁶ Muyiddin bin Syaraf al-Nawawi, *al-Majmu' Syarah al-Muhazzab* (Beirut: Dar al-Fikr, 2000), jilid XIX, h. 264.

³⁷ Muyiddin, *al-Majmu' Syarah ...*, h. 266.

³⁸ Muyiddin, *al-Majmu' Syarah ...*, h. 269.

Artinya: "Dan jihad itu merupakan fardhu 'ain atas setiap Muslim jika kemuliaan orang-orang Islam diusik di mana saja mereka tinggal, kemudian wajib bagi penguasa mengajak seluruh umat Islam untuk berjihad di jalan Allah".

Apa yang dikemukakan oleh Imam Syafi'i, muridnya Imam Haramain, serta pengikutnya Imam al-Juwaini dan Imam al-Ghazali, terlihat jelas bahwa jihad sangat erat kaitannya dengan peperangan merujuk kepada sejarah getir yang dialami oleh Rasulullah dan sahabat baik ketika masih berada di Mekkah maupun ketika di Madinah yang dalam faktanya sudah dapat dipastikan bahwa peperangan yang dialami tidak dapat dilepaskan dari semangat dan keyakinan terhadap pelaksanaan jihad yang merupakan salah satu inti dasar perjuangan dalam Islam.

Berbeda dengan tiga orang imam pendiri mazhab fikih Islam sebagaimana tersebut di atas, Imam Ahmad bin Hanbal (164-241H/781-855M), sebagaimana yang dikutip oleh Ibnu Qudamah (541-629H/1147-1223M) salah seorang ulama terkenal dari pengikut mazhab Imam Hanbali, menyatakan bahwa jihad adalah perang melawan musuh-musuh Islam demi tegaknya atau tersebarnya Islam sehingga terealisasinya rasa aman bagi masyarakat, sebagaimana untkapannya:

الذين يقاتلون في سبيل الله: هم الذين يدفعون عن الإسلام، وعن حريمهم،
وقد بذلوا مهج أنفسهم، الناس آمنون، وهم خائفون.³⁹

Artinya: "Orang-orang yang berperang [berjihad] di jalan Allah adalah: mereka-mereka yang memperjuangkan Islam dari orang yang tidak suka dengan Islam, orang-orang yang telah berjuang atau mencurahkan segala kemampuan diri mereka sehingga masyarakat merasa aman dan tenteram, sedangkan musuh akan menjadi merasa takut".

Imam Hanbali juga mengatakan bahwa baginya tiada sebuah kewajiban yang lebih *afdhal* (lebih mulia) setelah kewajiban-kewajiban *fardhu* (kewajiban-kewajiban dasar) kecuali adalah kewajiban untuk berjihad, sebagaimana untkapannya:

لَا أَعْلَمُ شَيْئًا مِنَ الْعَمَلِ بَعْدَ الْفَرَائِضِ أَفْضَلَ مِنَ الْجِهَادِ.⁴⁰

³⁹ Ibnu Qudamah, *al-Mugni* (Mesir: Maktabah Qahirah, 1968), jilid IX, h. 199.

⁴⁰ Ibnu Qudamah, *al-Mugni*, h. 199.

Artinya: "Aku tidak pernah tau ada sebuah perbuatan fardhu [yang diwajibkan oleh Allah] selain kewajiban-kewajiban dasar yang lebih mulia dari kewajiban berjihad".

Apa yang disampaikan oleh Imam Hanbali jelas terlihat sebuah pengertian yang sangat tegas menyebutkan bahwa jihad adalah perang untuk melawan musuh-musuh Islam yang tentu saja tidak suka kepada Islam dan umat Islam, dan tidak ada disebutkan mengapa Imam Hanbali memaknai jihad dengan perang baik melalui tulisan-tulisan atau dari ayat-ayat yang dijadikannya sebagai alasan memaknai jihad dalam bentuk perang.

Akan tetapi, Syamsuddin Zarkasyi (w. 772H), salah seorang pengikut Imam Ahmad bin Hanbal, dalam kitabnya *Syarah Zarkasyi a'la Mukhtashari al-Khuraqi*, tidak ada memberikan definisi khusus mengenai makna jihad, namun dia banyak mengutip hadis-hadis Rasulullah saw yang mengindikasikan jihad dalam makna perang secara fisik. Ada dua hadis yang dikutipnya yaitu:

وعن أبي هريرة - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - أن النبي - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قال: "من قاتل في سبيل الله فواق ناقة وجبت له الجنة" (رواه أحمد والترمذي).⁴¹

Artinya: "Dari Abu Hurairah, bahwasanya nabi saw bersabda: "Barang siapa yang berperang [terbunuh dalam peperangan tersebut] di jalan Allah di atas unta [nya] maka dia pasti akan mendapatkan surga".

Hadis yang kedua yang dikutip oleh Syamsuddin Zarkasyi adalah hadis yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad dan Imam Bukhari yang berbunyi:

وعن ابن أبي أوفى - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - أن رسول الله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قال: "إن الجنة تحت ظلال السيوف" (رواه أحمد والبخاري).⁴²

Artinya: "Dari Ibnu Abi Aufa, bahwasanya Rasulullah saw bersabda: "Sesungguhnya surga itu ada di bawah bayangan pedang".

⁴¹ Syamsuddin Zarkasyi, *Syarah Zarkasyi a'la Mukhtashari al-Khuraqi* (Beirut: Dar al-Fikr, 1993), jilid VI, h. 423.

⁴² Syamsuddin Zarkasyi, *Syarah Zarkasyi ...*, h. 423.

Sebagaimana pendapat kebanyakan para ulama tentang klasifikasi hukum jihad, Syamsuddin Zarkasyi juga menyatakan bahwa hukum jihad pada asalnya adalah *fardhu kifayah* [kewajiban kolektif]: *والجهاد⁴³ وفرض على الكفاية*, yang artinya: "Dan sesungguhnya hukum jihad adalah *fardhu kifayah*".

Akan tetapi dalam hal tertentu hukum jihad dapat berubah menjadi *fardhu 'ain* apabila:

(أحدها) إذا التقى الزحفان، وتقابل الصفان. (الثاني) إذا استنفره الإمام.
(الثالث) إذا نزل الكفار ببلد تعين على أهله قتالهم، والنفير إليهم.⁴⁴

Artinya: "Pertama, apabila dua pasukan sudah saling berhadap-hadapan dan saling bersiap untuk perang; kedua apabila penguasa meminta untuk berangkat perang; dan yang ketiga apabila orang-orang kafir sudah berada di wilayah orang-orang Islam [dar al-Islam] maka [umat Islam] wajib memerangi mereka".

Sementara itu, Ibnu Qudamah (541-629H/1147-1223M), yang juga merupakan salah seorang ulama bermazhab Hanbali, sebagaimana Syamsuddin Zarkasyi, juga mempunyai pandangan yang seirama bahwa jihad adalah perang, dan kewajiban jihad tidak dapat terelakkan apabila:

Pertama:

أحدها إذا التقى الزحفان وتقابل الصفان حرم على من حضر الانصراف.⁴⁵
Artinya: "Salah satunya adalah jika bertemu dua pasukan yang mana keduanya saling menyusun barisan siap untuk berperang, sehingga dalam keadaan ini haram berpaling [tidak melawan] dari pasukan tersebut".⁴⁶

Kedua:

الثاني إذا نزل الكفار ببلد، تعين على أهله قتالهم ودفعهم.⁴⁷

⁴³ Syamsuddin Zarkasyi, *Syarah Zarkasyi ...*, h. 424.

⁴⁴ Syamsuddin Zarkasyi, *Syarah Zarkasyi ...*, h. 428.

⁴⁵ Ibnu Qudamah, *al-Mughni* (Riyad: Dâr al-'Alami al-Kutub, 1997), jilid VIII, h. 8.

⁴⁶ Ibnu Qudamah mengutip Alquran surah al-Anfal ayat 15 dan 45 sebagai landasan normatif tidak boleh lari dari musuh.

⁴⁷ Ibnu Qudamah, *al-Mughni*, h. 8.

Artinya: "Apabila orang-orang kafir tinggal menetap dalam suatu negeri maka penduduk negeri tersebut dapat memerangi dan melawan mereka".

Ketiga:

إذا استنفر الإمام قوما لزمهم النفير معه.⁴⁸

Artinya: "Jika pemimpin suatu kaum pergi berperang maka wajib bagi kaum tersebut pergi berperang bersama pemimpinnya".

Pendapat Ibnu Qudamah bahwa jihad dimaknai dengan perang, terlebih lagi ketika telah berhadapan dengan musuh dirujuknya kepada Alquran surah al-Anfal ayat 15, 16 dan 45, dan surah at-Taubah ayat 16 yang masing-masing berbunyi:

يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحَفًا فَلَا تُوَلُّوهُمُ الْأَدْبَارَ ﴿١٥﴾ وَمَنْ
يُوَلَّهُمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّرًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ
مِّنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبئسَ الْمَصِيرُ ﴿١٦﴾

Artinya: "Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu bertemu dengan orang-orang yang kafir yang sedang menyerangmu, Maka janganlah kamu membelakangi mereka [mundur atau melarikan diri dari arena perang]. Barangsiapa yang membelakangi mereka di waktu itu, kecuali berbelok untuk [membuat siasat] perang atau hendak menggabungkan diri dengan pasukan yang lain, maka sesungguhnya orang itu kembali dengan membawa kemurkaan dari Allah, dan tempatnya ialah neraka Jahannam, dan itulah seburuk-buruk tempat untuk kembali". (al-Anfal ayat 15 dan 16)

يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا لَقِيتُمُ فِتْنَةً فَاتَّبِعُوا وَادْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ
تُفْلِحُونَ ﴿٤٥﴾

Artinya: "Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu memerangi pasukan [musuh], maka berteguh hatilah kamu dan sebutlah [nama] Allah sebanyak-banyaknya agar kamu beruntung". (al-Anfal ayat 45)

⁴⁸ Ibnu Qudamah, *al-Mughni*, h. 8.

أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُتْرَكُوا وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَلَمْ يَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ
 اللَّهِ وَلَا رَسُولِهِ وَلَا الْمُؤْمِنِينَ وَلِيجَةً وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿١٦﴾

Artinya: “Apakah kamu mengira bahwa kamu akan dibiarkan, sedang Allah belum mengetahui [dalam kenyataan] orang-orang yang berjihad di antara kamu dan tidak mengambil menjadi teman yang setia selain Allah, RasulNya dan orang-orang yang beriman. dan Allah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan”, (at-Taubah ayat 16); dan hadis Nabi yang redaksinya berbunyi: ⁴⁹ *إذا استتفرتم فـانفروا* yang artinya: “Apabila kalian ingin pergi berperang maka pergilah”.

Sama halnya seperti Imam Ahmad dan Ibnu Qudamah, Ibnu Taimiyah (1268-1328), yang juga pengikut mazhab Imam Hanbali, dalam kitab *Majmû' al-Fatâwâ*, memaknai jihad dengan kata “القتال” yaitu perang melawan musuh, sebagaimana lebih jauh disebutkannya bahwa jihad atau *qitâl* adalah:

جهاد الكفار أعداء الله ورسوله فكل من بلغته دعوة رسول الله إلى دين الله الذي بعثه به فلم يستجب له فإنه يجب قتاله.⁵⁰

Artinya: “Yaitu jihad melawan orang-orang kafir sebagai musuh-musuh Allah dan RasulNya, oleh sebab itu apabila telah sampai kepadanya ajakan Rasul untuk beriman dan mengikuti agama Allah [Islam] di mana Allah mengutus Rasul, namun kemudian mereka tidak menjawab [menerima] ajakan Rasul tersebut maka sesungguhnya wajib untuk memerangnya”.

⁴⁹ Bunyi hadis ini secara detail dapat dilihat dalam Muhammad Bin Yazid al-Qazwaini, *Sunan Ibnu Majah* (Beirut: Dar Ihya Kutub al-Arabiyah, t.t.) jilid II, h. 926. Adapun bunyi hadisnya adalah:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ بَكَّارِ بْنِ عَبْدِ
 الْمَلِكِ بْنِ الْوَلِيدِ بْنِ بُسْرِ بْنِ أَبِي أَرْطَاةَ قَالَ: حَدَّثَنَا
 الْوَلِيدُ قَالَ: حَدَّثَنِي شَيْبَانُ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنِ أَبِي
 صَالِحٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
 وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا اسْتَتَفَرْتُمْ فـانفروا.

⁵⁰ Ibnu Taimiyah, *Majmû Fatâwâ* (Riyâd: Dâr al-Wafâ', 2001), jilid XXVIII, h. 195.

Pendapat Ibnu Taimiyah di atas berdasarkan firman Allah dalam surah al-Anfal ayat 39 yang berbunyi:

وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كَلِمَةً لِلَّهِ فَإِنْ أَنْتَهُوْا
فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٣٩﴾

Artinya: “Dan perangilah mereka, supaya jangan ada fitnah dan supaya agama itu semata-mata untuk Allah, dan jika mereka berhenti [dari kekafiran], maka sesungguhnya Allah Maha melihat apa yang mereka kerjakan”.

Walaupun Ibnu Taimiyah membolehkan berperang dengan membunuh seluruh musuh karena kekafirannya, akan tetapi dalam berperang itu sendiri tidak dibenarkan membunuh orang-orang yang lemah, seperti wanita dan anak kecil walaupun mereka kafir, sebagaimana dinyatakan:

إباحة قتل الجميع لمجرد الكفر إلا النساء والصبيان لكونهم مالا للمسلمين.⁵¹

Artinya: “Dibolehkan membunuh semua musuh karena sebab kekafiran mereka, kecuali wanita dan anak kecil karena mereka merupakan harta perang bagi orang-orang Islam”.

Walau ada kesan bahwa Ibnu Taimiyah memandang jihad hanya dari sisi peperangan saja, akan tetapi pada perspektif yang lain Ibnu Taimiyah juga melihat cukup banyak perbuatan penting lainnya yang dikategorikan sebagai jihad, seperti kewajiban seseorang untuk belajar (menuntut ilmu) dan menunaikan ibadah haji, sebagaimana ungkapannya yang berbunyi:

ولهذا مضت السنة بأن الشروع في العلم والجهاد يلزم كالشروع في الحج،
يعني أن ما حفظه من علم الدين وعلم الجهاد ليس له إضاعته.⁵²

Artinya: “Telah berlalu berdasarkan sunnah Rasul bahwa syariat menuntut ilmu dan jihad itu keduanya wajib sebagaimana syariat dalam haji, yaitu bahwa apa yang semestinya dipelihara melalui pembelajaran [menuntut ilmu agama] dan pengetahuan tentang pelaksanaan jihad keduanya tidak boleh dihilangkan [diabaikan]”.

⁵¹ Ibnu Taimiyah, *Majmû Fatâwâ*, jilid XXVII, h. 195.

⁵² Ibnu Taimiyah, *Majmû Fatâwâ*, jilid XXVII, h. 106.

Dalam perkembangan gerakan umat Islam belakangan, ketokohan dan pemikiran Ibnu Taimiyah, khususnya dalam lingkaran Islam gerakan (*the Islamists*), mempunyai peran yang sangat signifikan dalam mempengaruhi perkembangan ideologi pergerakan Islam, terutama bagi kalangan pergerakan radikal di kalangan umat Islam, yang hingga hari ini terus semakin tumbuh dan berkembang secara global sehingga oleh karena itu tidak heran jika Ibnu Taimiyah, disamping sebagai seorang *faqih* dan teolog, juga dikategorikan sebagai seorang politisi sehingga Ibnu Taimiyah mendapat banyak gelar, seperti, bapak spiritual gerakan revolusi Islam dan juga sebagai tokoh revivalis bagi kelompok reformis fundamentalis. Ide-ide radikal Ibnu Taimiyah kemudian berkembang dan memberi pengaruh yang sangat kuat tidak hanya terhadap beberapa ulama setelahnya seperti Ibu Qayyim al-Jauziyah, Sayyid Qutub, dan lain-lain, tetapi juga terhadap kelompok-kelompok Islam gerakan seperti gerakan Wahabi di Saudi Arabia, Ikhwanul Muslimin di Mesir, dan gerakan Salafi yang akhir-akhir ini menjadi fenomena global.

Pemahaman Ibnu Taimiyah yang bercorak literalis dalam memahami ayat Alquran dan hadis beranjak dari keinginan beliau untuk mengembalikan Islam kepada *track* pertama sebagaimana yang diaplikasikan oleh para *salaf as-shaleh* sesungguhnya tidak terlepas dari analisisnya terhadap kekacauan politik internal kekhalifahan Abbasiyah yang berujung pada kejatuhannya di tangan kekaisaran Mongol pada tahun 1258. Disamping itu juga semangat Ibnu Taimiyah yang begitu kuat terhadap politik menyebabkan dirinya menjadi target operasi penguasa, sehingga dirinya mendapatkan berbagai siksaan dan penahanan di beberapa tempat pelariannya seperti di Mesir dan Syria.⁵³

Tidak heran jika pengaruh kejatuhan kekhalifahan Islam di tangan Mongol mempengaruhi Ibnu Taimiyah untuk berpendapat bahwa jihad adalah peperangan itu sendiri, dalam rangka menjaga dan menegakkan eksistensi Islam dan umat Islam dalam sebuah negara yang berdaulat, dan oleh sebab itu umat Islam wajib melakukan jihad baik dalam rangka mempertahankan maupun merebut kembali kekuasaan Islam yang hilang, di tangan para musuh-musuhnya.

⁵³ "<http://psq.or.id>" kohtekstualisasi-makna-jihad. Diakses tanggal 21 Juli 2014.

Sama juga seperti Ibnu Taimiyyah, Ibnu Qayyim al-Jauziah (691-751H/1292-1352M), yang juga tidak hanya sebagai pengikut tetapi juga sebagai tokoh pengusung mazhab Imam Hanbali, secara khusus, juga melihat bahwa kata jihad di dalam Alquran lebih terkait kepada makna perang melawan musuh yang nyata (*riel enemy*), dan oleh karena itu Ibnu Qayyim mengkategorikan jihad dalam bentuk melawan musuh yang nyata menjadi dua bentuk, yaitu:

جهاد الكفار وكذلك جهاد المنافقين.⁵⁴

Artinya: “(1) Jihad melawan orang-orang kafir, dan (2) jihad melawan orang-orang munafik”.

Untuk memperkuat pendapatnya, Ibnu Qayyim merujuk ayat Alquran yang terdapat dalam surah al-Furqan ayat 52 dan surah at-Taubah ayat 73, yang berbunyi:

فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا

Artinya: “Maka janganlah kamu mengikuti orang-orang kafir, dan berjihadlah terhadap mereka dengan jihad yang besar”. (al-Furqan ayat 52)

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَأَغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ

الْمَصِيرُ

Artinya: “Hai Nabi, berjihadlah [melawan] orang-orang kafir dan orang-orang munafik itu, dan bersikap keraslah terhadap mereka, dan sesungguhnya tempat mereka adalah neraka Jahannam, yang merupakan tempat kembali yang paling buruk”. (at-Taubah ayat 73)

Namun secara umum, Ibnu Qayyim al-Jauziah menyebutkan bahwa ajaran jihad dalam terminologi Islam terdiri dari empat bentuk, yaitu:

جهاد النفس, جهاد الشيطان, جهاد الكفار, و جهاد المنافقين.⁵⁵

Artinya: “(1) Jihad mengontrol hawa nafsu; (2) jihad melawan [godaan]

⁵⁴ Ibnu Qayyim Jauziyah, *Zâdul Ma'âd* (Beirut: Dâr al-Muassah, 1994), jilid III, h. 5.

⁵⁵ al-Jauziyah, *Zâdul Ma'âd*, jilid III, h. 9.

setan; (3) jihad melawan orang-orang kafir; dan (4) jihad melawan orang-orang munafik”.

Lebih jauh Ibnu Qayyim juga merinci martabat (tingkatan-prioritas) bentuk-bentuk jihad tersebut ke dalam empat tingkatan-prioritas yaitu: jihad mengontrol hawa nafsu, jihad terhadap setan, jihad terhadap orang-orang kafir dan munafik, dan jihad melawan kezhaliman, bid'ah dan kemaksiatan yang mana setiap tingkatan jihad tersebut diberikan penjelasan secara rinci, sebagaimana ungkapannya sebagai berikut:⁵⁶

1. **Jihad mengontrol hawa nafsu.** Jihad jenis yang pertama ini terdiri dari empat tingkatan:

جهاد النفس أربع مراتب :

إحداها : أن يجاهدها على تعلم الهدى, ودين الحق الذي لا فلاح لها, ولا سعادة في معاشها و معادها إلا به ومتى فاتها علمه شقيت في الدارين. الثانية: أن يجاهدها على العمل به بعد علمه وإلا فمجرد العلم بلا عمل إن لم يضرها لم ينفعها. الثالثة : أن يجاهدها على الدعوة إليه, وتعليمه من لا يعلمه, وإلا كان من الذين يكتمون ما أنزل الله من الهدى والبيئات, ولا ينفعه علمه, ولا ينجيه من عذاب الله. الرابعة : أن يجاهدها على الصبر على مشاق الدعوة إلى الله, وأذى الخلق ويتحمل ذلك كله لله.

Artinya: “Jihad mengontrol hawa nafsu ada empat tingkatan, yaitu: **pertama:** Hendaknya berjihad untuk mempelajari ilmu-ilmu hidayah [sufistik-filosofis], ilmu agama yang benar sehingga dapat memenangkan pertarungan melawan hawa nafsu, dan tidak akan mendapatkan kebahagiaan kecuali dengan berjihad, dan ketika ilmu [dan semangat] jihad ini hilang maka seseorang akan mengalami penderitaan di dunia dan akhirat. **Kedua:** Hendaknya dia berjihad untuk mengamalkan ilmu, karena jika ilmu tidak diaplikasikan maka tidak akan memberikan manfa'at [baik untuk dirinya maupun untuk umat manusia]. **Ketiga:** Hendaknya dia berjihad dengan mengajak orang lain untuk menuntut ilmu, kemudian mengajarkannya kepada orang yang tidak mengetahuinya, dan jika tidak dilakukannya maka

⁵⁶ Untuk penjelasan lebih jauh dari keempat bentuk dan tingkatan jihad ini, lihat al-Jauziyah, *Zâdul Ma'âd*, jilid III, h. 10-11.

ia termasuk orang-orang yang menyembunyikan ilmu, sedangkan Allah telah menurunkan kepadanya berupa petunjuk dan penjelasan. **Keempat:** Hendaknya dia berjihad agar bersabar terhadap segala keduakaan dan kesulitan dalam berdakwah di jalan Allah, dan bersabar akan bahaya yang datang dari [kejahatan] manusia, dan kemudian semuanya itu diserahkan kepada Allah".⁵⁷

2. **Jihad terhadap setan.** Jihad dalam bentuk ini dijelaskannya dalam dua tingkatan yaitu:

أما جهاد الشيطان فمرتبتان, إحداهما : جهاده على دفع ما يلقي إلى العبد من الشبهات والشكوك القادحة في الإيمان. الثانية جهاده على دفع ما يلقي إليه من الإرادات الفاسدة والشهوات, فاجهاد الأول يكون بعد اليقين والثاني يكون بعد الصبر.

Artinya: "Adapun jihad melawan setan itu ada dua tingkatan [martabat], **pertama:** jihad [melawan setan] dari hal yang dapat menjerumuskan seseorang kepada hal-hal yang syubhat, dan keraguan yang mencederai iman; **kedua** jihad [melawan setan] dari hal yang dapat menjerumuskannya kepada keinginan-keinginan yang merusak dan syahwati. Jihad yang pertama dapat dicapai setelah adanya keyakinan, sedangkan jihad yang kedua dapat dicapai setelah adanya kesabaran".⁵⁸

⁵⁷ Jihad dalam bentuk membangun kesabaran berbalut duka dan kesulitan dalam jalan menghidupkan agama seperti yang dikemukakan oleh Ibnu Qayyim ini juga terdapat dalam salah satu format jihad yang berkembang oleh kalangan Syi'ah sebagaimana terekam dalam *al-Sahifah al-Sajjadiyah*, oleh Imam al-Sajjad, gelar kehormatan untuk Ali Zainal 'Abidin (imam keempat mazhab Syi'ah), yang merupakan kitab jihad dalam kesendirian, berbicara dalam diam, menyerang dalam kegagalan, menangis dalam ketercekitan, mengajar dengan bibir terbungkam, dan tangan kosong yang dilucuti, dan seterusnya yang merupakan manifestasi cinta, kefakiran dan perjuangan (jihad) yang terus berkobar dalam kesendirian batin untuk bertahan dari terpaan guncangan kehidupan yang datang, baik dari sudut sosial, politik, ekonomi, budaya maupun keagamaan. Sebagaimana yang disebutkan oleh Ali Syari'ati, semangat jihad inilah yang menjadikan para imam-imam Syi'ah, sebagaimana yang dialami oleh Hasan dan Husain (kedua cucu Nabi) dapat bertahan dari berbagai gempuran politik duniawi, walaupun menerima akibat yang sangat tragis, dan sangat menyayat serta mengiris hati siapapun yang mencintainya. Lebih jauh lihat Ali Syari'ati, *Islam Mazhab Pemikiran dan Aksi*, tejr. M. S. Nasrullah dan Afif Muhammad (Bandung: Mizan, 1995), h. 117-120.

⁵⁸ Pernyataan ini berdasarkan firman Allah dalam surah as-Sajadah ayat 24

3. **Jihad terhadap orang-orang kafir dan munafik**, yang dibaginya ke dalam empat tingkatan yaitu:

وأما جهاد الكفار والمنافقين: أربع مراتب: بالقلب, واللسان, والمال والنفس,
وجهاد الكفار أخص باليد, وجهاد المنافقين أخص باللسان.

Artinya: "Jihad terhadap orang-orang kafir dan munafik ada empat martabat [tingkatan], yaitu: dengan hati, lisan, harta dan jiwa, dan adapun jihad terhadap orang-orang kafir lebih dikhususkan dengan tangan [kekuasaan] sedang jihad terhadap orang-orang munafik lebih dikhususkan dengan lisan".

4. **Jihad melawan kezhaliman, bid'ah dan kemaksiatan.**

Jihad jenis ini ada tiga tingkatan: **pertama**, dengan tangan (kekuasaan) bila mempunyai kekuasaan, **kedua**, dengan lisan [nasihat dan ilmu, termasuk melalui tulisan], dan yang **ketiga**, dengan hati, yakni tidak hanya membenci kezhaliman, kebid'ahan dan kemungkarannya, tetapi juga mendoakan pelaku-pelakunya untuk bertobat kepada Allah SWT.

Jika dianalisis pandangan ke empat Imam pendiri mazhab-mazhab hukum Islam dari golongan ulama Sunni, beserta murid dan para pendukung mazhab mereka, tentang konsep jihad dalam Islam, sebagaimana telah dipaparkan di atas, maka secara garis besar dapat diklasifikasikan bahwa jihad dalam pandangan mereka, paling tidak, terkait dalam dua dimensi pemaknaan yang keduanya berkelindan dalam perspektif gerakan politis, termasuk dalam dimensi keagamaan dan bahkan juga dalam dimensi ekonomis, pertama dalam perspektif pengembangan dakwah dan yang kedua dalam perspektif perang, tidak hanya dalam bentuknya yang bersifat difensif, tetapi juga terkadang dalam bentuknya yang bersifat ofensif.

Jihad dalam perspektif gerakan dakwah secara lebih jelas dapat terlihat dalam pendapat Imam Hanafi yang menempatkan jihad tidak hanya untuk menegakkan upaya-upaya dakwah untuk mengajak semua orang berada dalam agama yang benar (Islam) yang menghargai nilai-nilai pluralitas kemanusiaan, tetapi juga untuk menjaga nilai-nilai dan

yang artinya: "Dan Kami jadikan di antara mereka itu pemimpin-pemimpin yang memberi petunjuk dengan perintah Kami ketika mereka sabar, dan mereka meyakini ayat-ayat Kami".

hubungan kebinekaan umat manusia tanpa melihat apa warna kulit, budaya maupun agama mereka yang harus dijaga dalam bingkai ketasamuhan (kerukunan) yang saling menghargai, produktif dan kreatif, sebagaimana yang dihadapi oleh Imam Hanafi selama masa perjuangannya membangun fondasi pemikiran-pemikiran hukum Islam mazhabnya dalam dua masa kekhalfahan Islam, yaitu Daulah Umayyah dan Daulah Abbasiyah.

Demikian juga apa yang dikemukakan oleh Imam Maliki bahwa umat Islam berkewajiban untuk melakukan dan mengembangkan upaya-upaya dakwah bahkan terhadap non Muslim sekalipun, yang dalam bahasa Imam Malik disebut dengan kata-kata *al-'aduw* (musuh), demi tegak dan berkembangnya Islam dan umat Islam. Namun demikian, Imam Maliki juga tentu tidak menafikan bahwa sebagian dari aktivitas jihad terkait dalam konteks perang, akan tetapi hanya boleh dilakukan ketika umat Islam berada dalam keadaan terdesak atau diserang, yang biasa disebut dengan istilah jihad untuk mempertahankan diri (*defensive jihad*).

Dalam kaitan jihad dengan gerakan dakwah ini juga, Imam Malik lebih jauh menyatakan bahwa tidak ada pilihan lain bagi umat Islam selain menyebarkan dakwah untuk mengajak non Muslim kepada kebaikan ajaran Islam, akan tetapi apa yang dikemukakan oleh Imam Malik kelihatan bahwa dalam mengembangkan atau menyebarkan dakwah Islam harus sampai pada hasil yang maksimal, dan sayangnya ada kesan bahwa kelompok masyarakat yang menjadi sasaran dakwah sepertinya tidak memiliki pilihan lain kecuali menerima dakwah Islam atau "berhadapan" dengan umat Islam.

Walau secara langsung mayoritas ulama tidak menyebutkan tujuan jihad dalam kaitannya dengan upaya-upaya penyebaran dakwah kepada masyarakat yang belum mendapatkan informasi tentang Islam agar mereka menjadi tertarik kepada ajaran Islam, namun bagi Ibnu Khaldun (pengikut Imam Maliki) terlihat jelas dan tegas bahwa salah satu makna dan tujuan jihad adalah untuk menarik non Muslim menjadi Muslim (*conversion*), dan upaya untuk menjadikan mereka Muslim harus dilakukan baik dengan cara-cara persuasif agar mereka secara suka rela menjadi Muslim maupun dengan cara-cara kekerasan untuk memaksa mereka menerima ajakan Islam atau menjadi Muslim.

Sedangkan jihad dimaknai dalam perspektif perang kelihatannya semua ulama klasik tersebut di atas, baik para pendiri mazhab maupun

pengikutnya, mempunyai pemikiran yang sama, namun ada yang menyatakannya secara tidak tegas (implisit) dan ada juga yang menyatakan secara tegas (eksplisit).

Diantara mereka yang menyatakan secara tidak tegas dapat dilihat dalam pandangan Imam Hanafi, Imam Maliki dan pengikutnya Abdurrahman al-Qairuwani, Imam Syafi'i dan muridnya Imam Haramaini al-Juwaini, dan sebagian pengikutnya seperti Imam al-Ghazali. Sedangkan mereka yang menyatakan secara tegas bahwa jihad adalah perang dapat terlihat dalam pandangan yang dikemukakan oleh Abdurrahman al-Qairuwani (pengikut Imam Maliki), Imam Nawawi (pengikut Imam Syafi'i), serta Imam Hanbali dan para pengikutnya, seperti Ibnu Qudamah, Ibnu Taimiyah dan Ibnu Qayyim al-Jauziyah.

Satu hal yang menjadi kesamaan pendapat mayoritas ulama tersebut di atas adalah bahwa jihad dalam makna perang dilakukan dalam konteks jihad defensif, yaitu dalam upaya untuk menjaga dan mempertahankan agama Islam serta jiwa raga, harta dan kehormatan umat Islam dari gangguan kelompok-kelompok masyarakat yang berupaya memusuhi atau menyerang umat Islam dimana dan kapanpun. Oleh karena itu, Muhammad bin Muflih (816-884H/1413-1479M), salah seorang ulama pengikut Imam Hanbali, menegaskan bahwa jihad dalam konteks kewajiban *syar'i* dalam bentuk perang dikhususkan untuk melawan orang-orang kafir secara tersendiri.⁵⁹

Secara tegas Muhammad bin Abdullah al-Gharnathi (693-741H/1294-1340M), dari kalangan ulama Malikiyah, menyatakan bahwa ada tiga alasan bagi umat Islam untuk dapat melaksanakan jihad, dalam arti perang, yaitu:

أَمْرُ الْإِمَامِ فَمَنْ عَيْنَهُ الْإِمَامُ وَجَبَ عَلَيْهِ الْخُرُوجُ، أَنْ يَفْجَأَ الْعَدُوَّ بَعْضَ بِلَادِ
 الْمُسْلِمِينَ فَيَتَعَيَّنَ عَلَيْهِمْ دَفْعُهُ، اسْتِنْقَاذَ أُسَارَى الْمُسْلِمِينَ مِنْ أَدْيِ الْكُفَّارِ.⁶⁰

Artinya: "**pertama**, adanya perintah dari penguasa [imam] untuk pergi

⁵⁹ Muhammad bin Muflih, *al-Mubdi' Fii Syarhi al-Muqni'* (Beirut : Dar al-Kutub Ilmiah, 1997), jilid III, h. 280.

⁶⁰ Muhammad bin Abdullah al-Gharnathi, *al-Qawanin al-Fiqhiyyah* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), jilid I, h. 97.

berjihad, kedua, ketika adanya serangan tiba-tiba dari musuh terhadap sebagian negeri umat Islam maka wajib bagi umat Islam untuk keluar berjihad membela negaranya, dan yang ketiga, untuk menyelamatkan umat Islam yang berada di dalam tawanan dan penguasaan orang-orang kafir”.

Alasan pembolehan untuk berperang, sebagaimana yang dikemukakan oleh al-Gharnathi kelihatannya memiliki dimensi gerakan politis yang sangat kental sebab ketiga alasan yang membolehkan umat Islam untuk berperang jelas menunjukkan keterkaitan dengan perintah penguasa, pembelaan terhadap negara, dan menyelamatkan tawan atau umat Islam yang berada di bawah kekuasaan orang-orang kafir. Terlebih lagi ketika al-Gharnathi menegaskan bahwa salah satu kelompok yang wajib diperangi adalah kelompok para pembangkang atau pemberontak yang melakukan makar terhadap pemerintah, sebagaimana diungkapkannya:

فِيْمَنْ يُقَاتِلْ وَهْمَ ثَلَاثَةِ أَصْنَافِ الْكُفَّارِ وَالْبَغَاةِ وَالْمُحَارِبِينَ.⁶¹

Artinya: “Ada tiga kelompok orang yang wajib diperangi [diaplikasikan jihad kepada mereka] yaitu: orang-orang kafir, kelompok pembangkang terhadap pemerintah, dan orang-orang yang pertama kali memulai atau menyulut peperangan”.

Berbeda dengan mayoritas ulama di atas yang memaknakan jihad dalam konteks yang berifat defensif, Muhammad bin Ahmad al-Sarakhsi, salah seorang pengikut mazhab Imam Hanafi, menyatakan bahwa jihad tidak hanya dilakukan dalam konteks mempertahankan diri (jihad defensif) tetapi juga dalam konteks memulai peperangan (jihad ofensif), walau dia tidak menyebutkan apakah konteks jihad ofensif terkait dengan upaya perluasan dakwah Islam, dan atau terkait dengan upaya perluasan kekuasaan teritorial, sosial politik dan ekonomi umat Islam.

Sedangkan pelaksanaan jihad dalam keterkaitannya dengan aspek-aspek ekonomi dikembangkan pula oleh Abdurrahman al-Qairuwani (salah seorang ulama pengikut mazhab Maliki) yang menyatakan adanya pilihan bagi masyarakat yang menjadi sasaran dakwah Islam yaitu menerima Islam atau mereka berkewajiban membayar upeti atau pajak diri (*jizyah*)

⁶¹ Muhammad bin Abdullah al-Gharnathi, *al-Qawanin ...*, h. 97.

kepada pemerintahan Islam, dan jika mereka tidak bersedia membayar pajak diri atas keamanan diri mereka di bawah perlindungan pemerintahan Islam maka jihad (perang) menjadi sarana penaklukan. Dimensi ekonomi dalam praktek jihad juga ada dalam pandangan Ibnu Taimiyah (pegikut Imam Hanbali) yang menyatakan bahwa anak-anak, perempuan dan budak yang tidak boleh dibunuh dalam peperangan adalah karena mereka akan menjadi harta rampasan perang.⁶²

Pemaknaan jihad dalam pandangan ulama klasik yang secara keseluruhan mengkaitkannya dengan perang, baik yang bersifat defensif maupun ofensif, baik secara tidak langsung maupun secara langsung tentu tidak terhindarkan dari semangat dan dimensi politik, termasuk di dalamnya pertempuran, peperangan serta ekspedisi militer,⁶³ dan dimensi sosial kultural ekonomi, disamping dimensi keagamaan yang menjadi inti dari dasar-dasar perjuangannya.

Berdasarkan realitas inilah, Rudolp Peter menyatakan bahwa banyak penulis-penulis Muslim, termasuk juga penulis-penulis pada masa abad pertengahan, berpandangan bahwa tujuan jihad tidak hanya berperang untuk melakukan konversi yang dikemas dengan sebutan dakwah, tetapi juga, yang paling agresif, adalah perjuangan untuk memperluas teritorial berbasis syariah sehingga melalui jihad bisa menguasai bumi orang-orang kafir (*void the earth of unbelievers*).⁶⁴

Akan tetapi apa yang dikemukakan oleh Rudolp Peter terhadap kecenderungan para penulis (ulama) tentang konsepsi jihad yang dikaitkan dengan kewajiban agama dan politik, bukan berarti dapat dilakukan secara serampangan sebab jihad juga mempunyai beberapa kriteria dan persyaratan yang harus dipenuhi oleh pelaku jihad, termasuk di dalamnya ketentuan-ketentuan dan tata cara berjihad, atau berperang sebagaimana juga yang dipegang oleh setiap bangsa dan peradaban umat manusia.

Sebagaimana yang disebutkan oleh Muhammad al-Syarbaini al-

⁶² Keterkaitan aktivitas jihad dalam konteks penguatan ekonomi dan kekuasaan politik kekhalifahan Islam menjadi kajian yang cukup menarik di kalangan para orientalis, sebagaimana akan dielaborasi pada bab II buku ini.

⁶³ *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: Ichtiar van Hoeve, 2003), jilid II, h. 315.

⁶⁴ Rudolp Peters, *Jihad in Mediaeval and Modern Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1977), h. 3.

Khatib, walaupun para ulama menyatakan bahwa melakukan jihad adalah merupakan sebuah kewajiban bagi semua Muslim, namun banyak persyaratan dan kondisi yang harus dipenuhi oleh mereka yang diwajibkan melaksanakannya, seperti: beragama Islam, cakap hukum (*mukallaf*), merdeka, laki-laki, berbadan sehat, dan mampu berperang untuk melakukan pengorbanan (*fight for the scarification*),⁶⁵ dan juga praktek jihad (perang) di lapangan haruslah mengikuti standard-standard umum yang telah diakui oleh hampir semua bangsa beradab.

Berdasarkan apa yang telah disebutkan oleh para ulama di atas, dapat terlihat bahwa mereka, baik *fuqaha* maupun mereka yang termasuk dalam kelompok *mufassirûn*, secara umum mempunyai pandangan yang sama terhadap makna jihad yaitu berjuang menegakkan dakwah Islam dan menebar kemaslahatan sehingga Islam dan umat Islam dapat mengembangkan eksistensi dirinya dalam kancah global tanpa adanya gangguan dari pihak manapun. Namun demikian tidak dapat dinafikan bahwa sebagian dari ulama tersebut lebih mengedepankan makna jihad dalam konteks perang baik dalam bentuknya yang defensif maupun ofensif, akan tetapi tetap dalam klaim menjaga agama, jiwa dan martabat setiap individu umat Islam.⁶⁶

Lebih jauh, apa yang telah dielaborasi dari pendapat para ulama klasik tentang makna jihad sebagaimana tersebut di atas, paling tidak, secara terminologis dapat dikategorikan dalam tiga pemahaman, yaitu:

Pertama: Jihad yang dipahami secara umum, adalah segala kemampuan yang dicurahkan oleh kaum Muslimin dalam mencegah/membela diri dari keburukan, dan menegakkan kebenaran, termasuk dalam kategori ini adalah membenahi masyarakat, bersungguh-sungguh dalam perjuangan serta ikhlas dalam beramal sosial, gigih belajar untuk melenyapkan kebodohan, serta bersungguh-sungguh dalam beribadah, seperti melaksanakan ibadah haji. **Kedua:** Jihad dipahami secara khusus, yaitu mencurahkan segenap upaya untuk menyebarkan dan membela dakwah Islam, dan yang **ketiga** jihad yang dibatasi pada *qitâl* (perang) untuk membela

⁶⁵ Muhammad al-Syarbaini al-Khatib, *al-Iqnâ'* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1995), jilid II, h. 557.

⁶⁶ Muhammad Ali as-Shabuni, *Qawâ'id al-Bayân Tafsi'r Âyât al-Ahkâm min Alquran* (Jakarta: Dâr al-Kutub al-Islamiyah, 2001), jilid II, h. 375.

dan menegakkan agama Allah walau dengan cara mengorbankan, harta dan jiwa raga sekalipun, terutama dalam bentuknya yang difensif.

B. Pandangan Moderen

Penelusuran sejarah masyarakat Muslim, mulai dari masa-masa awal hingga masa terkini, dalam kaitannya dengan jihad menemukan bahwa telah terjadi perubahan interpretasi terhadap jihad, yang menurut sebagian pendapat mengatakan bahwa perubahan itu diakibatkan persentuhan umat Islam dengan kekuasaan kolonial, dan dalam konteks kolonialisme yang mengedepankan superioritas militer, maka jihad, dalam arti perang, tetap menjadi sebuah kewajiban hingga kapanpun dan dimanapun. Sementara bagi kalangan lain telah pula mencoba memaknakan jihad dalam perspektif yang lebih luas.

Ibnu Abidin (1198-1252H/1784-1836), dari kalangan Hanafiyah, mendefinisikan jihad dalam makna perang, sebagaimana disebutkannya:

وَهُوَ لُغَةً: مَصْدَرٌ جَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَشَرَعًا: بَذَلَ الْوُسْعَ فِي الْقِتَالِ فِي سَبِيلِ
اللَّهِ مُبَاشَرَةً أَوْ مُعَاوَنَةً بِمَالٍ، أَوْ رَأْيٍ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ.⁶⁷

Artinya: "Jihad menurut etimologi merupakan masdar [derivasi kata] dari kalimat jaahada yang berarti berjuang di jalan Allah, dan sedangkan menurut syara' [istilah atau terminologi] adalah mengerahkan semua kemampuan untuk berperang di jalan Allah secara langsung, atau membantu [berjihad] dengan harta, pemikiran dan sebagainya".

Sedangkan hukum jihad menurut Ibnu Abidin tergantung pada situasi yang dihadapi oleh umat Islam yaitu: jika umat Islam berada dalam kondisi aman maka jihad menjadi *fardhu kifayah*, sebagaimana ungapannya:

(هُوَ فَرَضٌ كِفَايَةٌ) كُلُّ مَا فَرَضَ لِغَيْرِهِ فَهُوَ فَرَضٌ كِفَايَةٌ إِذَا حَصَلَ الْمُقْصُودُ
بِالْبَعْضِ.⁶⁸

⁶⁷ Ibnu Abidin, *Radd al-Mukhtar* (Beirut: Dar al-Fikr, 1992), jilid IV, h. 121.

⁶⁸ Ibnu Abidin, *Radd al-Mukhtar*, h. 122.

Artinya: “[Hukum berjihad adalah] fardhu kifayah yaitu setiap perbuatan fardhu (yang diwajibkan) yang tercapai maksud serta tujuannya jika dilakukan oleh sebagian umat Islam”.

Akan tetapi jika umat Islam berada dalam posisi diserang maka jihad menjadi *fardhu ‘ain* bagi setiap individu Muslim, sebagaimana disebutkannya:

وَفَرَضُ عَيْنٍ إِنْ هَجَمَ الْعَدُوُّ فَيَخْرُجُ الْكُلُّ وَلَوْ بَلَا إِذْنٍ.⁶⁹

Artinya: “[Hukum berjihad] menjadi fardhu ‘ain jika musuh menyerang lebih dahulu sehingga semua umat Islam wajib keluar dari kota untuk berjihad walaupun tanpa izin dari penguasa”.

Sementara itu, Qutb al-Din Ahmad ibn ‘Abd al-Rahim, yang popular dikenal dengan nama Shah Wali Allah (1114 - 1176H/ 1703-1762 M), seorang ulama sekaligus pembaharu dari anak benua India menyatakan bahwa jihad adalah merupakan sebuah perjuangan yang sangat berat (*strenuous struggle*) yang memerlukan kerja keras, biaya yang besar, dan memerlukan pengorbanan baik jiwa maupun harta, serta kenyamanan seseorang. Dan siapapun yang punya keberanian melakukan misi yang mulia ini akan menjadi individu yang paling loyal dan menjadi hamba yang paling tulus pengabdiaannya kepada Allah SWT karena mereka lebih mendahulukan kepentingan Agama Allah (*li ila kalimatillah*) dan kehidupan akhirat dari pada kepentingan materialistik duniawi, namun hanya mereka yang jauh dari sifat-sifat kebinatangan, dan yang di dalam hati dan jiwanya tertanam kuat nilai-nilai agama (Islam) yang benarlah yang mampu melaksanakan semangat perjuangan yang sangat sempurna ini.⁷⁰

Walau jihad menjadi sebuah aksi kesalehan yang sangat luar biasa (*extraordinary act of piety*) yang mendatangkan kesenangan/kebahagiaan *ilahiyah*, namun dalam pelaksanaannya diperlukan sejumlah sarana dan prasarana yang mencukupi, seperti tersedianya finansial yang cukup, persenjataan yang kualified, dan berbagai keperluan logistik lainnya sehingga tidak menghalangi pelaksanaan jihad.⁷¹

⁶⁹ Ibnu Abidin, *Radd al-Mukhtar*, h. 127.

⁷⁰ Lebih jauh lihat Muhammad al-Ghazali, *The Socio-Political Thought of Shah Wali Allah* (New Delhi: Adam Publishers & Distributers, 2004), h. 104.

⁷¹ Muhammad al-Ghazali, *The Socio-Political ...*, h. 104.

Syah Wali Allah juga memasukkan jihad menjadi sesuatu yang tak terpisahkan dari tatanan masyarakat bernegara (negara Islam), dan oleh karena itu ia menegaskan betapa pentingnya jihad dalam Islam sehingga jihad merupakan salah satu *raisons d'être* negara Islam itu sendiri. Bahkan lebih jauh Shah Wali Allah menegaskan bahwa agama tidak akan lengkap jika tidak ada ajaran yang mengatur tentang jihad sebab dengan semangat jihad setiap orang termotivasi untuk melakukan kebaikan dalam konteks pengabdian, dan meninggalkan serta mencegah kejahatan dalam konteks menjaga dan mengembangkan nilai-nilai agama Tuhan.⁷²

Kelihatan jelas bahwa Syah Wali Allah memandang jihad tidak hanya sebagai sebuah perintah normatif berbasis ideologis sehingga ia menempatkan jihad sebagai salah satu aktifitas suci dan paling mulia disisi Tuhan, dan sangat terpuji dalam pandangan hadis-hadis Nabi Muhammad SAW, tetapi juga mengandung nilai-nilai yang sangat politis.⁷³ Pandangan ini tentu tidak terlepas dari pemahamannya terhadap konsep negara yang merupakan bagian dari agama, dan oleh karena pengaturan negara sarat dengan berbagai trik dan kepentingan politik yang senantiasa selalu menyimpang dari nilai-nilai ajaran Islam maka jihad sebagai alat untuk melakukan perubahan menjadi sesuatu yang mutlak dilakukan oleh umat Islam dalam berbagai ruang, waktu dan dimensinya.

Lebih jauh Syah Wali Allah menyatakan, sama halnya dengan salah satu misi dan fungsi Nabi Muhammad diutus adalah untuk menegakkan supremasi Islam atas berbagai ideologi, keyakinan dan ajaran yang berkembang di tengah-tengah masyarakat global, yang mana supremasi ini tidak akan pernah dicapai tanpa dan dengan melalui jihad. Oleh karena itu, jika umat Islam menelantarkan jihad, maka mereka akan segera hidup dibawah

⁷² Muhammad al-Ghazali, *The Socio-Political ...*, h. 102.

⁷³ Dalam rangka memperkuat argumentasinya, Syah Wali Allah banyak mengutip hadis-hadis yang berbicara tentang kelebihan dan kemuliaan orang-orang yang berjihad (*mujahid*), seperti hadis Nabi yang artinya dikutip dalam bahasa Inggris berbunyi: "There is none who is injured in then way of God - and God konows best, who is injured in His way- but he shl appear on the Day of judgment while his wound is still over-flowing with blood and smelling of musk". (Ibn Hanbal, *Musnad*, jilid IV, h. 392, 397, 402, 405 dan 417). Demikian juga dengan hadis yang berbunyi: *in the Paradise, there are one hundred grades reserved for the mujadis ...* (Bukhari, *Sahih Bukhari*, jilid III, h. 1028, dan Ibn Hanbal, jilid II, h. 325 dan 355).

dominasi ideologi dan agama lain yang pada gilirannya akan menjadikan umat Islam hidup dalam kerendahan dan kehinaan. Kondisi ini akan menjadikan umat Islam prustrasi dari tujuan dasar misi agamnya.⁷⁴

Sedangkan dari perspektif juridis, Syah Wali Allah menganalogikan kewajiban jihad secara kolektif (*fard al-kifayah*) bagi umat Islam sebagaimana kewajiban mereka untuk menegakkan negara itu sendiri, dan pandangan Syah Wali Allah ini kemudian, barangkali, banyak mempengaruhi pandangan dan gagasan kelompok-kelompok gerakan Islam tidak hanya ketika melawan kolonialisme *kolot* Eropah tetapi juga melawan gerakan neo kolonialisme kontemporer yang juga dipelopori oleh negara-negara Eropah dan sekutunya, yang notabeneanya beragama Kristen.

Persinggungan dunia Islam dengan dua bentuk kolonialisme ini tidak saja berkaitan erat dengan persoalan ekonomi, politik dan budaya, tetapi juga terkait dengan sentimen keagamaan yang Penulis sebut dengan istilah persoalan "ideologi plus".⁷⁵

Di anak benua Asia lainnya, tepatnya di Semenanjung Arabia, seorang Ulama sekaligus aktivis gerakan yang bernama Muhammad ibn Abd al-Wahhab (1115-1206H/1701-1793M) juga memproklamkan gerakan jihad dalam konteks pemurniaan ajaran Islam yang kemudian menjadi daya ungkit spiritual gerakan reformis Islam yang menyebar ke berbagai negara Timur Tengah, Afrika, bahkan sampai ke Asia Tenggara, yang pada era tersebut sudah berhadapan dengan kekuatan kolonial, yang dalam bahasa John L. Esposito menyebutkannya bahwa gerakan Wahabi di Saudi Arabia menjadi rujukan utama gerakan revivalis Islam global.

Pemahaman jihad Muhammad ibn Abd al-Wahhab, yang banyak dipengaruhi oleh pemikiran Ibnu Taimiyah, didasari oleh rasa kekecewaannya terhadap kemunduran spiritual dan kelemahan moral umat Islam serta

⁷⁴ Lebih jauh lihat Muhammad al-Ghazali, *The Socio Political ...*, h. 105.

⁷⁵ Berbagai terma persoalan kemasyarakatan dengan berbagai perspektif dan dimensinya, seperti politik, ekonomi, sosial budaya, dan bahkan hak-hak azasi manusia pada hari ini bukan lagi sebatas persoalan material semata, akan tetapi telah menyentuh masuk ke dalam persoalan *immaterial*, yaitu persoalan keyakinan yang dapat menyatu dan menggerakkan masyarakat dalam upaya maksimal untuk pencapaian dan mempertahankannya. Oleh karena itu, persoalan-persoalan ini telah berubah menjadi ideologi masyarakat sehingga setiap individu merelakan apa saja, bahkan jiwa sekalipun, dalam upaya mencapai tujuan ideologi yang diusungnya.

praktek-praktek keberagamaan yang berselimut tahyul dan khurafat. Ia juga banyak menolak produk hukum (fikih) abad pertengahan dari sejumlah ulama sebagai bentuk bid'ah dan menyeru agar kembali kepada penafsiran yang original tentang Islam dengan langsung merujuk pada sumber yang diwahyukan. Kalangan Wahabi menilai semua orang Muslim yang menentang mereka sebagai orang yang tidak beriman sehingga pantas diperangi dan dibunuh.

Ulama lain yang juga mempunyai konsen yang sangat kuat terhadap pemaknaan dan aplikasi jihad adalah Sayyid Qutub (1326 - 1386 H/ 1906 -1966 M), seorang ulama sekaligus tokoh gerakan Islam yang berlatar pendidikan modern, program sarjananya dia dapati di Dar al-'Ulum yang menjalankan pengajaran dengan kurikulum modern, dan gelar magisternya dia dapati di Universitas Northern Colorado pada tahun 1951. Disamping sebagai seorang ulama, Sayyid Qutub juga seorang pujangga dan sekaligus pengagum berat kesusastraan, termasuk kesusastraan Barat.

Persentuhannya dengan budaya Barat, dalam hal ini Amerika, ternyata menjadikannya sebagai seorang yang kritis sekaligus penentang segala yang berbau Barat (*Westernism*), dikarenakan keterkejutannya (*cultural shock*) terhadap budaya Barat yang liberal, termasuk dalam persoalan moralitas berbalut kemunafikan dan rasisme, sehingga Sayyid Qutub menyerukan gerakan anti Barat dengan berbagai cara, termasuk dengan cara-cara kekerasan dalam upaya menegakkan sebuah negara Islam universal (*dâr al-Islam*) sebagai perlawanan terhadap Barat (*dâr al-harb* atau *dâr al-kufr*). Untuk memperkuat gerakannya, Sayyid Qutub menyerukan, "*Nasionalism is belief, home land is dar al-Islam, the ruler is God and the constitution is Islam*".⁷⁶

⁷⁶ Pengaruh pemikiran Sayyid Qutub ini juga mempunyai benang merah dengan kelompok radikal Islam global lainnya seperti *al-Qaida* dan Laskar Jihad di Indonesia. Lebih jauh lihat Mark R. Woodward, "A Theology of Terror: The Religious Thought of Osama Bin Laden, the Taliban, and Hizb al-Tahrir al-Islami", dalam *Islam and The West: Dialogue of Civilization in Search of a Peaceful Global Order*, ed. Chaider S. Bamualim dan Dick van der Meij (Jakarta: Pusat Bahasa dan Budaya UIN, 2003), h. 179. Selain pemikir di kalangan kelompok radikal Islam, Sayyid Qutub terlibat dalam gerakan Ikhwanul Muslimin, dan sekaligus menjadi ketuanya. Walau kepemimpinannya tidak berpengaruh banyak terhadap kemajuan Ikhwanul Muslimin, namun pemikirannya berakar mendalam bagi pergerakan Ikhwan, terutama setelah Qutub menulis buku terakhirnya yang berjudul *Ma'alim fi at-Tariq* (*Marka Penunjuk*

Bagi Sayyid Qutub, jihad merupakan perjuangan bersenjata dalam rangka mempertahankan Islam melawan ketidakadilan dan penindasan dari pemerintah yang anti Islam, neo-kolonialisme Barat selaku pihak yang menguasai berbagai kepentingan umat Islam. Menurut Qutub, individu Islam yang tidak melancarkan jihad dianggap sebagai orang yang murtad dan sekaligus menjadi musuh Tuhan yang wajib diperangi dan dibunuh.⁷⁷

Pengaruh pemikiran keagamaan Sayyid Qutub yang anti Barat juga terlihat dalam berbagai literatur, seperti dalam literatur yang berbahasa Arab yang berjudul *al-Farîdah al-Ghaibah (The Neglected Duty)* yang ditulis oleh Abdul Salam Faraj, seorang ulama Mesir yang radikal, yang menyatakan bahwa wajib berjihad melawan para penguasa negara-negara Arab yang "kafir" dan para pendukungnya dari Barat, terlebih lagi apabila Barat menduduki negara Islam. Ide ini juga mempengaruhi kelompok Jamaah al-Jihad yang bertanggung jawab terhadap kematian presiden Mesir Jamal Abdul Naseer (1918-1970M), yang berakibat kepada pelaksanaan hukuman eksekusi terhadap Sayyid Qutub pada tahun 1966 yang dianggap sebagai otak pelaku pembunuhan tersebut.⁷⁸

Jalan) yang memaparkan secara real kondisi dakwah Islam pada masa-masa ketertekanan dan penyiksaan fisik maupun mental. Hasan Hanafi mengatakan buku ini dijadikan sebagai "injil" oleh kelompok-kelompok radikal Islam tanpa terkecuali. Menariknya, walau Sayyid Qutub dikategorikan sebagai seorang pemikir radikal Islam, tetapi ia mengusung aliran sosialis, yang kemudian disebut dengan sosialisme Islam. Lebih jauh lihat Hasan Hanafi, *Aku Bagian Dari Fundamentalisme Islam (al-Uşûliyyah al-Islamiyyah)*, terj. Kamran As'ad dan Mufliha Wijayati (Yogyakarta: Islamika, 2003), h. 153-159.

⁷⁷ Lebih jauh Sayyid Qutub menyatakan bahwa adalah sebuah upaya revolusi yang bersifat permanen dalam rangka melawan musuh yang berasal dari dalam maupun dari luar yang menentang kekuasaan Tuhan, dan jihad tidak lagi bersifat defensif sebagaimana dikatakan oleh para sebagian ulama klasik, akan tetapi jihad adalah bersifat ofensif dalam bentuk perang secara total. Lebih jauh lihat Fawaz A. Gerges, *The Far Enemy: Why Jihad Went Global* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2005), h. 4. Pandangan Sayyid Qutub ini juga seirama dengan pandangan Abul Ala al-Maududi, yang juga sebagai guru spiritual Qutub. Lebih jauh lihat Abul Ala al-Maududi, *Jihad in Islam* (Pakistan: Islamic Publication, 1998), dan sebagai perbandingan lihat juga J. Kelsay dan J. T. Johnson, *Just War and Jihad: Historical and Theoretical Perspective on War and Peace in Western and Islamic Traditions* (New York: Greenwood Press, 1991), dan juga Micheal Waltzer, *Just and Unjust Wars* (New York: Basic Books, 1977).

⁷⁸ Mark R. Woodward, "A Theology of Terror...", h. 179-180.

Pendapat yang sama juga diproklamirkan oleh Abu al-'A'la al-Maududi (1903-1979M)⁷⁹ yang terinspirasi oleh gagasan-gagasan pemikiran Ibnu Taimiyah (661-728H/1263-1328M).⁸⁰ Dalam diri Abu A'la al-Maududi bergabung dua model pendidikan, yaitu pendidikan Islam tradisional dan pendidikan Barat moderen. Pemikiran keagamaan Maududi tersimpul pada dua konsep besar yaitu ijtihad, yang merupakan prinsip gerak dalam Islam yang merupakan perpaduan antara pikiran kreatif (*intelektualitas*) dan perbuatan inovatif yang dapat membawa kemajuan Islam dan umat Islam dalam berbagai perannya di atas panggung global, dan jihad, yaitu perjuangan dalam bentuk aktivitas mempertahankan dan membebaskan Islam dari berbagai kungkungan spiritual dan material. Kedua konsep gerak ini (ijtihad dan jihad) harus bersenyawa dalam "gerak" diri individu Muslim sehingga kaum Muslimin mempunyai kejernihan visi tujuan dan kekuatan pencapaiannya.⁸¹

Ulama pergerakan lain yang juga banyak berbicara tentang jihad, bahkan secara langsung mengaplikasikannya, adalah Hasan al-Banna (1906-1949M) yang mendirikan kelompok organisasi Ikhwan al-Muslimin, sebuah organisasi yang anggota pertamanya adalah 6 orang pekerja Mesir dari kamp militer Inggris, yang didirikan untuk melakukan perlawanan terhadap pemerintahan kolonial Inggris yang tidak hanya menguasai Terusan Suez, tetapi juga mendominasi sentra-sentra bisnis yang ada. Kondisi ini membuat Mesir terperangkap dalam jajahan dominasi asing, baik ekonomi, sosial politik, maupun pranata-pranata kemasyarakatan, yang pada gilirannya membangkitkan semangat nasionalisme dan keislaman masyarakat Mesir yang terwakili dalam gerakan Ikhwanu al-Muslimin sehingga organisasi ini dalam waktu cepat telah menjadi

⁷⁹ Untuk informasi lebih jauh tentang *jihad* dalam pandangan Maududi, lihat bukunya *Jihad in Islam* (Lahore: Islamic Publications, 1980).

⁸⁰ *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, jilid II, h. 372.

⁸¹ Dalam pakem-pakem perjuangannya, Maududi juga banyak menggunakan istilah "revolusi" demi mencapai perubahan signifikan dan radikal, tetapi tidak dengan cara-cara "revolusioner". Walau tujuan akhir perjuangan itu adalah untuk membawa perubahan secara total, namun cara-cara yang dilakukan hendaklah tersistematis, terencana dan bertahap. Ia menganjurkan orang yang menginginkan perubahan harus bertindak sebagaimana seorang dokter bedah "mengoperasi" pasiennya, yaitu dengan mempergunakan alat bedah seperlunya untuk mengobati ataupun menghilangkan bagian dari organ-organ yang tidak diinginkan.

sebuah kekuatan gerakan sosial secara nasional, bahkan ide-ide dan gerakannya meluas ke berbagai negara Timur Tengah, seperti Syria, Palestina, Yordania, Sudan, dan ke berbagai bagian dunia Islam lainnya, termasuk juga Indonesia.

Paradigma keislaman, termasuk ide-ide kenegaraan, al-Banna juga sejalan dengan pemikiran politik Muslim klasik, seperti ide tentang pemimpin yang baik adalah menjalankan pemerintahan dengan baik, prinsip kesetaraan, dan syariat sebagai sebuah hukum berlaku secara komprehensif dan valid di segala ruang dan waktu sehingga gerakan Ikhwanul Muslimin yang dipimpinnya dia sebut sebagai "gerakan Islamis totaliter" yang mana gerakan ini dijadikan pola dasar dari banyak gerakan Islam di kemudian hari.

Walaupun kebanyakan ulama moderen tetap saja memaknai jihad dalam konteks perang, terlepas dari pengaruh persinggungan dengan kolonialisme, akan tetapi beberapa diantara mereka juga memaknai jihad dalam perspektif yang berbeda. Sebagaimana disebut dalam *Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* bahwa orang pertama yang memaknakan jihad dalam konteks yang berseberangan dengan pemahaman perang, walau berhadapan dengan musuh kolonial sekalipun, adalah Sayyid Ahmad Khan (1817-1898M), seorang pemikir Muslim dari India. Pemahaman Ahmad Khan ini berawal dari kasus pemberontakan (*mutiny*) yang dilakukan oleh umat Islam terhadap pemerintah kolonial Inggris pada tahun 1857 sebagai perlawanan atas ketidakadilan pemerintah kolonial yang memberikan beberapa keistimewaan kepada orang-orang Hindu baik dalam kemeliteran maupun pemerintahan sehingga, pada gilirannya, menjadikan orang-orang Islam berada pada posisi termarjinalkan.⁸²

⁸² Untuk menghindarkan umat Islam dari kondisi yang tidak menguntungkan, Sayyid Ahmad Khan mencoba melakukan sikap kolaboratif dan ia menyatakan bahwa Islam tidak melarang kerjasama dengan pemerintahan kolonial Inggris. Dalam upaya tersebut, Sayyid Ahmad Khan tidak mewajibkan orang-orang Islam berperang melawan pemerintah kolonial Inggris bahkan sebaliknya mereka dimotivasi untuk menjadi warga masyarakat yang punya loyalitas terhadap pemerintahan kolonial Inggris, yang pada realitasnya memang mengurus persoalan politik dan ekonomi semata. Ahmad Khan menekankan bahwa jihad hanya menjadi wajib jika umat Islam tidak diberikan kebebasan menjalankan dan mengamalkan keyakinan dan ajaran agamanya, termasuk menjalankan rukun Islam, sedangkan dalam pandangannya pemerintahan kolonial Inggris tidak mencampuri rusan praktek keberagamaan

Sedikit berbeda dengan Sayyid Ahmad Khan, Muhammad Abduh (1849-1905M) dan Muhammad Rasyid Ridha (1865-1935M) menekankan bahwa jihad dalam makna perang melawan orang kafir tergantung sejauhmana tekanan atau agresi yang mereka lakukan terhadap umat Islam. Kedua ulama tersebut berargumentasi bahwa ko-eksistensi damai adalah merupakan kondisi normal antara negara Islam dengan teritorial Islam dan oleh karena itu jihad hanya dibolehkan dalam bentuk perang yang bersifat defensif. Pandangan ini, akan tetapi, meninggalkan pandangan terbuka untuk memproklamirkan jihad melawan tekanan dan penindasan kolonial yang secara jelas menyerang dan menduduki teritorial Islam. Ide tentang jihad dalam perspektif ini diformulasikan oleh kedua orang, guru dan murid, pemikir Muslim tersebut, walau menurut para pakar sebenarnya ide tersebut terlebih dahulu telah dikembangkan oleh Muhammad Al-Shaybani (w. 804), yang berpandangan bahwa kehadiran jihad sebagai bentuk dari hukum internasional kaum Muslimin, dan persamaan jihad dengan konsep *bellum justum*.⁸³

Cara pandang tentang jihad yang lebih variatif dalam perspektif ulama pembaharu (pemikir Islam moderen) kelihatan sedikit berbeda dengan apa yang telah dikemukakan oleh para ulama-ulama klasik yang lebih menekankan jihad pada peperangan melawan kaum kafir demi menegakkan ajaran Islam, dan mengupayakan orang-orang kafir agar masuk ke dalam Islam, sebagaimana yang ditawarkan oleh Ibn Taimiyah dan ulama yang sehaluan dengannya. Bagi ulama modern, jihad bukanlah peperangan dalam tujuan konversi eksternal atau menjatuhkan kekuasaan yang ada, tetapi lebih pada perjuangan menjadikan syari'ah menjadi bagian dari hukum negara dan hukum global yang akan menghapuskan sistem politik tiran yang waktu itu dikembangkan oleh pemerintahan kolonial yang sedang menguasai teritorial-teritorial Islam atau yang mayoritas penduduknya beragama Islam, sebagaimana halnya juga

umat Islam, dan oleh karena itu jihad melawan mereka tidak dibolehkan. Hal ini dilakukannya karena dorongan untuk menyelamatkan tenaga kerja generasi muda Islam dari cengkeraman kelompok menengah dan kelompok elit masyarakat India yang mayoritas beragama Hindu. Lebih jauh lihat *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, ed. John L. Esposito (New York: Oxford University Press, 1995), jilid II, h. 372.

⁸³ *The Oxford Encyclopedia ...*, jilid II, h. 372.

terjadi di Indonesia yang baru dapat melepaskan dirinya dari cengkeraman pemerintahan kolonial Belanda pada tahun 1945.

C. Interpretasi Kontemporer

Perubahan interpretasi terhadap konsep jihad tentu saja terkait kuat dengan lintasan pemikiran dan sejarah sosial umat Islam dalam berbagai konteksnya baik dari sudut internal maupun dari sudut persentuhan eksternal yang dimulai sejak masa klasik hingga ke masa global kontemporer yang permasalahannya semakin hari terlihat semakin *complicated*.

Tidak dapat dinafikan bahwa perjalanan sosial politik umat Islam selalu saja dihadapkan atau berhadapan secara alamiah dengan berbagai budaya, keagamaan, dan kekuatan sosial politik yang mengitari keberadaan Umat Islam baik ketika umat Islam berada pada masa-masa pembentukannya di Mekkah Madinah, masa-masa perluasan kekuasaan kekhalifahan Islam, masa kolonialisme yang sangat kuat dalam mengedepankan superioritas militer, maupun pasca kolonial, yang oleh sebagian kelompok Islam berpendapat bahwa era kolonialisme baru tetap saja terus berlangsung mengancam eksistensi umat Islam di berbagai belahan dunia.

Disamping itu, perubahan interpretasi ini juga tidak terlepas dari sudut pemahaman, metode dan pendekatan yang digunakan oleh masing-masing ulama ataupun kelompok-kelompok Islam, sebagaimana telah disebutkan di atas, yang terkadang secara langsung berhadapan dengan realitas jihad dalam berbagai situasi dan kondisi yang melatarbelakanginya.

Oleh karenanya, seiring dengan terjadinya berbagai perubahan geopolitik, ekonomi, sosial budaya dan keagamaan umat Islam yang terjadi begitu cepat juga telah muncul tokoh-tokoh dari berbagai kalangan, termasuk para sarjana/ulama, yang mencoba untuk memaknai jihad dalam perspektif yang lebih luas, walau juga tetap mempunyai benang merah dengan konsep-konsep jihad konvensional sebagaimana yang telah dikemukakan oleh para ulama terdahulu.

Mustafa Dibul Bugha (lahir 1938 M), salah seorang ulama kontemporer bermazhab Syafi'i, memberikan makna jihad sebagai berikut:

الجهاد في اللغة مصدر جاهد، أي بذل جهداً في سبيل الوصول إلى غاية ما. والجهاد في اصطلاح الشريعة الإسلامية: بذل الجهد في سبيل إقامة المجتمع الإسلامي، وأن تكون كلمة الله هي العليا، وأن تسود شريعة الله العالم كله.⁸⁴

Artinya: "Jihad menurut bahasa adalah masdar [derivasi] dari kalimat jaahada yaitu mengeluarkan tenaga atau usaha maksimal untuk mencapai jalan suatu tujuan apapun bentuknya. Sedangkan makna jihad menurut syariat Islam adalah mengerahkan segala kekuatan untuk menegakkan komunitas masyarakat Islami, dan untuk menegakkan kalimat Allah yang maha tinggi agar syari'at Allah tegak di seluruh alam tanpa kecuali".

Sedangkan dari sudut bentuknya, Mustafa Dibul Bugha membagi klasifikasi jihad ke dalam 5 bentuk, yaitu:

- ١ - الجهاد بالتعليم.
- ٢ - الجهاد ببذل المال لتأمين ما يحتاج إليه المسلمون في إقامة مجتمعهم الإسلامي المنشود.
- ٣ - القتال الدفاعي.
- ٤ - القتال الهجومي: وهو الذي يبدؤه المسلمون عندما يتجهون بالدعوة الإسلامية إلى الأمم الأخرى في بلادها.
- ٥ - حالة النفير العام، وذلك عندما يقتحم أعداء المسلمين ديارهم معتدين بذلك على دينهم وأرضهم، وحرية اعتقادهم.⁸⁵

Artinya:

1. "Jihad ta'lim [jihad mengajarkan ilmu pengetahuan].
2. Jihad al-mal [yaitu jihad dengan mengeluarkan harta untuk memenuhi kebutuhan kaum Muslimin dalam menegakkan masyarakat Islami].
3. Al-qital al-difa'i [jihad mempertahankan diri].

⁸⁴ Mustafa Dibul Bugha, *al-Fiqh al-Manhaji Ala Mazhabi al-Imam as-Syafi'i* (Damaskus: Dar al-Qalam; 1992), jilid VIII, h. 115.

⁸⁵ Mustafa Dibul Bugha, *al-Fiqh al-Manhaji ...*, h. 115.

4. *Al-qital al-hujumi [jihad untuk menyerang] yaitu jihad yang dimulai terlebih dahulu oleh kaum Muslimin untuk menyampaikan dakwah Islam kepada orang lain di wilayahnya.*
5. *Jihad melawan kelompok yang zhalim, yaitu perang melawan musuh-musuh Islam yang mengusir mereka dari rumah-rumah mereka, memerangi kaum Muslimin karena agama dan keyakinan mereka.”*

Sedangkan dari sudut ketentuan hukum melaksanakan jihad, Mustafa Dibul Bugha membagi hukum jihad ke dalam 2 bentuk yaitu jihad dalam bentuk *fardhu kifayah* (kewajiban kolektif) dan jihad dalam bentuk *fardhu 'ain* (kewajiban personal), sebagaimana statemennya:

الجهد فرض كفاية بالنظر لأنواعه الأربعة التي سبق ذكرها، والجهد فرض عين: بالنظر لنوعه الخامس والأخير.⁸⁶

Artinya: “Bahwa hukum jihad yang masuk dalam kategori *fardhu kifayah* terbagi dalam empat jenis yang pertama, sebagaimana disebutkan di atas, sedangkan jihad dalam bentuk *fardhu 'ain* adalah jihad dalam bentuk yang kelima [terakhir]”.

Apa yang dikonsepsikan oleh Mustafa Dibul Bugha kelihatan bahwa dia memberi prioritas makna jihad pada dimensi sosial kemanusiaan yang terlihat dalam mengutamakan pengembangan ilmu pengetahuan, distribusi harta untuk pembangunan dan pengembangan eksistensi umat Islam, disamping untuk mempertahankan diri serta pengembangan dakwah Islam, dan yang terakhir adalah perang, walau dia tidak menjelaskan lebih jauh apakah dalam bentuk difensif atau ofensif.

Berbeda dengan Mustafa Dibul Bugha yang lebih banyak berbicara tentang makna jihad dalam konteks pengembangan sosial keagamaan umat Islam, Muhammad Usaimin, salah seorang ulama kontemporer dari kalangan pengikut Imam Hanbali, memaknai jihad dalam konteks perang untuk menyebarkan sekaligus menegakkan agama Islam sebagaimana disebutkannya:

⁸⁶ Mustafa Dibul Bugha, *al-Fiqh al-Manhaji ...*, h. 118.

الجهاد مصدر جاهد الرباعي، وهو بذل الجهد في قمع أعداء الإسلام بالقتال وغيره؛ لتكون كلمة الله هي العليا.⁸⁷

Artinya: "Jihad merupakan masdar dari kalimat jaahada dari fi'il al-ruba'i yang artinya adalah mengeluarkan segala kemampuan dalam menyadarkan musuh-musuh Islam dengan peperangan dan sebagainya untuk menegakkan kalimat Allah."

Sedangkan dari sudut bentuknya, Muhammad Usaimin membagi jihad ke dalam 3 bentuk yaitu:

جهاد النفس: وهو إرغامها على طاعة الله، ومخالفتها في الدعوة إلى معصية الله، وهذا الجهاد يكون شاقاً على الإنسان مشقة شديدة، لا سيما إذا كان في بيئة فاسقة، جهاد المنافقين، ويكون بالعلم، لا بالسلاح؛ لأن المنافقين لا يقاتلون، جهاد الكفار المبارزين المعاندين المحاربين، وهذا يكون بالسلاح.⁸⁸

Artinya: "Jihad nafsi yaitu membawanya untuk taat kepada Allah, serta tidak menuruti nafsu untuk maksiat kepada Allah, jihad ini merupakan jihad yang sangat sulit bagi manusia, apalagi ketika manusia itu berada di lingkungan yang fasik [tidak baik] semakin sulit dilakukan. Kedua, jihad kepada orang-orang munafik yaitu dengan ilmu bukan dengan senjata karena orang-orang munafik tidak diperangi dengan senjata; dan yang ketiga, jihad terhadap orang-orang kafir yang nyata menyerang Islam."

Apa yang dikemukakan oleh Muhammad Usaimin, sebagai pengikut Mazhab Imam Hanbali, tidak jauh berbeda dengan pendapat para ulama lain dari kalangan mazhab yang sama yang memaknakan jihad sebagai perang dalam upaya dakwah untuk menjaga kemuliaan dan ketinggian Islam, sekaligus untuk mempertahankan umat Islam dari semua musuh-musuhnya.

⁸⁷ Muhammad al-Usaimin, *Syarah al-Mumatta' A'la Zaidil Mustaqna'* (Riyadh: Dar Ibnu Jauzi, 1428H), jilid VIII, h. 5. Pandangan yang sama juga dikemukakan oleh Shalih bin Fauzan, salah seorang ulama kontemporer mazhab Imam Hanbali. Lebih jauh lihat Shalih bin Fauzan, *al-Mulakhas al-Fiqhi* (Riyadh: Dar al-'Ashimah, 1423H), jilid I, h. 460.

⁸⁸ Muhammad al-Usaimin, *Syarah al-Mumatta'...*, h. 5.

Namun demikian, Muhammad Usaimin juga menempatkan upaya-upaya pembersihan diri (*tazkiyat an-nafs*) dan memenej keinginan-keinginan duniawi merupakan bentuk jihad yang sangat sulit untuk dilakukan, sebagaimana halnya pernah disampaikan Nabi bahwa jihad yang paling besar adalah *jihad an-nafs* (jihad dalam rangka menahan diri dari berbagai kepentingan duniawi).

Dalam pemaknaan yang sama dengan kedua ulama tersebut di atas, Wahbah Zuhaili, seorang ulama kontemporer dari Syria, menyatakan bahwa jihad adalah:

بذل الوسع والطاقة في قتال الكفار ومدافعتهم بالنفس والمال واللسان.⁸⁹

Artinya: “Mengeluarkan tenaga, usaha atau kekuatan dalam memerangi orang-orang kafir dan melawan mereka baik dengan jiwa, harta maupun lisan”.

Satu hal yang menarik dari apa yang dikemukakan oleh Wahbah Zuhaili bahwa jihad tidak hanya dipahami sebatas memerangi orang-orang kafir, akan tetapi, walau dalam format yang agak sempit, juga terkait dengan upaya untuk mencari ilmu pengetahuan dalam rangka memerangi kebodohan, yang telah menjelma menjadi musuh laten umat Islam, dan mencari kekayaan agar dapat diberikan demi untuk kepentingan jihad, seperti yang ia sebutkan:

فالجهد يكون بالتعليم وتعلم أحكام الإسلام ونشرها بين الناس وببذل المال وبالمشاركة في قتال الأعداء إذا أعلن الإمام الجهاد.⁹⁰

Artinya: “Jihad itu dapat berupa pengajaran, mempelajari hukum-hukum Islam kemudian menyebarkannya kepada manusia, mengeluarkan harta, ikut serta dalam memerangi musuh jika seorang pemimpin telah mengumumkan jihad [perang]”.

Salah seorang ulama kontemporer yang lain adalah Muhammad Khair Haikal, dalam karyanya yang berjudul *al-Jihad wal Qital Fis Siyasa al-Syar’iyyah*, mengemukakan bahwa konsep jihad berawal dari semangat

⁸⁹ az-Zuhaili, *al-Fiqhu al-Islami* ..., jilid VII, h. 5846.

⁹⁰ az-Zuhaili, *al-Fiqhu al-Islami* ..., jilid VII, h. 5846.

untuk memunculkan upaya-upaya maksimal untuk meningkatkan potensi diri dalam rangka mengatasi berbagai persoalan sosial keagamaan, dan sekaligus sebagai upaya maksimal untuk mempertahankan diri.⁹¹

Walau tidak dijelaskan lebih jauh apa yang dimaksud oleh Muhammad Khair Haikal tentang konsep mempertahankan diri, namun sangat jelas terlihat bahwa konsep mempertahankan diri dalam konteks jihad dimaknainya sebagai perang mempertahankan agama, termasuk berbagai bentuk bantuan dalam rangka memperkuat upaya pertahanan diri tersebut, sebagaimana disebutkannya bahwa jihad adalah:

بذل الوسع في القتال في سبيل الله مباشرة أو معاونة بمال أو رأي أو تكتير
سواد أو غير ذلك.⁹²

Artinya: "Jihad adalah mengerahkan seluruh kemampuan dalam berperang di jalan Allah baik secara langsung atau dalam bentuk memberikan bantuan berupa harta, atau bantuan dalam bentuk ide, atau juga dalam bentuk bantuan kepada orang banyak dan sebagainya."

Bagi Muhammad Khair Haikal pemaknaan jihad mengalami serangkaian fase perubahan (evolusi) yang pada awalnya bermakna umum, termasuk diantaranya upaya mengembangkan dakwah Islam sebagaimana yang dilakukan oleh Nabi dan Sahabat, khususnya ketika masih berada di Mekkah, kemudian berubah ke dalam makna yang spesifik yaitu perang, khususnya setelah kaum Muslimin hijrah ke Madinah. Secara rinci perubahan pemaknaan jihad diklasifikasikannya ke dalam 3 fase, yaitu:

Pertama: Fase sebelum hijrah yang mana jihad dalam aplikasinya dipahami berupa aktivitas dakwah yang dilakukan oleh kaum Rasulullah bersama kaum Muslimin untuk mengaja masyarakat Arab Mekkah yang musyrik agar beriman dan menerima ajaran Islam. Muhammad Khair Haikal menjelaskan:

مرحلة قبل الجهاد (الدعوة الإسلامية في العهد المكي) قبل الهجرة.⁹³

⁹¹ Muhammad Khair Haikal, *al-Jihad wal Qital Fis Siyarah al-Syar'iyah* (Beirut: Dar Ibnu Hazm, 1996), jilid I, h. 38.

⁹² Muhammad Khair Haikal, *al-Jihad wal Qital ...*, h. 40.

⁹³ Muhammad Khair Haikal, *al-Jihad wal Qital ...*, h. 369.

Artinya: "Fase pertama dimana jihad [dalam konteks perang belum disyariatkan], hanya dipahami berupa ajakan kepada non-Muslim untuk menerima Islam [pada masa Rasul di Mekah] sebelum hijrah."

Pada fase ini, menurut Muhammad Khair Haikal, jihad belum dimaknai secara istilah yang berarti perang, jihad hanya dimaknai dalam konteks kebahasaan yang lebih luas secara praktis berupa bagian dari aktivitas dakwah untuk mengajak orang-orang Mekah menerima dan sekaligus memeluk agama Islam, sebagaimana diungkapkannya:

لم يكن الجهاد بمعناه الشرعي الاصطلاحي وهو: قتال الكفار لإعلاء كلمة عز وجل.⁹⁴

Artinya: "[Pada fase ini makna] jihad belum dimaknai secara istilah syari'i yaitu: memerangi orang-orang kafir untuk menegakkan kalimat Allah azza wa jalla."

Lebih jauh dinyatakan, "Adapun pada saat di Mekah belum disyariatkan jihad dalam maksud perang, dan akan diturunkan ayat jihad mengenai perang setelah itu, demikian juga bahwa kalimat jihad yang terdapat dalam ayat-ayat Alquran pada saat Rasul di Mekah hanya menunjukkan makna jihad secara bahasa yang umum".⁹⁵

⁹⁴ Muhammad Khair Haikal, *al-Jihad wal Qital ...*, h. 40 dan 371.

⁹⁵ Muhammad Khair Haikal, *al-Jihad wal Qital ...*, h. 40. Pendapat yang sama juga dikemukakan oleh Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi yang mengatakan bahwa jihad belum disyariatkan oleh Allah ketika Rasul masih berada di Makkah. Syari'at jihad baru diturunkan ketika memasuki periode Madinah. Ramadhan al-Buthi juga mempunyai pandangan yang sama dengan mayoritas ulama bahwa jihad terkait dengan persoalan dakwah Islam yang mana umat Islam mempunyai kewajiban untuk menjaga sekaligus menyebarkannya, dan upaya tersebut adalah bagian dari aktivitas jihad. Di samping itu jihad juga terkait dengan perang ketika umat Islam sudah berhadapan dengan musuh dalam arena peperangan. Sayangnya Ramadhan al-Buthi dalam bukunya ini tidak bisa keluar dari pemahaman jihad sebagaimana yang banyak dikemukakan oleh para ulama sebelumnya, misalnya al-Buthi masih saja mengkaitkan jihad dengan *dar al-Islam* dan *dar al-harb* dalam konteks pandangan klasik, dan al-Buthi tidak ada sama sekali menawarkan bagaimana format jihad dalam kontes kontemporer terutama ketika umat Islam harus berhadapan dengan persaingan global. Lebih jauh lihat Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi, *al-Jihad fi al-Islam: Kaifa Nafhamuhū wa Kaifa Numariushu*, Beirut: Dar al-Fikr, 1993).

Untuk membuktikan pendapatnya, Muhammad Khair Haikal menyebutkan ada tiga ayat di dalam surah al-Ankabut, yaitu ayat 6, yang artinya: "Dan barangsiapa yang berjihad, maka sesungguhnya dia berjihad untuk dirinya sendiri, seungguhnya Allah benar-benar Maha Kaya [tidak memerlukan sesuatu] dari semesta alam"; al-Ankabut ayat 8 yang artinya: "Dan Kami wajibkan manusia (berbuat) kebaikan kepada dua orang [ibu-bapaknya]. dan jika keduanya memaksamu untuk mempersekutukan Aku dengan sesuatu yang tidak ada pengetahuanmu tentang itu, maka janganlah kamu mengikuti keduanya. Hanya kepada-Ku-lah kalian kembali, kemudian Aku kabarkan kepadamu apa yang telah kamu kerjakan"; dan al-Ankabut ayat 69, yang artinya: "Dan orang-orang yang berjihad untuk [mencari keridhaan] Kami, benar-benar akan Kami tunjukkan kepada mereka jalan-jalan kami, dan sesungguhnya Allah benar-benar beserta orang-orang yang berbuat baik"., dan demikian juga surah Lukman ayat 15 dalam makna yang sama dengan al-Ankabut ayat 8.⁹⁶

Kedua: Fase pensyariatian jihad ketika Rasulullah telah hijrah ke Madinah, sebagaimana disebutkannya:

مرحلة ما بعد تشريع الجهاد "الدعوة الإسلامية في العهد المدني" بعد الهجرة.⁹⁷

Artinya: "[Fase kedua yaitu] fase setelah disyariatkannya jihad [dalam artian perang] yaitu dakwah Islam di kota Madinah setelah hijrah."

Pada fase kedua ini jihad telah menjadi sebuah gerakan sosial keagamaan dan bahkan politik yang diaplikasikan Rasulullah berserta kaum Muslimin dalam bentuk perang, sebagaimana dinyatakan:

وأما مادة الجهاد في الآيات المدنية فبلغت ٢٦ كلمة وأكثرها يدل دلالة واضحة على معنى القتال.⁹⁸

Artinya: "Dan adapun kalimat jihad dalam ayat-ayat yang diturunkan di Madinah berkisar 26 kalimat, umumnya ayat-ayat itu menunjukkan makna jihad dalam artian qital yaitu perang".

⁹⁶ Muhammad Khair Haikal, *al-Jihad wal Qital...*, h. 41.

⁹⁷ Muhammad Khair Haikal, *al-Jihad wal Qital ...*, h. 369.

⁹⁸ Muhammad Khair Haikal, *al-Jihad wal Qital ...*, h. 41.

Diantara ayat-ayat yang turun di Madinah yang dikategorikan oleh Muhammad Khair Haikal sebagai ayat-ayat jihad dalam arti perang antara lain: surah an-Nisa ayat 95 yang secara tegas dan jelas berarti keluar untuk berperang, dan demikian juga surah at-Taubah ayat 41, 86, 87-88, surah as-Shaf ayat 10-11 yang semuanya menunjukkan kewajiban bagi umat Islam untuk berperang.⁹⁹

Ketiga: fase jihad pada masa sekarang terkait dengan perang dalam bentuk realitas pertempuran, sebagaimana disebutkannya:

إنما يتعلق به من الناحية النظرية، أعني ما جاء في تعريفه والأفكار التي تدور حول ذلك في كتابات المسلمين وغير المسلمين، أو كان هذا الذي يتعلق بالجهاد في العصر الحديث إنما هو من الناحية الفعلية العملية أعني ما يتصل بالنشاط القتالي في الواقع الحربي.¹⁰⁰

Artinya: “*Sesungguhnya berkaitan dengan jihad ditinjau dari sisi teori, yang saya maksud hal-hal berupa definisi jihad dan pemikiran yang berkembang dalam karya-karya penulis Muslim ataupun non Muslim, atau yang berkaitan dengan jihad dimasa kontemporer yang ditinjau dari sisi prakteknya, yang saya maksud adalah jihad yang, berhubungan dengan aktivitas pembunuhan ketika terjadinya peperangan*”.

Apa yang dikemukakan oleh Haikal sama sekali tidak ada sesuatu yang baru dalam konteks jihad kontemporer, bahkan ianya tetap memandang jihad sebagai bentuk peperangan, sebuah pandangan yang sama dengan kebanyakan para ulama, terutama dari kalangan ulama mazhab Imam Hanbali.¹⁰¹

Salah seorang ulama kontemporer yang membahas tentang jihad dan berbagai persoalannya secara komprehensif, serta menawarkan sebuah jihad yang lebih luas terkait dengan penguatan potensi sosiologis,

⁹⁹ Muhammad Khair Haikal, *al-Jihad wal Qital ...*, h. 41.

¹⁰⁰ Muhammad Khair Haikal, *al-Jihad wal Qital ...*, h. 159.

¹⁰¹ Kebanyakan ulama kontemporer, terutama yang lahir dari rahim akademisi Timur Tengah, tetap saja memaknakan jihad sebagai peperangan dalam berbagai konteksnya baik dalam konteks membela agama Allah, mengembangkan dan mempertahankan dakwah Islam, dan membela orang-orang Islam yang tertindas. Lebih jauh lihat juga Abdul Halim Mahmud, *al-Jihad fi al-Islam*, (Kairo: Dar al-Ma’arfi, tt).

politis dan ekonomis umat Islam adalah Yusuf al-Qardhawi dalam bukunya yang berjudul *Fiqh al-Jihad* yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *Fikih Jihad*, walaupun Yusuf al-Qardhawi tidak memberikan definisi yang utuh apa yang dimaksud dengan jihad.

Bagi Yusuf al-Qardhawi jihad sebagaimana disebut dalam Alquran dan hadis mempunyai spektrum makna yang sangat luas yang menyangkut segala upaya maksimal baik dalam konteks mempertahankan eksistensi umat Islam maupun dalam upaya mengembangkan ilmu pengetahuan sains dan teknologi untuk memenuhi berbagai kebutuhan masyarakat, dan bahkan Yusuf al-Qardhawi mengatakan bahwa jihad bukanlah perang menurut bahasa dan syara', dan oleh karena itu ia juga mengatakan bahwa kelompok yang memaknakan jihad dengan perang telah melakukan pemaksaan kehendak yang tidak diperlukan.¹⁰² Namun demikian, Yusuf al-Qardhawi tetap mengakui bahwa perang (*qital*) yang dilengkapi dengan niat agama merupakan bagian dari jihad, dan jihad bukanlah semata-mata perang.¹⁰³

Secara spesifik, Yusuf al-Qardhawi menyatakan bahwa yang masuk kategori jihad dalam upaya membangun masyarakat sipil adalah jihad dalam bentuk pengembangan ilmu pengetahuan, sains dan teknologi, jihad dalam peningkatan kesalehan sosial, jihad penguatan sumber-sumber ekonomi, jihad dalam peningkatan kualitas pendidikan, jihad dalam bidang pembangunan fasilitas dan peningkatan kesehatan masyarakat, dan jihad dalam upaya pemeliharaan lingkungan, disamping jihad dalam bentuk pertahanan kemiliteran.¹⁰⁴

Sedangkan kewajiban jihad yang harus dilakukan oleh umat Islam pada masa sekarang, Yusuf al-Qardhawi menyebutkan antara lain adalah: jihad membebaskan diri dari penjajahan, terutama membebaskan Palestina dari cengkeraman Zionis Israel, jihad untuk merubah sistem politik yang bersumber dari orang-orang kafir, dan jihad untuk menyampaikan dakwah Islam ke seluruh dunia.¹⁰⁵

¹⁰² Yusuf al-Qardhawi, *Fikih Jihad*, terj. Masturi Ilham, dkk (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2011), h. 29 dan 116.

¹⁰³ Yusuf al-Qardhawi, *Fikih Jihad*, h. 30.

¹⁰⁴ Yusuf al-Qardhawi, *Fikih Jihad*, h. 150-170.

¹⁰⁵ Yusuf al-Qardhawi, *Fikih Jihad*, h. 817-826.

Terkait dengan pandangan dan pergerakan jihad, Yusuf al-Qardhawi membaginya ke dalam tiga kelompok yaitu: **pertama**, kelompok yang ingin mematkan jihad dimana mereka ingin mengubur jihad jauh di dalam tanah dan menghapusnya dari kehidupan umat yang mana target dan puncak tertinggi prestasi mereka adalah jika umat hanya hidup dalam ritus ibadah dan amal saleh yang sempit, dan bagi mereka inilah bentuk jihad yang sebenarnya (*jihad akbar*) yaitu jihad memerangi hawa nafsu dan setan, sebagaimana yang telah menjadi label para penganut tasawuf-apatis. **Kedua**, kelompok yang mengumandangkan perang ke seluruh dunia yang memahami jihad dengan satu kata yaitu perang kepada semua non Muslim, dan yang **ketiga**, kelompok moderat (*al-ummah al-washat*) yang memahami jihad berdasarkan ilmu pengetahuan, hikmah, dan ketajaman mata hati dalam memahami syari'at Allah yang tidak terlepas dari realitas yang ada,¹⁰⁶ yaitu memahami dan mengaplikasikan jihad dalam bentuknya yang kondisional.

Jika diperhatikan apa yang dikemukakan oleh Yusuf al-Qardhawi terlihat adanya dualisme pemikirannya tentang jihad, yang pada satu sisi Yusuf al-Qardhawi mengedepankan jihad dalam bentuk yang moderat (*washatiah*) dengan menyatakan bahwa jihad bukanlah semata-mata perang melainkan upaya maksimal untuk meningkatkan kemampuan umat dalam mengatasi berbagai persoalan hidup baik dalam konteks pengentasan kemiskinan dan kebodohan, peningkatan ekonomi, kesehatan dan kesalehan sosial, serta penguatan politik dan daya saing umat Islam membangun masyarakat sipil dalam persaingan global.

Namun pada sisi yang lain, kelihatan juga bahwa pendapat Yusuf al-Qardhawi tidak hanya bersifat multi tafsir tetapi juga dapat menginspirasi kelompok-kelompok radikal untuk melakukan perlawanan (jihad) terhadap penjajahan neo-kolonialisme Barat (yang disebut dengan istilah musuh yang jauh) dan melakukan perlawanan terhadap negara (pemerintah) Islam atau negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam (musuh yang dekat) yang pada saat sekarang menggunakan model pemerintahan yang berasal dari Barat, seperti sistem demokrasi dalam ketatanegaran dan politik serta sistem kapitalis dalam prekonomian. Oleh karena itu tidak heran jika sebagian para pakar, terutama dari Barat, memasukkan

¹⁰⁶ Yusuf al-Qardhawi, *Fikih Jihad*, h. 11.

Yusuf al-Qardhawi ke dalam kelompok ulama yang moderat, dan sebagian yang lain mengelompokkannya ke dalam kelompok ulama berhaluan keras (radikal).

Perubahan paradigma interpretasi tentang jihad dalam konteks dunia kontemporer juga telah banyak dikemukakan oleh para ahli, seperti apa yang dikemukakan oleh Munawwar Ahmad Anes yang mengelaborasi jihad dalam perspektif gerakan individual dan komunal secara kontiniu ke arah yang lebih baik, ke arah pembangunan dan peningkatan kualitas sosio-religiolistas umat Islam. Munawar Ahmad Anes lebih jauh mengklasifikasikan jihad secara umum pada dua dimensi: dimensi peningkatan umat baik dalam bentuk ilmu pengetahuan, sains dan politik maupun ekonomi, dan dimensi eksistensi umat Islam dalam konteks mempertahankan diri, akan tetapi bukan dalam bentuk aksi militer, atau perang, yang telah terdistorsi dari makna ideal jihad, walau banyak diantara mereka yang mengumandangkan jihad atau melibatkan diri dalam jihad, yang sesungguhnya mereka keluar dari ketentuan-ketentuan jihad.¹⁰⁷

Dari sudut aksi militer, jihad, selain bersifat defensif, juga bersifat ofensif. Akan tetapi, menurut Munawar Ahmad Anes, tidaklah dipahami bahwa umat Islam keluar membawa senjata untuk mencari musuh-musuh yang harus diperangi atas nama jihad, apalagi melakukan tindakan yang termasuk ke dalam katagori "terorisme" sebagaimana yang dilakukan oleh kelompok-kelompok yang menganut gagasan-gagasan "jihad Islam" seperti terjadi di beberapa negara Islam, atau harus memerangi salah satu kelompok dari dua kelompok umat Islam yang sedang berperang. Sebaliknya jihad dalam bentuk kedua ini adalah merupakan upaya kolektif umat Islam melakukan jihad dalam bentuknya yang lebih mendalam, yaitu melakukan upaya-upaya rekonstruksi sosial, dan jikalau harus melakukan aksi militer maka jihad (perang) yang dilakukan haruslah merupakan pilihan yang paling pahit dan terpaksa untuk dilakukan, namun tetap terkendali sesuai dengan ketentuan dan aturan yang mengitarinya, seperti tetap mengedepankan nilai-nilai kedamaian. Sebab Islam itu

¹⁰⁷ Lebih jauh lihat Ziauddin Sardar dan Merryl Wyn Davies, *Wajah Islam: Suatu Perbincangan Tentang Isu-Isu Kontemporer* (judul asli: *Faces of Islam: Conversation on Contemporary Issues*), terj. A. E. Priyono dan Ade Armando (Bandung: Mizan, 1992), h. 107.

sendiri adalah kedamaian, dan prinsip filosofi dasar jihad, baik yang dilakukan secara individual ataupun kolektif, baik di tingkat intelektual ataupun militer, adalah untuk mencapai perdamaian, sesuai filosofi dasarnya bahwa jihad adalah kata lain dari perdamaian, bukan kata lain dari peperangan.¹⁰⁸

Akan tetapi di tangan kelompok gerakan radikal Islam kontemporer (*ultra revolutionist* Islam), jihad telah bermetamorfosis ke berbagai bentuknya yang baru, dan terkadang keluar dari *framena* yang awal sebagaimana di maksud oleh Alquran dan hadis. Bagi mereka jihad tidak lagi dimaknai sebagai upaya-upaya maksimal untuk menegakkan ajaran Islam secara spesifik, akan tetapi jihad telah berubah menjadi perang itu sendiri yang tidak hanya dalam bentuknya yang defensif tetapi juga, bahkan, dalam formatnya yang ofensif, dan dilakukan dalam berbagai bentuk walau dalam bentuk kekerasan sekalipun.

Pemahaman interpretasi kontemporer ini sesungguhnya juga tetap beranjak dari *blue print* konsep para ulama terdahulu (*the classical ulama*), dan dalam perkembangannya mempunyai benang merah yang cukup jelas sehingga dijadikan dasar pemahaman dan aplikasi jihad oleh kelompok radikal Islam yang pada saat ini menyebar ke berbagai penjuru dunia, termasuk Indonesia.

Kelompok-kelompok radikal tersebut memaknai jihad dalam format yang sangat literalis dan bersifat agresif, seperti memaknai jihad dengan perang fisik melawan kejahatan yang dalam banyak kasus selalu dikaitkan dengan peperangan melawan orang-orang kafir, terkadang juga keluar dari nilai-nilai serta ruh dari pada jihad itu sendiri, sebagaimana yang dimaksudkan oleh Alquran, hadis, dan pendapat para ulama, serta sarjana Islam lainnya.

¹⁰⁸ Lebih jauh lihat Ziauddin Sardar dan Merryl Wyn Davies, *Wajah Islam...*, h. 108-112. Dalam pandangan Munawar Ahmad Anes bahwa jihad yang lebih mendesak yang harus dilakukan hari ini adalah melancarkan jihad intelektual dimana umat Islam harus duduk dan berfikir, serta harus memahami bahwa tidak hanya dunia hari ini, tetapi juga sains dan teknologi beserta epistemologinya adalah bersifat politis berdasar pada dominasi ideologi dan kendali Barat yang berbasis pada dialektika materialisme yang dibangun oleh para pemikir Barat abad pertengahan, mulai dari Agus Comte, Immanuel Kann hingga Karl Marx. Oleh karena itu umat Islam harus meredefinisi sebuah eistemologi politik baru, yaitu sebuah eistemologi politis yang serasi dengan nilai-nilai ajaran Islam (epistemologi Islam).

Diantara kelompok radikal Islam, seperti kelompok-kelompok Salafi, sebagaimana yang diklaim oleh banyak pakar, yang bergerak secara global yang dikenal sebagai kelompok anti kemapanan dan anti “Barat” dengan berbagai ideologi dan kultur yang dikembangkannya. Pengikut kelompok ini menolak segala ide-ide atau pemikiran yang berasal dari Barat dengan alasan bahwa ide-ide (pemikiran) Barat bertentangan dengan doktrin ajaran Islam; ide-ide tersebut berasal dari pikiran musuh-musuh umat Islam, khususnya Yahudi dan Kristen, yang akan menghancurkan Islam, dan oleh karena itu umat Islam harus melakukan jihad (perang) dalam rangka melakukan pembalasan (*qiṣās*) atas tindakan Barat yang mereka anggap biadab dan melampaui batas-batas keagamaan.¹⁰⁹

Salah satu ide Barat yang ditentang oleh kelompok Salafi, sebagai salah satu kelompok radikal Islam, adalah kritik mereka terhadap ide-ide demokrasi,¹¹⁰ seperti pemilihan pimpinan berdasarkan suara terbanyak

¹⁰⁹ Imam Samudera, salah seorang pengikut Salafi di Indonesia, mengatakan bahwa berbagai serangan yang dilakukan oleh kelompok mereka di berbagai tempat di Indonesia, termasuk kasus bom Bali yang paling radikal, merupakan jihad sebagai balasan (*qiṣās*) atas tindakan kebiadaban yang sangat melampaui batas yang dilakukan oleh kelompok Salibis (Kristen) dan antek-antek mereka (Amerika dan sekutunya) terhadap kaum Muslimin, seperti pembantaian kaum Muslimin di Palestina, pemusnahan kaum Muslimin dan bayi-bayi di Afghanistan, pembantai terhadap 1,6 juta bayi-bayi di Irak, di Somalia, Sudan, dan di beberapa dunia Islam lainnya. Perlakuan kaum Salibis dengan antek-anteknya itu, menurut Imam Samudera telah keluar dari aturan-aturan yang telah ditetapkan oleh Rasulullah sehingga kepada mereka sudah seharusnya dilakukan pembalasan (*qiṣās*) yang setimpal sebagaimana disebutkan dalam Alquran surah al-Baqarah ayat 194 yang artinya: “Oleh sebab itu barangsiapa yang menyerang kamu, maka seranglah ia seimbang dengan serangannya terhadapmu”. Dan dalam surah an-Nahl ayat 126 yang artinya: “Dan jika kamu memberikan balasan, maka balaslah dengan balasan yang sama dengan siksaan yang ditimpakan kepadamu”. Lebih jauh lihat Homaidi Hamid, “Jihad dan Terorisme”, dalam *Memutus Mata Rantai Radikalisme dan Terorisme*, ed. Dhyah Madya Ruth (Jakarta: Lazuardi Biru, 2010), h.81.

¹¹⁰ Penolakan terhadap demokrasi terlihat jelas dalam pernyataan Abu al-ʿAla al-Maududi, salah seorang pemikir moderen berhaluan radikal, dalam bukunya yang berjudul *Islam and Modern Civilisation*, sebagaimana dikutip oleh Basam Tibi, menyatakan: “I tell you, my fellow Muslims, frankly: Democracy is in contradiction with your belief ... Islam, in which you believe, ... is utterly different from this dreadful system ... There can be no reconciliation between Islam and democracy, not even in mirror issues, because they contradict one another in all terms. Where this system (of democracy) exists we consider Islam to be absent. When Islam comes to power there is no place for this system”. Judul asli buku Maududi tersebut adalah

yang mana cara tersebut bertentangan dengan cara yang ditawarkan oleh Islam. Menurut kalangan Salafi, Islam mengajarkan umatnya untuk percaya kepada Allah, dan dalam hal memilih pemimpin maka umat Islam harus memilih pemimpinnya (imam) berdasarkan nilai-nilai keimanan dan moralitas sebagai pemimpin. Demikian juga bahwa otoritas kepemimpinan umat Islam harus dipilih melalui lembaga, *ahl al-hill wa al-'aqd*, yang mana anggotanya terdiri dari para ulama dan politisi yang senantiasa menundukkan diri dalam petunjuk Allah SWT, dan sebagai konsekuensinya maka setiap Muslim harus patuh dan taat kepada pemimpin (imam) yang terpilih melalui lembaga ini. Kelompok Salafi mengklaim bahwa memberikan kekuasaan kepada seorang pemimpin berdasarkan *voting* dengan suara terbanyak tidaklah menjamin seorang pemimpin untuk tidak melakukan kesalahan, dan juga tidak menjamin mereka untuk berjuang mempertahankan dan sekaligus meningkatkan kemajuan Islam serta umat Islam dalam berbagai *fornt* yang mereka hadapi. Kembali kepada Alquran dan sunnah merupakan satu-satunya cara untuk menyelesaikan berbagai persoalan yang dihadapi oleh umat Islam.¹¹¹ Oleh karena itu, barangkali, setiap kelompok masyarakat bangsa yang keluar dari petunjuk Alquran dan hadis Rasulullah dijadikan musuh yang nyata, dan oleh karena itu mereka harus dibasmi dari bumi Tuhan sebagai pembalasan atas ketidaktundukan mereka kepada ajaran-ajaran Tuhan.

Dalam perkembangan selanjutnya, kelompok Salafi ini, yang menurut para pakar telah bermetamorfosis menjadi Salafi Jihadis, tidak hanya

al-Islam wa al-Madaniya al-Hadista diterbitkan di Kairo, tanpa tahun. Pandangan Maududi tentang demokrasi dapat juga dilihat dalam Muhammad Dharif, *al-Islam al-Siyasi fi al-Watan al-'Arabi* (Casablanca: Maktab al-Umma, 1992), h. 98-99. Dan juga dalam Youssef M. Choueiri, *Islamic Fundamentalism* (Boston: Twayne Publication, 1990), h. 93. Lebih jauh lihat Basam Tibi, "Islamic Civilisation and the Quest for Democratic Pluralism: Good governance and the Political Culture on Non-violence", dalam *Dialogue in The Word Disorder: A Response to the Threat of Unilateralism and World Terrorism*, ed. Karlina Helmanita, Irfan Abubakar dan Dina Afrianty (Jakarta: Pusat Bahasa UIN, 2004), h. 164.

¹¹¹ Lebih jauh lihat Ahmad Bunyan Wahib, *Salafi Da'wa Movement After The Dissolution of Laskar Jihad*, (State Islamic University Sunan Kalijaga Yogyakarta), h. 22-23. Diakses melalui google.com pada tanggal 6 Juni 2011. Lihat juga Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, Militancy and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia* (Utrecht: *Faculteit der Letteren en Internatonal Institute for the Study of Islam in the Modern World*, 2005). H, 34.

radikal dalam menyampaikan dan memegang ide-ide keagamaan mereka, namun juga ketat dan selalu bersifat “hitam putih” (*black or white*), yang mana pemahaman kelompok mereka (Salafi Jihadis) merupakan jelmaan dari ide-ide pemahaman Wahabi yang berciri reaksioner dan revolusioner.¹¹²

Kedua bentuk Salafi ini (para ahli mengelompokkannya menjadi Salafi *Surury* dan Salafi Jihadis), yang juga menurut beberapa kalangan disebut sebagai Neo Wahabi, sebenarnya secara prinsip sama-sama mencoba mengembalikan pemahaman Islam menurut generasi *salafus sâlih*, yaitu Islam yang masih murni dan belum terdistorsi. Mereka juga punya pemahaman fikih ibadah yang sama, dan tauhid yang sama juga, yaitu sama-sama menganut *tauhid rububiyah*, *tauhid uluhiyah* serta *tauhid asma wa sifat*. Akan tetapi, yang membedakannya adalah bahwa Salafi Jihadis mempunyai pemahaman yang lebih spesifik tentang doktrin jihad dan doktrin tauhid *hakimiyah*.

Berbeda dengan kelompok Salafi yang pertama sebagaimana disebutkan di atas, bagi kelompok Salafi Jihadis ada empat doktrin utama yang membedakan mereka dengan kelompok radikal Islam lainnya, yaitu: **Pertama**, konsep *qitâl fi sabilillah* bermakna jihad secara *syar'i* yaitu perang secara fisik, tidak ada makna yang lain. **Kedua**, hukum berjihad, yang pada awalnya merupakan *fardu kifayah*, telah menjadi *fardlu 'ain* dengan alasan karena tanah-tanah kaum Muslimin telah dikuasai oleh orang-orang kafir, baik *kafir al-ajnaby* (kafir asing) maupun *kafir al-mahaly* (kafir tempatan), seperti para penguasa murtad yang memerintah negeri-negeri Islam. Oleh karena itu setiap Muslim wajib memerangi orang-orang kafir tersebut hingga mereka terusir dari wilayah kaum

¹¹² Johan H. Meuleman menyatakan bahwa Salafi adalah sebuah mazhab pemikiran Islam kontemporer yang berpegang mengikuti cara-cara hidup generasi salaf, generasi Islam paling awal, dengan cara-cara yang sempit, sebagai sebuah percikan gerakan dari gerakan Wahabi yang dipelopori oleh Muhammad bin 'Abdul Wahhab (1703-1791) yang muncul di daerah Hijaz dan kemudian menyebar ke berbagai penjuru dunia. Kelompok Wahabi ini jugalah merupakan pendukung utama perkembangan Salafi secara global. Lihat Johan H. Meuleman, catatan kaki no 12 pada “The Muslim Community of the Netherlands before and after September 11, 2001: Some Analytical and Comparative Notes”, dalam *Islam and The West: Dialogue of Civilization in Search of a Peaceful Global Order*, ed. Chaider S. Banualim dan Dick van der Meij (Jakarta: Pusat Bahasa dan Budaya UIN, 2003), h. 171.

Muslimin. **Ketiga**, *irhâbiyah* (terorisme)¹¹³ dibenarkan menurut syariat jihad. Salah satu bentuk teror yang diizinkan adalah membunuh kaum sipil yang selama ini dilarang untuk dibunuh seperti anak-anak, wanita, orang tua serta pendeta. Orang-orang yang haram darahnya ini berubah menjadi halal darahnya bila mereka ikut membantu orang-orang kafir memerangi orang-orang Islam, termasuk membunuh kaum sipil dalam rangka *qişâs* atau balas dendam. **Keempat**, tauhid *hakimiyah*, konsep yang menganggap bahwa kedaulatan politik sepenuhnya milik Allah. Pandangan ini berseberangan dengan demokrasi yang menempatkan kedaulatan rakyat sebagai kedaulatan politik tertinggi. Aktualisasi kedaulatan Allah ini mewujudkan dalam penerapan syariat Islam ketika mengatur kehidupan sosial dan politik. Penolakan terhadap syariat Islam sama dengan penolakan terhadap kedaulatan Allah. Konsekuensinya si pelaku dihukumkan kafir walaupun ia mengucapkan syahadat dan melaksanakan shalat.¹¹⁴

¹¹³ Terorisme berbasis keagamaan sebenarnya bukan merupakan sesuatu yang baru, sebagaimana yang sering terjadi pada beberapa dekade terakhir. Aksi terorisme yang dilakukan atas nama Islam, misalnya, telah terjadi sejak masa-masa awal sejarah perpolitikan Islam, dan yang paling berpengaruh, khususnya di kalangan orientalis, adalah apa yang mereka sebut dengan istilah *the Assassins*, yang di kalangan Islam dikenal sebagai *Ismaili-Nizâri*, suatu kelompok radikal Islam yang sangat kuat sepanjang tahun 1090-1275. Kelompok ini, beraliran Syi'ah, bertujuan untuk melakukan verifikasi ajaran Islam, termasuk membersihkan institusi-institusi agama dan institusi-institusi politik yang sesungguhnya tidak terpisahkan dalam ajaran Islam, dan oleh karena itu kelompok ini terlibat aktif dalam melakukan perlawanan terhadap penguasa, yang mereka anggap telah keluar dari nilai-nilai ajaran Islam, dan perlawanan ini merupakan bagian dari ajaran jihad dalam rangka memberantas kezaliman dan tirani pemerintahan. Sebagaimana dikutip oleh Muhammad Asfar, Stephen Frederic Dale menyatakan bahwa dalam sejarah persinggungan antara negeri-negeri Timur dengan kolonialis Barat, seperti yang terjadi di Indonesia, India dan Philipina, terdapat semangat keagamaan yang kuat di kalangan Islam untuk melakukan perlawanan anti kolonialisme yang dilakukan dengan berbagai cara, termasuk terorisme, bahkan melalui aksi bunuh diri, dan semangat *jihâd fî sabil Allah* (berjuang di jalan Allah) menjadi inspirasi penting (*psychological driving force*) bagi aksi-aksi terorisme untuk melawan kolonialisme. Lebih jauh lihat, *Islam Lunak Islam Radikal: Pesanteren, Terorisme dan Bom Bali*, ed. Muhammad Asfar (Surabaya: PuSDeHAM, 2003), h. 58. Bandingkan dengan Stephen Frederic Dale, "Religious Suicide in Islamic Asia: Anticolonial Terrorism in India, Indonesia and the Philippines," dalam *The Journal of Conflict Resolution*, no. 32, vol. 1, 1998, h. 51.

¹¹⁴ Lebih jauh lihat Solahuddin, *Sejarah, Faham dan Gerakan Jihad di Indonesia*, diakses melalui internet jendela *google* pada tanggal 27 Juli 2013, dengan kata kunci fatwa tentang jihad di Indonesia.

Untuk kasus Indonesia, kelompok Salafi ini juga dapat dikategorikan pada kelompok Salafi Radikal dan Salafi Jihadis, yang mana kelompok pertama dalam melakukan pergerakan selalu terbuka dan terorganisir secara massal dan bersifat lokal, seperti kelompok Laskar Jihad, Front Pembela Islam, Majelis Mujahidin Indonesia, Hizbu Tahrir Indonesia, dan yang sejenisnya, sedangkan kelompok yang kedua lebih bersifat global, seperti kelompok Jemaah Islamiyah dan pergerakannya tidak pernah terbuka, dan bahkan dalam pergerakannya mereka melakukan teror¹¹⁵ bom, sebagaimana yang dilakukan oleh Amrozi dan Imam Samudera, yang mereka anggap sebagai *jihad fi sabil Allah*.¹¹⁶

¹¹⁵ Banyak analis menyebutkan bahwa menguatnya tindakan terorisme di kalangan Islam tidak terlepas dari perkembangan politik dan ekonomi global yang terus melanda berbagai negara sekitar Timur Tengah dan kawasan lainnya yang berpenduduk Muslim. Serangkaian peristiwa politik tersebut adalah Revolusi Islam Iran pada tahun 1979 yang berhasil menggunakan simbol agama (Syi'ah) untuk menggulingkan penguasa tiran yang sudah lama berkuasa, Syah Reza Pahlevi, yang kemudian merupakan tonggak berdirinya negara Islam. Peristiwa kedua adalah invansi Soviet (Uni Soviet) ke Afghanistan yang dianggap sebagai bentuk penindasan komunisme terhadap umat Islam yang pada gilirannya memunculkan upaya-upaya perorganisasian relawan dari berbagai negara (Islam) untuk berjihad dalam rangka membantu dan membela rakyat Afghanistan melawan tentara Soviet. Jatuhnya Uni Soviet di Afganistan tidak menyurutkan para sukarelawan untuk melakukan jihad yang harus terus dilakukan demi mewujudkan "komunitas dunia yang islami". Tujuan berbau teologis inilah yang pada gilirannya melahirkan beberapa gerakan radikal Islam, seperti *al-Qaeda*, yang kemudian menjadikan Barat sebagai musuh idiologis yang harus dimusnahkan, khususnya Amerika yang dipandang banyak dikendalikan oleh Yahudi yang menjadi lawan utama Islam. Peristiwa lain yang cukup penting adalah jatuhnya Yugoslavia yang diiringi perang saudara berlatar belakang keagamaan melibatkan Kristen Ortodoks Serbia, Katolik Croasia dan Islam Bosnia. Upaya kelompok Kristen Ortodoks Serbia yang melakukan pembumihangusan dan *gonocide* umat Islam Bosnia menimbulkan simpati yang sangat kuat di kalangan Islam. Kemarahan umat Islam semakin menguat ketika negara-negara Barat yang termasuk dalam NATO hampir tidak berbuat sama sekali yang kemudian melahirkan sentimen anti Barat. Kemudian jatuhnya Block Soviet yang berideologi Komunis oleh Block Barat (Amerika) yang berideologi liberalis/kapitalis yang keluar sebagai pemenang dan mendominasi ideologi dunia. Peristiwa ini kembali memperkuat sikap kelompok radikal Islam bahwa pertarungan ideologi belum selesai karena hanya ideologi Islam yang dapat menandingi ideologi Barat, yang mereka anggap sebagai ideologi setan (*evil ideology*). Lebih jauh lihat Muhammad Asfar, *Islam Lunak Islam Radikal*, h. 58-61.

¹¹⁶ Imam Samudera menyebutkan ada 28 ayat Alquran yang memerintahkan umat Islam berjihad, sebagai dasar legalitas untuk membunuh. Pernyataan Imam Samudera ini mungkin ada benarnya, sebagaimana mengutip pendapat Sayyid Qutub yang menyatakan bahwa terdapat 28 ayat-ayat jihad dalam konteks perjuangan, diantaranya: surah al-Baqarah ayat 28, Ali Imran ayat 142, an-Nisa ayat 95, al-Maidah ayat 35,

Khusus dalam kaitannya dengan kelompok Salafi di Indonesia, Penulis akan membahasnya dalam sub bab tersendiri pada bab V.

Fakta yang ada tidak dapat menyembunyikan bahwa pemahaman sempit, kaku, fanatis, dan keras dikalangan kelompok Salafi, dan aliansinya, mempunyai faktor-faktor pemicu sehingga menjadikan mereka berfaham radikal dan sekaligus *ultra revolutionist*, yang antara lain berupa faktor:

1. **Faktor internal keberagamaan:** yang secara khusus terkait dengan pemahaman dan interpretasi terhadap konsep-konsep dasar Islam dan konsep-konsep perjuangan, seperti konsep jihad yang dipahami oleh kelompok radikal Islam yang tidak hanya sebagai bentuk perjuangan dakwah Islam, tetapi lebih jauh dipahami sebagai bentuk perlawanan (perang) terhadap musuh-musuh ideologis Islam (kaum kafir). Selain pemahaman dan penekanan dimensi teologisnya, jihad juga dibenturkan dalam dimensi dua kutub teritorial yang berseberangan yakni *dār al-Islam* dan *dār al-harb* yang mana *dār* yang kedua dijadikan sebagai sasaran ekspansi dengan legitimasi jihad untuk menegakkan kalimat Allah di muka bumi baik dengan cara damai ataupun perang.
2. **Faktor eksternal sosio-politikultural:** hegemoni politik, ekonomi dan budaya Barat (non Islam) terhadap umat Islam yang dianggap membahayakan Islam dan umat Islam. Bagi kalangan fundamentalis ide-ide modernisme Barat dianggap telah mendistorsi tradisionalisme mereka. Ketika ide-ide modernisme memasuki ranah kehidupan dan ideologi umat Islam maka harus dilakukan upaya-upaya membendung modernisme karena akan membuat ide-ide tradisional fundamentalis mereka akan menjadi menguat dan mempunyai daya tarik tersendiri,¹¹⁷ bahkan beberapa penulis melihat bahwa faktor ekonomi, alam yang gersang, dan semacamnya menjadi pemicu munculnya ekspresi gerakan fundamentalisme dalam bentuk perang suci dengan menaklukkan wilayah lain.¹¹⁸

al-Anfal ayat 72 dan 75, at-Taubah ayat 16, 19, 20, 24, 41, 44, 73, 81, 86 dan 88, an-Nahl ayat 110, al-Hajj ayat 78, al-Furqan ayat 52, al-'Ankabut ayat 6 dan 69, Muhammad ayat 31, al-Hujurat ayat 15, al-Mumtahanah ayat 1, as-Shaf ayat 11, dan at-Tahrim ayat 9. Lebih jauh lihat Muhammad Asfar, *Islam Lunak Islam Radikal*, h. 63.

¹¹⁷ Bruce B, Lawrence, *Menepis Mitos Islam di Balik Kekerasan* (Jakarta: Serambi, 2002), h. 91.

¹¹⁸ Majid Khadduri, *War and Peace in The Law of Islam* (Yogyakarta: Tarawang Press, 2002), h. 51-52.

3. **Faktor Psikologis:** Melalui efikasi¹¹⁹ radikal dan agresif,¹²⁰ yang dalam psikologi politik atau gerakan sosial, seseorang merasa bahwa dirinya penting, punya kemampuan, dan berarti untuk melakukan sesuatu yang diharapkan. Ada optimisme di situ yang merupakan energi psikologis pendorong (*psychological driving force*) suatu tindakan, yang dalam konteks politiknya dijadikan sebagai konteks aktivitas islamis (Islam gerakan - *the Islamists*). Faktor psikologis ini paling tidak terlihat dalam dua bentuk, yaitu:

¹¹⁹ Para psikolog mengatakan bahwa ketika manusia dikuasai oleh perasaan ketidakberdayaan dalam persaingan maka ia merasa bahwa dirinya sepenuhnya pasif dan menjadi objek sehingga ia tidak memiliki kemauan dan tidak memiliki jati diri. Untuk menutupi perasaan ini maka ia memunculkan perasaan atau merasa mampu melakukan sesuatu, mampu memerintah orang lain, dan bahkan membuat kerusakan sehingga ia merasa mampu menjadikan dirinya efektif (berguna), dan ia merasa diperlukan oleh banyak orang (naluri untuk menjadi orang yang bermanfaat dan disegani-Penulis). Upaya memunculkan rasa keyakinan bahwa ia mempunyai pengaruh dalam realitasnya dapat saja berhubungan dengan pergaulan masyarakat, atau melalui benda-benda mati, dan bahkan melalui doktrin-doktrin ideologi. Lebih jauh lihat Erich Fromm, *Akar Kekerasan: Analisis Sosio-Psikologis atas Watak Manusia*, (*The Anatomy of Human Destructiveness*), terj. Imam Muttaqin (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), h. 332-335. Jika dikaitkan dengan gerakan radikal Islam, barangkali keterkaitan doktrin ideologi memberikan pengaruh yang cukup signifikan kepada seseorang sehingga ia merasa bahwa dengan jalan menerapkan ajaran ideologinya ia merasakan kebermanfaatannya untuk umat dan agama, dan juga merasakan kebahagiaan sebagai seorang Muslim sejati.

¹²⁰ Sebagaimana dikutip oleh Erich Fromm, Sigmund Freud menyatakan bahwa manusia mempunyai dua hasrat yang sama kuatnya yaitu hasrat untuk merusak (insting kematian) dan hasrat untuk mencintai (insting kehidupan, seksualitas) yang melahirkan sifat agresif, dan terkadang cenderung kepada agresi negatif yang kini terus melanda dunia baik secara nasional maupun internasional. Situasi ini terus berubah semenjak meletusnya Perang Dunia Pertama dan seterusnya yang telah melampaui ambang batasnya. Pada masa kontemporer, peperangan sudah tidak lagi hanya berbentuk perang fisik, tetapi juga merambah kepada perang ekonomi, politik, budaya, dan tentunya perang ideologi. Para psikolog lain, seperti Konrad Lorenz, dalam bukunya *On Aggression* (1966), Robert Ardrey, dalam *African Genesis* (1961) dan *The Territorial Imperative* (1967), Desmond Morris, *The Naked Ape* (1967), Eibl-Eibesfeldt dalam *On Love and Hate* (1972), dan lain lain, berpendapat bahwa sifat agresif manusia, yang biasanya mereka bandingkan dengan sifat-sifat dasar binatang yang cenderung lunak-defensif, telah terbukti merupakan ciri spesies manusia yang pada satu sisi cenderung untuk melakukan perusakan (agresi jahat-ofensif: yang dapat berawal dari fitrah, orientasi dan ketaatan, rasa keberakaran, rasa kemanuggalan, ke-efektifan, kegairahan dan perangsangan serta derpresi) terhadap nilai-nilai dan komitmen yang ada, namun di sisi lain juga cenderung untuk melakukan kebaikan (fitrah berbuat baik), yang dalam bahasa P. H. D. d'Holbach, seorang

- Alienasi¹²¹ radikal, suatu perasaan terasing seseorang dari lingkungannya. Apa yang terjadi di sekitar lingkungan kehidupannya bertentangan dengan apa yang diyakininya sebagai sesuatu yang harus terjadi. Perasaan alienasi radikal ini pada gilirannya akan berkembang menjadi aktivitas radikal. Perbedaan antara yang diyakininya dengan realitas yang dihadapinya (*das sein* dan *das sollen*) dapat terlihat dalam Islam sendiri dengan keyakinan melalui ayat-ayat Alquran yang menyatakan bahwa umat Islam adalah umat terbaik sedangkan dalam realitasnya, terutama dalam kehidupan dunia moderen sekarang, fakta yang muncul menunjukkan bahwa umat Islam masih jauh dari apa yang diharapkan. Kontradiksi antara *das sein* dan *das sollen* ini berpotensi menumbuhkan perasaan apologetik untuk menyalahkan kekuatan di luar Islam, karena merasa umat Islam diperlakukan tidak adil, bahkan ditindas dan dimarjinalkan. Konsekuensinya mendorong seseorang menjadi aktivis radikal sebagai wujud protes atas ketidakadilan yang dilakukan oleh kekuatan di luar Islam, termasuk kekuatan negara atau pemerintah yang mereka anggap juga telah keluar dari nilai-nilai Islam.¹²²

filsuf Abad Pencerahan Perancis mengatakan bahwa hasrat atau keinginan amatlah vital karena manusia bukan lagi manusia tanpa kesemuanya itu, dan dengan hasrat tersebut dapat menggembirakan manusia, menggairahkan dan menjadikan hidup lebih indah. Lebih jauh lihat Erich Fromm, *Akar Kekerasan*, h. xv-xi dan xxvi, dan 309-357. Alquran sendiri menyatakan bahwa manusia diciptakan membawa fitrah kebaikan, walau dalam perkembangannya selalu saja berhadapan dengan desakan-desakan kejahatan, yang suka membuat kerusakan dan menumpahkan darah.

¹²¹ Alienasi adalah sebuah teori yang berbicara tentang perasaan ketersendirian seseorang dalam pergaulannya, yang menurut Sigmund Freud, sebagaimana dikutip oleh Erich Fromm, menyatakan bahwa dalam diri manusia ada dorongan agresi perlawanan yang biasanya muncul ketika seseorang merasakan ketergangguan terhadap masalah yang sedang dihadapinya atau persoalan yang sedang dipendamnya sendirian. Agresi perlawanan ini muncul bisa saja disebabkan oleh perasaan takut terhadap hukuman, takut terhadap musuh, merasa tidak diperhatikan (alienasi) ataupun merasa direndahkan. Jika perasaan ini dimiliki oleh para pemimpin negara maka mereka akan segera mencari alasan-alasan, bahkan berkedok ideologis sekalipun, untuk mengalahkan pesaing mereka demi menutupi keinginan untuk memperluas kekuasaan atau mewujudkan ambisi pribadi sang pemimpin walau melalui perang penaklukan sekalipun. Erich Fromm, *Akar Kekerasan ...*, h. 287 dan 290.

¹²² Dhyah Madya Ruth, "Prolog Memutus Mata Rantai Radikalisme dan Terorisme" dalam *Memutus Mata Rantai Radikalisme dan Terorisme* (Jakarta: Lazuardi Biru, 2010), h. 10-11.

- Perasaan keputusasaan apologetik (*apologetic hopeless*), sebuah perasaan putus asa yang mencoba mencari sesuatu yang lain untuk dijadikan alasan sumpah serapah (*scapegoating*) dalam rangka melegitimasi keputusasaannya di hadapan orang lain.
4. **Dendam¹²³ Politikultur:** Munculnya gerakan reformasi Islam di beberapa negara-negara Arab ketika berakhirnya Kerajaan Turki yang mana gerakan ini berusaha untuk memurnikan ajaran-ajaran dan praktek keagamaan umat Islam yang sekian lama terpengaruh oleh hegemoni kultur Barat yang mereka anggap sebagai budaya setan (*evil cultur*). Hegemoni ini tentu tidak terlepas dari kekuatan politik Barat yang hari ini telah mengalahkan kekuatan politik dunia Islam. Oleh karenanya kultur Barat haruslah di jauhi dan dianggap sebagai musuh, dan mereka harus diperangi sebagai balasan atas penindasan mereka terhadap umat Islam. Gerakan yang sama muncul juga di beberapa daerah Islam lainnya, seperti Gerakan Salafi yang menjadi representasi Wahabisme, Gerakan Mahdi di Sudan, Gerakan Sanusi di Afrika Utara, dan juga termasuk Gerakan Persatuan Islam di Indonesia.
 5. **Faktor Sejarah:** sejak Abad Kegelapan hingga Abad Pertengahan, upaya-upaya untuk menaklukkan dan mengalahkan bangsa/masyarakat yang lemah merupakan bagian dari kebiasaan suatu bangsa atau kerajaan yang lebih kuat, sehingga kebiasaan tersebut dan seluruh akibatnya dapat diterima secara sah menurut pandangan politik dan hukum bangsa-bangsa pada masa itu. Fakta membuktikan betapa banyak sistem hukum dan kerajaan yang membenarkan praktek aneksasi

¹²³ Mengapa dendam merupakan hasrat yang sedemikian menggelora dalam diri seseorang? Para psikolog mengatakan bahwa dendam merupakan tindakan yang aneh bin ajaib, sebab seseorang selalu saja menyangka bahwa dengan membunuh pelaku kejahatan akan secara otomatis menghancurkan kejahatannya, dan dengan menghukum seorang penjahat seakan penjahat tersebut telah membayar hutangnya (kejahatannya). Meski seseorang kerap tidak mampu mempertahankan diri dari kejahatan orang lain, namun dalam dirinya tetap ada keinginan untuk membalaskan dendam, walau dengan perasaan iri sekalipun. Keinginan membalas dendam cenderung dilakukan sendiri ketika mereka merasa Tuhan atau penguasa tidak melakukannya, dan dalam pembalasan dendam tersebut rasanya ia telah mengambil alih peranan Tuhan, dan tanpa sadar ia menempatkan dirinya setara dengan Tuhan. Lebih jauh lihat Erich Fromm, *Akar Kekerasan ...*, h. 392-393.

tersebut, seperti hukum Yunani, Romawi, Bizantium, dan kerajaan kaum Frank, kerajaan Visigoth, Ostrogoth, Mongol, negara-negara tentera salib, dan lain sebagainya yang saling menginvasi dalam kompetisi tiada henti demi untuk merebut kekuasaan dan mengokohkan dominasi dan hegemoni,¹²⁴ termasuk apa yang dilakukan oleh kekhalifahan-kekhalifahan Islam awal. Realitas sejarah ini tentu saja berpengaruh pada pembentukan hukum Islam yang dimulai sejak abad ke 2 H atau abad ke 8 M dimana para ahli hukum (*fuqaha*) banyak memasukkan berbagai logika realitas sosial, politik dan ekonomi pada masanya ke dalam interpretasi-interpretasi yang mereka lakukan terhadap Alquran dan hadis Nabi. Praktek-praktek kebenaran yang pada awalnya memang murni untuk kebaikan, namun kemudian berubah menjadi kebenaran yang digunakan untuk kejahatan (kebatilan) yang pada gilirannya melahirkan ilmu retorika bias politik yang dikuasai oleh kekhalifahan atas kepentingan relasi politik dan ekonomi. Dari sinilah lahir panji-panji palsu yang menggantungkan segala sesuatu kepada kepastian *qadha* dan *qadhar* secara artifisial dengan merubah konsep jihad menjadi perang eksternal dan penaklukan melalui ekspansi militer dan kekuatan senjata dengan cara membunuh pelaku makar hukum, dan mengarahkan peperangan eksternal atas nama jihad dan dakwah.¹²⁵ Lebih jauh, sebagaimana dikatakan oleh Muhammad Syahrur bahwa retorika politik ini semakin kokoh dalam bentuknya yang *mutakhir*, dimulai dari Usman bin Affan (576-656H) dengan pernyataannya: “Aku tidak akan melepaskan ‘baju’ yang dipakaikan Allah kepadaku ...”, dan kemudian diteruskan oleh para khalifah-khalifah Islam lainnya, seperti Abdullah bin Marwan (646-705M) yang menyatakan: “Saya tidak ingin mendengar seseorang yang berkata kepadaku ‘bertakwalah kepada Allah’, kecuali akan kupukul tengkuknya”; dan Abu Ja’far al-Manshur (95-158H/714-775M) serta khalifah-khalifah sesudahnya yang memegang semboyan bahwa:

¹²⁴ Lebih jauh lihat Khaleed Abou el-Fadl, *Selamatkan Islam Dari Muslim Puritan*, (*The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*), terj. Helmi Mustafa (Jakarta: Serambi, 2006), h. 268-269.

¹²⁵ Lebih jauh lihat Muhammad Syahrur, *Tirani Islam: Geneologi Masyarakat dan Negara (Dirâsât Islamiyah Mu’âsirah fî ad-Daulah wa al-Mujtama’)*, terj. Saifuddin Zuhri Qudsy dan Badrûs Syamsul Fata (Yogyakarta: LKiS, 2003), h. 167-168.

“Sesungguhnya kami menghakimi kalian dengan kekuasaan Allah.” Oleh karena itu, mereka mau tidak mau harus mengalihkan konflik internal menuju wilayah eksternal atas nama jihad.¹²⁶ Dalam tradisi kerajaan Islam di Indonesia juga didapati berbagai istilah atau gelar berbaur teologis yang diberikan kepada seorang raja ataupun sultan, seperti gelar *zhillulah fi al-ardh*,¹²⁷ sehingga raja dianggap memiliki legitimasi ketuhanan untuk menentukan ataupun memberlakukan hukum dan kebijakan politik.

¹²⁶ Muhammad Syahrur, *Tirani Islam ...*, h. 355.

¹²⁷ Gelar ini awalnya berasal dari gelar para khalifah Abbasiyah, yang menurut pemahaman maknanya bahwa seorang raja atau sultan adalah bayangan Tuhan di bumi, kepada siapa semua makhluk mendapatkan perlindungan, yang secara material, menurut Bernard Lewis, disimbolkan dengan payung, yang juga biasanya dibawa oleh seorang petugas khusus ketika raja atau sultan melakukan perjalanannya. Lebih jauh lihat Bernard Lewis, *Bahasa Politik Islam, (The Political Language of Islam)*, terj. Ihsan Ali Fauzi (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1994), h. 29.

BAB IV

JIHAD DALAM PANDANGAN ORIENTALIS

*“Oh East is East, and West is West, and never the twain shall meet,
Till Earth and sky stand presently at God’s great Judgment Seat;
But there is neither East nor West, Border, nor Breed, nor Birth,
When two strong men stand face to face, tho’ they come from the
ends of the earth”.*

Rudyard Kipling (1865-1936) dalam *The Ballad of East and West*

A. Perang Suci Berjubah Kekuasaan

Menurut pandangan sebagian orientalis¹, doktrin jihad dipinjam dari praktek “razia”² yang dilakukan oleh masyarakat Arab nomaden di Semenanjung Saudi Arabia (*the Arabian Peninsula*) yang kemudian diperlembut oleh Alquran, dan pada gilirannya para

¹ Orientalis adalah orang yang melakukan kajian-kajian tentang oriental (ketimuran) atau orientalisme, yaitu sejumlah kajian yang dilakukan oleh para penulis Eropah ketika Eropah berada di puncak kebangkitannya dan sedang berada dalam gelombang pasang kolonialismenya, tatkala Eropah ingin mengumpulkan sebanyak mungkin informasi tentang bangsa-bangsa di Asia, Afrika dan Amerika Latin, maksudnya negara-negara koloni di luar Eropah, dan, sedangkan tujuan dari orientalisme adalah untuk melapangkan jalan bagi ekspansi militer, penguasaan ekonomi dan penyebaran kebudayaan, termasuk penyebaran gama (*glory, gold and gospel*). Lebih jauh lihat Hasan Hanafi, *Oposisi Pasca Tradisi (Hukum al-Fikr al-Watan)*, terj. Khoiron Nahdiyyin (Yogyakarta: Syarikat Indonesia, 2003), h. 217. Baca juga Bryan S. Turner, *Orientalisme, Posmodernisme dan Globalisme (Orientalism, Posmodernism and Globalism)*, terj. Eno Syafrudien (Jakarta: Riora Cipta, 2002). Menurut Edward Said: *orientalism* adalah: “a Western style for dominating, restructuring and having authority over the Orient”, Hamid al-Gadiri, *Islam dan Keturunan Arab Dalam Pemberontakan Melawan Belanda* (Bandung: Mizan, 1996), cet. III, h. 17.

² Menurut *Oxford English Dictionary* kata *razia* berarti: serbuan, penggerebekan atau penyerangan pihak luar demi tujuan pendudukan, penjarahan, penangkapan budak dan lain sebagainya sebagaimana dipraktikkan oleh kaum Muslimin di Afrika.

hakim (*Islamic jurists-fuqaha*) memapankan doktrin jihad tersebut untuk mengatur prosedur dan taktik operasi militer selama penaklukan, sebagai *treatmen* bagi masyarakat yang ditaklukkan, dan menggunakannya untuk aplikasi sistem keuangan (*fiscal and booty*) terhadap tanah-tanah taklukan, serta menjadikannya sebagai alat dakwah terhadap masyarakat untuk tunduk kepada hukum-hukum Allah yang diajarkan oleh rasulNya Muhammad SAW.³

Philip K. Hitti menjelaskan bahwa salah satu fenomena sosial yang muncul pada pola relasi antar suku di kawasan Semenanjung Arabia adalah maraknya peristiwa pembegalan atau perampokan terhadap kafilah, ataupun perkemahan suku lain. Perlakuan kasar dan negatif turun temurun di kalangan masyarakat Arab (Badui), yang mereka sebut dengan istilah *ghazw*, yang berarti serbuan kilat atau razia, bila tidak dipandang sebagai organisasi bandit liar, dibentuk berdasarkan pada kondisi dan situasi ekonomi kehidupan gurun sehingga diformat menjadi semacam institusi sosial, dan sudah menjadi bagian dari sistem kehidupan nomaden. Oleh karena itu, razia dan perampokan merupakan fondasi struktur ekonomi masyarakat Badui, termasuk mereka yang beragama Kristen, seperti Bani Taghlib, sang pengembala gurun pasir yang liar dan panas tersebut. Gagasan ataupun perilaku *ghazw* beserta terminologinya, kemudian, diadopsi oleh orang-orang Arab Muslim untuk melangsungkan penaklukan di bawah panji-panji Islam.⁴

³ Bat Ye'or, *The Decline of Eastern Christianity Under Islam From Jihad to Dhimmitude* (London: Associated University Press, 1996), h. 39-40.

⁴ Philip K. Hitti lebih jauh menjelaskan bawah oleh karena betapa kuatnya semangat peperangan yang telah menjadi bagian dari sikap mental kronis masyarakat Badui, maka tidak heran apabila mereka menjadikan *ghazw* (serbuan kilat dalam melakukan perampokan atau razia) sebagai salah satu dari beberapa profesi laki-laki. Realitas ini juga terekam dalam dua bait syair al-Qutami, seorang penyair pada masa Umayyah, yang menyatakan: "Pekerjaan kita adalah menyerang musuh, tetangga dan saudara kita sendiri, jika kita tidak menemukan orang lain untuk kita serang kecuali saudara kita sendiri!" Tentang bait-bait syair ini secara lengkap, sebagaimana dikutip oleh Philip K. Hitti, lihat Abu Tammam, *Asy'ar al-Hamasah*, ed. Freytag (Bonn, 1828), h. 171. Namun demikian, menariknya adalah bahwa aturan main *ghazw*, yang juga merupakan sejenis oleh raga kebangsaan, tidak boleh terjadi pertumpahan darah, kecuali dalam keadaan yang sangat mendesak-walaupun pada realitas logisnya sulit untuk menghindarkan dari situasi keterpaksaan karena asumsinya pihak yang dijadikan sasaran tentu melakukan perlawanan sebagai bagian dari pembelaan harga diri yang sangat diagungkan oleh masyarakat Badui-

Bernard Lewis juga menyebutkan bahwa kata *razia*, yang dalam bahasa Arabnya *ghazw* dan *ghazâ*, masuk ke dalam perbendaharaan kata bahasa Inggris melalui bahasa Perancis dari al-Jazair yang ditaklukkan oleh Perancis pada tahun 1830. Dalam tradisi klasik Arab pra Islam, kata *ghazâ* (*razia*) mempunyai makna penggerebekan, penyerbuan satu kabilah terhadap kabilah yang lain. Pelakunya disebut dengan *ghazi*, dalam bahasa Turki disebut *gazi* yang berarti seseorang yang mengambil bagian dalam sebuah *razia*, kemudian menjadi istilah teknis untuk menunjuk para pejuang Muslim dan penguasa-penguasa Muslim yang berhasil memperoleh kemenangan dan kehormatan dalam memenangkan peperangan melawan orang-orang kafir.⁵

Bernard Lewis lebih jauh menyatakan bahwa sakralitas kata-kata *ghazw* atau *ghazâ* kelihatannya sudah terjadi pada masa Nabi, ketika kata tersebut digunakan untuk menunjukkan pada serangan-serangan dan ekspedisi militer lainnya yang dilakukan oleh masyarakat Madinah di bawah kepemimpinan Nabi Muhammad, dan kemudian istilah ini terus berkembang dan diartikan sebagai prajurit barisan depan, (semacam

Penulis. Praktek *ghazw* telah berhasil mempertahankan keberlangsungan *survival* ekonomi suku-suku tertentu, walaupun tidak pernah dapat meningkatkan jumlah ketersediaan cadangan logistik mereka. Lebih jauh lihat Philip K. Hitti, *History of the Arabs (History of the Arabs: From the Earliest Times to the Present)*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2010), cet. II, h. 30-31. Sejarah bangsa Arab sebelum Islam dapat juga dilihat dalam buku Syed Amir Ali yang berjudul *A Short Story of the Saracens* yang diterbitkan pertama kali pada tahun 1926 di New Dehli, India. Namun sayangnya, buku ini sedikitpun tidak menyinggung tentang kebiasaan “razia” di kalangan bangsa Arab Badui, dan tidak juga menyinggung tentang jihad yang dijadikan sebagai landasan ekspansi umat Islam ke berbagai daerah di Timur Tengah, Afrika Utara dan Eropa pada masa-masa awal kebangkitan dan perluasan Islam. Lebih jauh lihat Syed Amir Ali, *A Short Story of the Saracens* (New Delhi: Kitab Bhavan Lahoti Fine Art Press, 1981). Kedua penulis buku ini konsen pada sejarah yang sama, namun penulis pertama mengambil judul yang lebih luas, sedangkan penulis kedua agak membatasinya pada sejarah umat Islam, yang juga disebut dengan istilah *Saracens*.

⁵ Lewis menyatakan bahwa istilah (*ghazi*) ini sangat disukai di Turki, dan julukan tersebut digunakan oleh para sultan Turki Usmani awal maupun presiden pertama republik Turki. Bandingkan dengan Rudi Paul Linder, dalam bukunya *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia* (Bloomington: Ind, 1983), yang menolak teori yang mengatakan bahwa asal-usul *ghazi* dari Turki Usmani. Lebih jauh lihat Benard Lewis, *Bahasa Politik Islam*, h. 107 dan 247.

pasukan khusus), yang terlibat dalam perluasan wilayah-wilayah Islam di Anatolia, Mesopotamea, Asia Tengah, India, dan lain-lain.⁶

Trevor Link, dalam bukunya *A History of Religion East and West*, menyatakan bahwa kebiasaan melakukan razia tetap terus berlangsung, termasuk dalam konteks perlawanan Nabi Muhammad, sejak hijrah ke Madinah, terhadap para pedagang Mekah yang berakhir dengan perampokan yang sengaja didesain dari Madinah. Pada periode Madinah ini juga mulai dikenalkan upaya-upaya umat Islam untuk mendapatkan tujuan perjuangan mereka dengan segala cara, termasuk dengan kekuatan militer, yang kemudian diformalkan dalam konsep jihad, yang berarti upaya maksimal (*strive* atau *effort*), dan kemudian dalam sejarah Islam konsep tersebut dikonotasikan dengan perang suci (*holy war*), dan konsep ini (*holy war*) kemudian sangat terkenal di kalangan pembaca non-Muslim (masyarakat Barat). Semangat razia dalam bentuk payung baru jihad inilah yang menyebabkan masyarakat Arab Badui memeluk Islam secara massif, bukan karena dorongan ke-Tuhanan tetapi adalah karena dorongan kepentingan personal, khususnya ekonomi, yang kemudian dalam sejarah kekhalifahan Islam selanjutnya, jihad telah dijadikan sebagai gerakan politik penaklukkan atas nama agama.⁷

Model razia pra Islam ini kemudian dikembangkan oleh kekhalifahan Islam, khususnya pada masa dinasti Fatimiyah di Mesir, dengan istilah *hisbah* atau *wilâyat al-hisbah* yang pada masa-masa awal seorang *muhtasib*, orang yang punya hak untuk melaksanakan *hisbah*, berfungsi sebagai kolektor pajak, penjaga moral publik, dan juga memantau masalah-masalah

⁶ Sebagaimana disebutkan oleh Lewis bahwa pada masa-masa Turki Usmani awal, istilah *ghazi* (*gazi* dalam bahasa Turki) telah menjadi sebuah gelar kehormatan dan klaim kepemimpinan. Dalam sebuah inskripsi tahun 1337, Orhan, penguasa kedua dari garis Turki Usmani, mendeskripsikan dirinya sebagai "Sultan anak Sultan para Gazi, Gazi anak Gazi ... pemimpin di bawah kaki-kaki langit". Bahkan seorang penyair Turki yang bernama Ahmedi, yang menulis sekitar tahun 1402, mendefinisikan seorang *ghazi* sebagai "instrumen agama Allah, seorang hamba Tuhan yang membersihkan bumi dari kemesuman-kemesuman politeisme ... pedang Allah." Lebih jauh lihat Bernard Lewis, *Bahasa Politik ...*, h. 247. Sebagaimana dikutip oleh Lewis, bandingkan dengan Paul Wittek, *The Rise of the Ottoman Empire* (New York & London: New York University Press, 1983).

⁷ Lebih jauh lihat Trevor Link, *A History of Religion East and West* (London: The Macmillan Press, 1982), h. 219, 222 dan 287.

sosial yang berpotensi muncul ke permukaan, seperti korupsi, kolusi, nepotisme dan ketidakadilan, dikalangan institusi-institusi negara dan keagamaan. Bahkan secara faktual, seorang *muhtasib* tidak hanya mempunyai tanggung jawab mengatur pelaksanaan shalat, puasa dan zakat, tetapi juga mengatur moral publik, seperti pengaturan hubungan antara laki-laki dan perempuan, mabuk-mabukan, dan penggunaan alat-alat musik di area publik, dan dengan memiliki legitimasi yang kuat, seorang *muhtasib* terkadang melaksanakan fungsinya secara otoriter dan radikal, sebagaimana yang terjadi pada masa dinasti Fatimiyah di Mesir.⁸

Adapun kata jihad itu sendiri, sebagaimana disebut oleh Bernard Lewis, dimaknai sebagai perang suci (*holy war*), walau tidak ada kata yang menyebutkannya sebagai sesuatu yang sakral atau suci secara langsung, yang merupakan bagian dari syari'ah yang suci, dan oleh karena berlandaskan atas ketetapan Tuhan inilah maka gagasan-gagasan tentang perang dianggap sebagai sesuatu yang suci demi melaksanakan perintah dan menegakkan agama Tuhan. Banyak ayat dan hadis, yang kemudian dikembangkan oleh para ulama melalui kitab-kitab hukum klasik, berbicara tentang jihad yang dengan sangat jelas menunjukkan sifat dan kedudukannya yang sangat dominan berkarakter militeristik, walaupun kalangan teolog Syi'ah masa klasik dan kaum reformis Islam abad ke 19 dan 20 telah mencoba untuk memahami jihad sebagai suatu gerakan moral dan spiritual, namun kerangka jihad sebagai perang suci tidak dapat keluar dari format sebagian besar kaum teolog, ahli hukum dan kaum tradisionalis klasik yang memahami kewajiban melaksanakan jihad dalam pengertian perang militer, dan dalam catatan sejarah mereka telah mengaplikasikan jihad menurut pengertian tersebut.⁹

⁸ Abdullahi Ahmed 'an-Naim, *Islam dan Negara Sekular: Menegosiasikan Masa Depan Syariah*, terj. Sri Murniati (Bandung: Mizan, 2007), h. 116. Lihat juga Jonathan Berkey, "The Muhtasibs of Cairo under the Mamluks: Toward an Understanding of an Islamic Institution", dalam *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society*, ed. Michael Winter and Amalia Levanoni (Leiden: Brill NV, 2004), h. 261-264.

⁹ Lebih jauh Lewis menyebutkan bahwa tradisi sejarah peperangan dalam historiografi Islam mengenal ada satu istilah lain semakna dengan jihad yang disebut dengan *fida'i*, yang mana istilah ini pertama kali digunakan pada masa Abad Pertengahan, yang berarti seseorang yang rela mengorbankan dirinya demi orang lain. Istilah ini awalnya diadopsi di Iran dan Syria oleh para utusan pemimpin *Isma'ili* (salah satu aliran dalam Syi'ah) yang dikenal sebagai "Orang Tua Dari

Lewis juga menjelaskan bahwa pada abad ke 19, di bawah pengaruh reformasi yang kebarat-baratan, telah terjadi beberapa perubahan signifikan dalam konsep perang pada beberapa kawasan Islam namun mereka tetap tidak dapat keluar secara total dari konsep dan praktek jihad klasik. Sebagai contoh di Afghanistan, hingga tahun 1896, perintah jihad dideklarasikan oleh *amir* (raja) 'Abd al-Rahman untuk melawan penduduk non Muslim, di salah satu provinsi yang disebut dengan provinsi Kafiristan, dan memaksa mereka untuk memeluk Islam, dan kemudian mengganti nama provinsi tersebut menjadi Nuristan, yang berarti tanah cahaya.¹⁰

Kemudian semangat peperangan melawan imperialisme Barat di beberapa wilayah Islam juga dimasukkan ke dalam wilayah perlawanan keagamaan atas nama jihad. Lebih jauh Lewis juga menyebutkan bahwa praktek jihad, secara berulang-ulang, dilakukan untuk melawan orang-orang hitam -orang Afrika-Penulis- yang belum memeluk Islam dalam rangka melegalisasikan penangkapan dan penjualan mereka sebagai budak, walaupun tidak ada ketentuan hukum Islam yang melegalkannya, dan praktek ini mendapat protes keras dari kalangan *fuqaha*, terutama *fuqaha* yang berkulit hitam seperti Mahmoud A. Zouber (1556-1627) dalam beberapa karyanya, seperti: *Ahmad Baba de Tombouctou, Slave and Slavery in Muslim Africa*, dan *Islam and Ideology of Enslavement*, yang disunting oleh J. R. Wilis, London 1984.¹¹

Alfred Guillaume, dalam bukunya yang berjudul *Islam*, tidak hanya menghubungkan jihad dengan tradisi berperang yang dimiliki oleh masyarakat Badui padang pasir, tetapi juga di tangan Muhammad jihad dijadikan

Gunung", yang mana mereka ini adalah orang-orang yang siap dibunuh dan siap membunuh demi membaktikan diri dan nyawa mereka untuk kepentingan pemimpin, melakukan teror terhadap musuh-musuhnya dengan membunuh para tokoh terkemuka secara dramatis. Praktek ini diperkaya dalam khazanah bahasa-bahasa Barat dengan kata *assassin* yang dibawa oleh tentara Salib sepulangnya mereka dari "pesta keagamaan" Perang Salib di Timur Tengah. Dalam sejarah berikutnya, istilah *assasin* hilang setelah kelompok *Assasin* dibantai habis oleh penyerbu Mongol di Iran dan oleh orang-orang Mamluk di Syria pada abad ke 13 Masehi. Namun kemudian istilah tersebut muncul kembali di Turki pada pertengahan abad ke 19 oleh kelompok yang melakukan perlawanan / *suversib* kepada sultan, dan sejak itu istilah tersebut juga berkembang di beberapa wilayah lain di Timur Tengah. Lebih jauh lihat Bernard Lewis, *Bahasa Politik ...*, h. 104-108.

¹⁰ Bernard Lewis, *Bahasa Politik ...*, h. 244.

¹¹ Bernard Lewis, *Bahasa Politik ...*, h. 245.

alat untuk melakukan perusakan secara tersistematis (*systematic destruction*) terhadap eksistensi komunitas Yahudi baik secara politik maupun keagamaan yang kemudian menjadi faktor pendukung kemenangan Muhammad di daerah Hijaz. Walau pada awalnya menemui kesulitan, Muhammad telah mulai menggunakan jihad untuk mempengaruhi orang-orang Madinah, termasuk kaum Muhajirin, untuk memerangi kaum mereka di Mekkah, yang mana mereka tidak hanya terikat melalui hubungan bisnis, dan hubungan keagamaan kuno, tetapi juga hubungan perkawinan dan hubungan darah yang bagi masyarakat Arab merupakan sebuah hubungan yang suci sejak masyarakat Arab itu sendiri ada. Lebih jauh, Alfred Guillaume menegaskan bahwa Muhammad berupaya untuk memperkuat argumentasi jihad dengan menyatakan bahwa jihad merupakan perintah suci Tuhan yang tidak boleh diabaikan sehingga dengan demikian para pengikut Muhammad di Madinah, secara perlahan-lahan, mulai terpengaruh dan tersemangati dengan semangat jihad untuk menyerang masyarakat Mekkah yang juga merupakan bagian dari saudara mereka sendiri.¹²

Alfred Guillaume lebih jauh menyebutkan sebagai penyebab awal diciptakan sebuah eksiden dengan serangan perampokan pertama yang sukses (*the first successful raid*) di daerah perbatasan yang mana 6 orang Islam menyerang sebuah caravan yang dikawal oleh empat orang Quraisy, 1 orang terbunuh, 3 orang ditawan dan 1 orang lagi melarikan diri, dan serangan ini dilakukan pada bulan yang terlarang untuk melakukan peperangan sehingga kejadian ini tentu saja menjadi tugas berat Muhammad untuk meredakan perasaan orang-orang Arab Mekkah mengetahui kejadian tersebut.¹³

Bagi kebanyakan penulis Eropa, aksi tersebut merupakan sesuatu yang tidak menyenangkan, karena bertentangan dengan ajaran Alquran sebagaimana terdapat dalam surat al-Baqarah ayat 217 yang menyatakan: "Mereka bertanya kepadamu tentang berperang pada bulan Haram.

¹² Alfred Guillaume menyatakan bahwa upaya penyerangan terhadap masyarakat Mekkah tidak terlepas dari posisi sentral yang dimiliki oleh daerah Mekkah baik dari sudut lokasi yang strategis untuk memutus hubungan dagang ke Syria maupun dari sudut surplus putaran ekonomi di Mekkah yang diperhitungkan lebih dari 300.000,- pound emas pertahun. Lihat Alfred Guillaume, *Islam* (Middlesex, England: Penguin Books Ltd, 1975), h. 42.

¹³ Alfred Guillaume, *Islam*, h. 42.

Katakanlah: Berperang dalam bulan itu adalah dosa besar, tetapi menghalangi manusia dari jalan Allah (kafir kepada Allah), menghalangi masuk Majidil Haram dan mengusir penduduknya dari sekitarnya, lebih besar dosanya di sisi Allah, dan berbuat fitnah lebih besar dosanya dari pada membunuh". Dengan kata lain, Alfred menyatakan bahwa melanggar sebuah perdamaian yang sudah diikat bagi masyarakat Arab bukanlah sutau hal yang ringan, dan prinsip-prinsip ini tidak dapat dibenarkan dalam rangka untuk menghilangkan penyembahan berhala di kalangan masyarakat Arab.¹⁴

Dalam *Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Rudolph Peters menyatakan bahwa jihad adalah merupakan sebuah perjuangan melawan kejahatan seseorang (*one's evil inclination*) atau melakukan suatu perbaikan kondisi Islam dan umat Islam, misalnya mencoba untuk mengkonversikan orang-orang kafir ke dalam Islam, dan atau memperbaiki moral masyarakat Muslim. Sedangkan dalam konteks keagamaan, kata sifat Islamis dan suci (*Islamic* atau *holy*), akhir-akhir ini, selalu ditambahkan untuk kata jihad sehingga jihad disebut juga sebagai perang suci atau perlawanan terhadap orang-orang kafir. Peters berargumentasi bahwa originalitas jihad kembali kepada praktek perang yang dilakukan oleh Nabi Muhammad, dan kembali kepada refleksi dari apa yang tertulis dalam Alquran.¹⁵

Sementara itu, Karen Armstrong menyatakan bahwa jihad secara literal berarti "*struggle*" (perjuangan) dan kata ini digunakan dalam Alquran kebanyakannya dalam bentuk kata kerja, misalnya orang-orang Islam dituntut untuk melakukan "*struggle*" dalam jalan Tuhan", dan ide tentang perjuangan dan mendapatkan hasilnya juga merupakan sesuatu yang sangat krusial dalam Islam sehingga kata jihad dikonotasikan untuk upaya tersebut. Kemudian kata jihad (*struggle*) tersebut sering diasosiasikan terhadap perang dimana mana Nabi Muhammad dipaksa oleh keadaan untuk melakukannya dalam rangka melawan masyarakat Arab non-Muslim, dan dalam fase selanjutnya kata jihad berubah menjadi perang

¹⁴ Lebih jauh lihat Alfred Guillaume, *Islam*, h. 43.

¹⁵ *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, ed. John L Esposito (New York: Oxford University Press, 1995), jilid II, h. 369-370.

suci (*holy war*), yang kemudian makna inilah yang menjadi bahan kajian syari'ah (hukum Islam) setelah satu abad wafatnya Nabi Muhammad.¹⁶

Namun demikian Armstrong tetap mengakui bahwa perang yang dilakukan oleh Nabi Muhammad tetap berada dalam bingkai kemanusiaan; tidak ada pembantaian, apalagi terhadap masyarakat *civil*; tidak ada perusakan bangunan (rumah penduduk, rumah ibadah dan peninggalan peradaban); tidak ada perusakan bumi dan tumbuh-tumbuhan, dan ini sangat berbeda dengan perlakuan kaum Kristen dalam Perang Salib. Lebih jauh Armstrong menjelaskan bahwa jihad dalam perspektif perang suci mulai berkembang sejak kelahiran kelompok khawarij, sebagai kelompok radikal pertama dalam Islam, yang menjadikan jihad sebagai salah satu tiang agama Islam (*the pillar of Islam*), dan, tidak hanya itu, paradigma jihad juga kemudian disetarakan dengan kewajiban berhijrah dalam rangka mencari keadilan.¹⁷

Secara politis, walau jihad dengan makna perang yang dikolaborasikan dengan politik, ekonomi dan budaya yang menyatu dalam ideologi keagamaan telah diperaktekkan oleh kekhalifahan Islam berikutnya dalam upaya perluasan dan penguasaan daerah-daerah di luar Islam, namun Armstrong menegaskan bahwa realitas tersebut tidak ada kaitannya dengan jihad, yang dijadikan landasan perang yang bersifat keagamaan (*religious wars*), akan tetapi murni merupakan perang duniawi semata (*secular wars*).¹⁸

Armstrong mengatakan bahwa orang-orang Islam kemungkinan saja telah melupakan fakta sejarah perluasan Islam yang diklaim sebagai bagian dari jihad, tetapi bagi masyarakat Kristen Barat menjadi sesuatu yang tidak mudah untuk dilupakan melihat sejarah masuknya jihad pasukan Islam ke Eropa pada abad ke 7. Walau pandangan ini mengalami distorsi dan sangat dibesar-besarkan, namun, gambaran jihad dalam bentuk "aneksasi" ini terus menghantui Barat hingga sekarang yang membuat mereka tetap saja merasakan keterancamannya disebabkan kehadiran agama yang energik dan lebih muda ini. Armstrong sendiri yang menjawab bahwa ketakutan mereka sesungguhnya tidak beralasan

¹⁶ Karen Armstrong, *Holy War: The Crusades and Their Impact on Today's World* (New York: Anchor Books, 2001), h. 53.

¹⁷ Karen Armstrong, *Holy War ...*, h. 36.

¹⁸ Karen Armstrong, *Holy War ...*, h. 41.

karena ketika pasukan Islam datang menguasai suatu daerah atau masyarakat, mereka tidak pernah memaksakan konversi terhadap masyarakat yang ditaklukkannya, berdasarkan fakta bahwa Nabi Muhammad sendiri tidak pernah melakukan pembantaian dan tidak pernah memaksa orang-orang non-Muslim Arab untuk masuk ke dalam Islam, dan Alquran sendiri menegaskan untuk menghargai para pemeluk agama selain Islam dalam berbagai konteksnya, termasuk dalam kondisi perang sekalipun.¹⁹

Dalam bukunya yang lain, yang berjudul *Muhammed*, Armstrong juga menyatakan bahwa pertempuran dan peperangan barangkali terkadang bisa saja menjadi sesuatu yang penting, akan tetapi itu hanyalah sebagian kecil dari seluruh bentuk jihad. Sebuah hadis masyhur menyebutkan bahwa Nabi Muhammad berkata ketika baru saja kembali dari sebuah pertempuran, "Kita baru saja kembali dari perang yang kecil menuju perang yang lebih besar". Armstrong memberikan elaborasi bahwa salah satu upaya yang paling sulit dan krusial adalah menundukkan atau menguasai kekuatan-kekuatan jahat dalam diri seseorang dan dalam suatu masyarakat dengan berbagai persoalan kehidupan kesehariannya.²⁰

John L. Esposito menegaskan bahwa kata jihad yang berakar dan berasal dari ayat-ayat Alquran merupakan perintah untuk berjuang (*to struggle*), sesuai makna literalnya, di jalan Tuhan dan dalam ketauladanan Nabi Muhammad serta para sahabatnya, dan dalam maknanya yang lebih umum jihad merupakan kewajiban umat Islam baik secara personal maupun komunal untuk mengikuti dan menyadari kehendak Tuhan seperti menjalani kehidupan yang bermoral, mengembangkan serta meningkatkan kualitas umat Islam melalui dakwah dan pendidikan. Jihad juga berarti perjuangan melawan ketidakadilan dan penindasan, menyebarkan dan mempertahankan Islam, memperjuangkan lahirnya masyarakat yang berkeadilan, dan, jika diperlukan, juga berarti berjuang dengan senjata untuk mempertahankan Islam dan umat Islam dari serangan dan agresi dari kelompok-kelompok di luar Islam.²¹

¹⁹ Karen Armstrong, *Holy War ...*, h. 42-43.

²⁰ Karen Armstrong, "Muhammed: A Biography of the Prophet," Harber San Francisco, (1993). "[http:// Amazon.com.online](http://Amazon.com.online)".

²¹ John L. Esposito, *The Future of Islam* (New York: Oxford University Press, 2010), h. 48.

John L. Esposito juga mengakui bahwa jihad adalah sebuah konsep yang mempunyai multi makna sesuai dengan situasi dan kondisinya masing-masing baik yang digunakan secara benar maupun yang disalahgunakan sepanjang sejarah Islam. Walaupun Alquran tidak pernah menyamakan jihad dengan kata “*holy war*” (perang suci), namun dalam praktek sejarah para penguasa Muslim, dengan dukungan dari ulama dan pejabat kekhalifahan, telah menggunakan jihad bersenjata untuk melegitimasi perang ekspansi kekuasaan, dan oleh karena itu tidak mengherankan jika kelompok-kelompok ekstrimis Islam menggunakan jihad sebagai legitimasi pemberontakan, pembunuhan terhadap lawan politik (*assassination*), dan juga sebagai legitimasi upaya menggulingkan pemerintah. Walaupun ada perintah jihad dalam bentuk perang, namun, Alquran dan hadis tidak pernah membenarkan perlakuan perang di luar batas-batas moral kemanusiaan,²² dan ini barangkali dapat disebut dengan istilah “perang beradab”.

S. A., Schleifer, dalam tulisannya yang berjudul “Understanding Jihad: Definition and Methodology” dalam *The Islamic Quartely*, sebagaimana dikutip oleh Asta Olesen, memahami jihad pada aspek eksoteris dan esoterinya, merujuk pada pemahaman tradisi klasik, yang merupakan bentuk perlawanan baik terhadap musuh yang nyata secara eksternal berupa manusia dengan berbagai bentuk kejahatan lainnya maupun dalam bentuk perlawanan internalitas personal (*jihad an-nafs*). Oleh karenanya, konsep jihad berkaitan dengan perlawanan terhadap sebuah pergerakan dari luar (*lesser jihad*) yang terbatas dalam bentuk ruang dan waktu menuju pergerakan perlawanan internal (*greater jihad*) yang terus terjadi secara berkesinambungan dalam setiap diri baik secara personal maupun komunal, dan tujuan dari *greater jihad* adalah untuk membersihkan hati pribadi (*spiritual jihad*), misalnya dengan cara bertarikat dan mengamalkan amalan-amalan sufi, sedangkan tujuan dari *lesser jihad* (dimensi perlawanan luar) adalah untuk mensucikan tatanan sosial dari kekafiran, dan yang dalam dimensi paling ekstrimnya jihad dijadikan sebagai alat mensakralkan pertempuran perang suci (*holy war*) dalam rentangan sejarah umat Islam.²³

²² John L. Esposito, *The Future ...*, h. 48.

²³ Sebagaimana dikutip oleh Asta Olesen, S. A., Schleifer, dalam tulisannya yang berjudul “Understanding Jihad: Definition and Methodology” dalam *The Islamic Quartely*, vol. 27, no. 23, h. 120-123. Lebih jauh, lihat juga Asta Olesen, *Islam and Politics in Afghanistan* (Richmond, Inggris: Curson Press Ltd, 1995), h. 11.

Asta Olesen sendiri mengatakan bahwa jihad dalam makna perang dibatasi oleh *prasa fi sabili al-Allah (in the way of Allah)* yang mengimplikasikan bahwa jihad bukanlah sebatas perang biasa, tetapi lebih pada keterkaitan dengan seruan agama dan kepentingan sosial politik orang-orang beriman sehingga jihad dideklarasikan sebagai satu instrumen untuk menegakkan sebuah tatanan sosial Islami, dan oleh karena itu jihad bukanlah semata-mata peperangan saja, tetapi juga apa saja yang bersifat kondusif bagi kemenangan, termasuk menegakkan nilai-nilai syari'ah, melawan agitasi dan tindakan-tindakan suversib dalam berbagai konteks kehidupan keberagamaan dan politik umat Islam. Asta Olesen lebih jauh menyatakan bahwa konsep jihad dalam konteks ini juga adalah merupakan upaya untuk menguasai sebuah posisi sentral dalam kekuatan internal yang berjuang dalam lingkaran komunitas pemerintahan Islam sebagai perlawanan terhadap berbagai agitasi dan upaya suversib yang mengambil bentuk pemerintahan tiran, tindakan kriminal, korupsi, penyimpangan faham atau aliran (*heresy*) dan pemberontakan, dan oleh sebab itu juga diperlukan sebuah otoritas²⁴ yang dapat mendeklarasikan jihad.²⁵

²⁴ Dalam ajaran Syi'ah, khususnya kaum tradisonal abad ke 17 yang dipengaruhi oleh pemikiran Sayyid Muhammad Nurbakhsh (w. 869/1463), bahwa orang yang mempunyai otoritas untuk mendeklarasikan jihad hanyalah seorang Imam, dan dia juga haruslah menempati "*maqam*" seorang wali, bahkan yang sudah mencapai atau melalui 7 tingkat kewalian sesuai dengan 7 tingkat "*maqam*" hati. Lebih jauh lihat Ahmad Kazemi Moussavi, *Religious Authority in Shi'ite Islam: From the Office of Mufti to the Institution of Marja'* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1996), h. 115. Kemudian oleh karena perubahan situasi politik Iran sejak akhir abad ke 19 dan seterusnya, para ulama Syi'ah, khususnya mereka yang termasuk ke dalam kelompok ulama *maraji'* yang menduduki hirarki keulamaan tertinggi, mulai banyak memainkan perannya dalam politik dikarenakan situasi negara berhadapan dengan kolonialisme Rusia. Kelompok ulama *maraji'* ini yang pada awalnya hanya konsen pada persoalan-persoalan hukum kemasyarakatan (*legal norms*), seperti persoalan *ijtihadiah* dan *taqlid*, tetapi kemudian naik memiliki hak untuk mendeklarasikan jihad, dan keputusan ulama *maraji'* menjadi sebuah keputusan tertinggi di kalangan ulama Syi'ah. Disamping itu juga kelompok ulama *maraji'* memberikan putusan-putusan tentang hal-hal yang bid'ah dan yang tidak bid'ah, menjadi penengah antara masyarakat dengan pemerintah sekaligus melakukan *cek and balance* terhadap absolutisme monarkhi dan juga mempertahankan negeri Syi'ah. Lebih jauh lihat Ahmad Kazemi Moussavi, *Religious Authority ...*, h. 243-245. Bandingkan dengan pendapat Andrew Rippin yang mengatakan bahwa hak untuk mendeklarasikan jihad dalam bentuk ofensif tetap berada di tangan Imam. Rippin mencatat paling tidak ada 6 tugas spesifik Imam menurut Syi'ah, yaitu: mendeklarasikan jihad (*holy war*), membagi

Oleh karena begitu kuatnya semangat jihad atau perang suci dikalangan umat Islam, maka tidak heran jika jihad dijadikan sebagai rukun Islam keenam, setidaknya di kalangan kelompok yang disebut sebagai *Neo-Khawarij* yang meyakini bahwa jihad memiliki peranan penting dalam pengembangan Islam sehingga berhasil menyebar ke berbagai penjuru dunia dan menjadi sebuah kekuatan politik global, dan oleh karena jihad menjadi bagian dari sistem politik Islam maka para khalifah, sejak masa-masa awal perkembangan Islam hingga jatuhnya Kesultanan Turki Usmani, mempunyai kewajiban untuk mendeklarasikan jihad dalam rangka pengembangan dan penjagaan batas-batas geografis yang memisahkan antara wilayah negeri Islam (*dâr al-Islam*) dengan wilayah negeri kafir (*dâr al-kufr-[al-harb]*), yang juga dianalogikan oleh Philip K. Hitti dengan konsep zona damai dan zona perang dalam ajaran komunis.²⁶

Kebanyakan para orientalis, ketika berbicara tentang jihad, selalu menghubungkan jihad dengan eksistensi perang, konflik dan ancaman

rampasan perang, mengimami shalat Jum'at, menetapkan kekuatan hukum keputusan-keputusan peradilan, menetapkan hukuman, dan menerima pajak-pajak keagamaan. Lebih jauh lihat Anderw Rippin, *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices* (London dan New York: Routledge, 1996), 113-114. Bandingkan dengan Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam* (New Haven: Yale University Press, 1985), h. 189.

²⁵ Lebih jauh, lihat Asta Olesen, *Islam and Politics ...*, h. 11.

²⁶ Lebih jauh lihat Philip K. Hitti, *History of ...*, h. 171. Konsep *fuqaha* tentang pembagian dunia menjadi *dâr al-Islam* dan *dâr al-harb*, dalam sejarahnya juga mirip dengan konsep kepausan tentang tanah umat Kristen abad ke 12. Konsep hukum dan teologis umat Kristen, tepatnya di Eropah pada masa itu, memainkan peran penting dalam Perang Salib, yang didukung oleh Paus, dan juga apa yang disebut dengan gerakan misionaris militer yang dilancarkan terhadap masyarakat pagan di daerah Jerman bagian timur laut, wilayah Slavia, Liv, dan suku-suku Latvia serta seluruh Eropah Timur. Istilah misionaris militer itu sendiri adalah sebuah istilah sopan untuk menggambarkan praktek, yang disetujui oleh Paus, untuk memaksa suku-suku pagan dan penyembah berhala untuk masuk Kristen, yang kemudian praktek konversi ini disebut oleh otoritas kepausan dan apologis Katolik sebagai membela dan meluaskan tanah Kristen Barat. Pandangan dikotomis yang mengasumsikan teritorial Islam versus teritorial non Islam menjadikan suasananya seperti dalam keadaan perang yang berkepanjangan, dan akan berhenti ketika umat Islam dapat menaklukkan kaum non Muslim baik dengan cara masuk Islam, membayar pajak atau melalui perang. Lebih jauh lihat Khaleed Abou El Fadl, Khaleed Abou el-Fadl, *Selamatkan Islam Dari Muslim Puritan, (The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists)*, terj. Helmi Mustafa (Jakarta: Serambi, 2006), h. 269-270 dan 368-369. Bandingkan juga dengan Geoffrey Hindley, *The Crusades: Islam and Christianity in the Struggle for World Supremacy* (New York: Carroll and Graf, 2003), h. 159-167.

antara Islam dan Barat (Kristen-Penulis), sebagaimana dapat terlihat dalam statemen Bernard Lewis: “*from the first Moorish landing in Spain to the second Turkish siege of Vienna, Europe was under construction threat from Islam*”.²⁷ Kemudian perseteruan kompleks antara Islam dan Barat menemui puncaknya pada Perang Salib yang dimulai pada tahun 1095 ketika para pemimpin Kristen di Eropa berkeinginan untuk mendirikan kerajaan Kristen di Jerussalem,²⁸ yang barangkali juga merupakan perang pembalasan orang-orang Kristen Eropa terhadap umat Islam atas penguasaan yang mereka lakukan di semenanjung Iberia dan sekitarnya pada abad ke 7, yang kemudian berlanjut hingga abad ke 15 Masehi.

Bassam Tibi, seorang professor Hubungan Internasional University Gottingen German, menyebutkan dalam bukunya *Crusades and Jihad* bahwa proyek globalisasi pertama dalam sejarah bukanlah globalisasi Barat, tetapi itu adalah globalisasi Islam ketika Islam, pada abad ketujuh, mulai menyebarkan proyek dakwah (islamisasinya) yang datang melalui perang suci (jihad), dengan tidak menafikan melalui jalur koneksi bisnis sebagaimana datangnya Islam ke Indonesia.²⁹

Khalid Yahya Blankinship, dalam bukunya *The End of The Jihad State The Reign of Hisyam ibn Abd al-Malik and The Collapse of The Umayyads*, mengatakan satu hal yang berbeda dengan beberapa empayar multinasional, kekhalifahan Islam mencapai perluasan terbesar mereka melalui serangkaian kampanye dan ekspansi militer yang di dalam literatur Islam disebut dengan istilah *al-futuh-al-futuh* (*the opening*), yang sesungguhnya adalah bagian

²⁷ Bernard Lewis, *Islam and the West* (New York: Oxford Univeristy Press, 1993), h. 13.

²⁸ Lebih jauh lihat Osama Ghazali al-Harb, “The Arab Israeli Conflict and Hostility to the West in Arab and Islamic Countries”, dalam *Islam and the West...*, h. 78-79. Hubungan yang kelim antara Islam dan Barat (Kristen) yang selalu saja berhembus seperti badai gurun yang berupaya untuk saling menundukkan antara satu sama lain sehingga kedua agama tersebut telah mengalami jatuh bangun dalam momentum perseteruannya, yang dimulai dari konflik klasik keagamaan hingga konflik abad ke 20 yang berbau ideologi moderen, seperti liberalisme-kapitalisme, sosialisme-komunisme, dan liberal-sosial-Islamisme yang coba didengungkan oleh beberapa sarjana kontemporer. Bandingkan dengan Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilization and the Remarking of World Order* (New York: Simon dan Schuster, 1997), h. 209.

²⁹ Bassam Tibi, “Islamism, Democracy, and the Clash of Civilization”, dalam *Islam and the West ..*, h. 25.

aksi jihad. Kemudian, terminologi ini juga digunakan oleh bangsa Amerika, dengan istilah “*the opening up*”, sebagai upaya penjelajahan ke barat merujuk kepada ekspansi ras Euro-Amerika ketika menaklukkan dan menduduki bagian barat Samudera Pasifik pada abad ke 19 M.³⁰

Bagi Khalid Yahya, jihad adalah sebuah perjuangan untuk menegakkan aturan dan hukum-hukum Tuhan di muka bumi melalui perjuangan militerisme yang berkelanjutan melawan orang-orang non Muslim hingga mereka memeluk Islam atau mereka membayar pajak *jizyah* sebagai ganti bayaran keamanan dan perlindungan untuk mereka, yang mana perintahnya bersumber dari Alquran,³¹ dan telah dipraktekkan oleh Nabi sedini mungkin pada bulan Ramadan tahun pertama Hijrah bertepatan dengan Maret 623 Masehi.³²

Khalid Yahya mengelaborasi lebih jauh bahwa ekspansi yang dilakukan oleh umat Islam, pada masa kekhalifahan, lebih pada alasan teologis dan norma-norma agama dengan tujuan untuk menyebarkan dan menegakkan hukum-hukum Tuhan melalui cara dan upaya tersebut karena Tuhan sendiri

³⁰ Khalid Yahya Blankinship, *The End of The Jihad State The Reign of Hisyam ibn Abd al-Malik and The Collapse of The Umayyads* (Albany: State University New York Press, 1994), h. 1.

³¹ Khalid Yahya mengutip ayat 39-40 surah al-Hajj (surah *al-Madaniyah*) sebagai ayat pertama yang memerintahkan jihad. Lihat Khalid Yahya Blankinship, *The End of ...*, h. 11. Ayat ini berbicara tentang keizinan berperang bagi umat Islam dalam konteks mempertahankan diri (*defensif*) karena mereka tidak hanya ditindas tetapi juga terusir dari rumah dan tanah mereka. Akal sosial juga akan mengatakan bahwa dalam kondisi seperti ini secara otomatis setiap orang akan melakukan perlawanan tanpa keterlibatan Tuhan sekalipun, dan dalam kondisi inilah Alquran menyahuti akal sosial umat Islam pada masa tersebut demi membenarkan teori perlawanan untuk membela diri bagi mereka yang merasa tertindas ataupun terpinggirkan. Kedua ayat tersebut tidak menggunakan kata jihad tetapi kata *al-qital* (perang) secara langsung, namun sayangnya mayoritas orientalis, yang diawali oleh mayoritas ulama, memaksakan makna *al-jihad* ke dalam makna *al-qital* secara artifisial dan membabi buta, dan pada gilirannya pemahaman ini menjadikan jihad sebagai sebuah konsep kekerasan berjabah agama (ideologi).

³² Memperkuat pemahamannya tentang jihad dengan makna perang, Khalid Yahya merujuk hadis-hadis *fi'liyah* ketika Nabi melakukan peperangan, termasuk berbagai persiapan untuk berperang. Walau ia menyatakan sebagian besar hadis yang berkaitan dengan perjuangan militer merujuk kepada terma jihad, namun ia juga secara terbuka mengakui akan makna jihad yang lebih luas, selain perang, seperti menuntut ilmu, haji bagi perempuan, dan lain-lain. Lebih jauh liha Khalid Yahya Blankinship, *The End of ...*, h. 13-14.

memerintahkannya, termasuk perintah berjuang dengan mempergunakan senjata di jalannya yang dikenal dengan istilah jihad, yang kemudian menjadi suatu kekuatan yang paling signifikan untuk memobilisasi umat Islam, dan memainkan peran penting dalam mendukung kesuksesan kekhalifahan Islam. Oleh karena itu, kekhalifahan Islam melihat bahwa ekspansi jihad tidak hanya merupakan panggilan untuk mengembangkan agama Tuhan, tetapi juga merupakan upaya untuk mendapatkan imbalan duniawi (rampasan perang) bagi mereka yang telah mengorbankan harta dan jiwa di jalan Tuhan, dan, pada gilirannya, melalui perang, kekhalifahan Islam juga dapat meningkatkan keuangan negara dari pajak penduduk dan yang sejenisnya dari tanah taklukan.³³

Tafsir dari aspek ekonomi jihad, sebagaimana dijelaskan oleh Philip K. Hitti, juga diajukan oleh Caetani, Becker dan para sarjana Barat yang kritis lainnya, dan juga tidak luput dari perhatian para sejarawan Islam terdahulu seperti al-Baladhuri, orang yang paling ekspert dalam mengupas periode penaklukan bangsa Arab (Islam) menyatakan bahwa pada saat merekrut pasukan untuk menaklukkan Suriah, Abu Bakar menulis surat kepada orang-orang Mekkah, Taif, Yaman, dan semua orang Arab di Nejed dan Hijaz, yang berisi seruan untuk ikut dalam "perang suci", dorongan untuk berjihad dan memperoleh harta rampasan perang dari orang-orang Yunani. Sebuah bait syair dalam *Hamamah* karya Abu Tammam menegaskan hal tersebut: "Bukan, bukan surga yang kalian kejar, wahai orang-orang nomad. Tapi aku yakin, kalian berhasrat mendapatkan roti dan kurma." Lebih jauh Philip K. Hitti menegaskan bahwa berbagai upaya penaklukan dilancarkan atas dasar kebijakan para khalifah-khalifah pertama, terutama Abu Bakar dan Umar, sesuai dengan rencana, strategi dan taktik tertentu, akan tetapi banyak juga yang dilakukan tanpa perencanaan yang matang, melainkan secara kilat dan sporadis, dan dimaksudkan sebagai sarana pelepasan kebiasaan berperang dikalangan suku-suku Arab, yang kebanyakan motif mereka adalah mendapatkan rampasan perang dan penguasaan sumber-sumber ekonomi, bukan untuk pendudukan wilayah taklukan. Belakangan, tahap demi tahap ketika pasukan Islam memperoleh kemenangannya, maka, sejak saat itu dimulailah serangan-

³³ Khalid Yahya Blankinship, *The End of ...*, h. 14.

serangan yang tersistematis sehingga pada gilirannya melahirkan imperium Arab (Islam) yang tak terhindarkan.³⁴

Semangat jihad dalam konteks ekspansi militer dalam sejarah kekhalifahan Islam sangat kentara (*powerful*), khususnya pada masa kekhalifahan Umayyah, dan selalu saja ekspansi tersebut dikaitkan dengan semangat keagamaan atas nama Tuhan, sebagaimana juga kekaisaran Mongol menggunakan militer dalam ekspansinya berdasarkan pada kepercayaan bahwa mereka diperintah oleh Tuhan untuk mengatur hegemoni dunia.³⁵

Mohd. Hamidullah, dalam bukunya *The Emergence of Islam*, menyatakan bahwa kekuatan militer, dimanapun dan dalam bentuk apapun, tidak dapat dinafikan dalam perjalanan sejarah Islam itu sendiri, dengan berbagai bentuk pemerintahannya sejak masa-masa awal, seperti ketika peradaban Islam baru saja memulai menancapkan eksistensinya di belahan Semenanjung Arabia dan terus menyeberang ke Asia, Afrika hingga ke Eropa.³⁶

Fakta sejarah ini terekam jelas dalam beberapa buku versi Barat, diantaranya buku yang berjudul *The Decline of Eastern Christianity under Islam: from Jihad to Dhimmitude* yang mengelaborasi serangkaian Islamisasi yang dilakukan oleh kekhalifahan Umayyah secara *detail* mulai dari

³⁴ Philip K. Hitti, *History ...*, h. 180-191.

³⁵ Khalid Yahya Blankinship, *The End of ...*, h. 2-3.

³⁶ Mohd. Hamidullah menyatakan bahwa tidak dapat dinafikan kekuatan ekspansi militer memerlukan dana yang cukup besar, dan masalah pendanaan ini jugalah yang dialami oleh kaum Muslimin awal. Untuk mengatasi hal tersebut maka Tuhan memberikan solusi dengan mewajibkan jihad kepada semua orang Islam yang telah mengorbankan harta dan jiwanya untuk mempertahankan Islam. Akan tetapi bukan berarti bahwa setiap Muslim harus berpartisipasi dalam peperangan, namun setiap mereka harus siap mendedikasikan (*volunteer*) pelayanannya kapan saja diperlukan, termasuk dalam pengamanan masyarakat dari gangguan pihak-pihak luar baik siang maupun malam, sebagaimana terjadi pada masa Nabi. Disamping zakat, infaq dan sedekah juga dimobilisasi untuk kepentingan perang yang mengobarkan semangat umat Islam memenangkan peperangan, lembaga *suffah* juga memberikan partisipasi yang cukup signifikan dalam memberikan pendidikan, termasuk pelatihan untuk militer, pada siang hari, dan memberikan tempat berteduh (menginap) bagi orang-orang yang sedang dalam perjalanan pada malam hari. Lebih jauh lihat Mohd. Hamidullah, *The Emergence of Islam* (New Dehli: Adam Publishers & Distributors, 2007), h. 201-206.

penaklukan Iraq, Mesir, Siria dan Palestina mulai tahun 633-643 M, Armenia tahun 642, Cyprus, *the Greek Island* dan Anatolia tahun 649-654, Cesarean Cappadocia tahun 650, Sepanyol dan Prancis tahun 793-860, Sisilia dan Italy tahun 835-851 dan 884 M. Namun sayangnya, menurut data-data yang dihimpun pengarang buku ini, kebanyakan ekspansi tersebut memperlihatkan gambar sejarah dunia penaklukan yang brutal dan tidak berprikemanusiaan.³⁷

Dari beberapa konsep yang dikemukakan di atas, terlihat bahwa kebanyakan para orientalis, ketika berbicara tentang jihad, selalu menghubungkan jihad dengan eksistensi perang dan konflik antara Islam dan Barat (Kristren-Penulis), yang dalam bahasa Bernard Lewis, "*from the first Moorish landing in Spain to the second Turkish siege of Vienna, Europe was under construction threat from Islam*",³⁸ sebagaimana telah disebutkan di atas, yang kemudian menjadi perseteruan akut, yang secara fisik menemui puncaknya pada Perang Salib, yang terus berkepanjangan dan tanpa henti mencari format-format barunya hingga sekarang.

Ketika para orientalis melihat jihad secara total berdasarkan pada *elan* dan realitas sejarah perang maka, pada satu sisi, jihad secara sosiologis tetap diasumsikan sebagai sebuah gerakan perlawanan radikal, sadis dan tidak berprikemanusiaan sebagai akibat kecelakaan sejarah dan ambisi kekuasaan para khalifah dinasti-dinasti Islam, dan pada sisi yang lain, secara ideologis mereka menyamakan jihad dengan konsep *martyrdom* dalam Perang Salib³⁹ yang kemudian selalu dihadapkan secara ideologis antara Islam dan Barat.

Munculnya pandangan seperti ini kelihatannya tidak dapat dinafikan dari bibit-bibit permusuhan yang sengaja disemai oleh Barat yang selalu saja menganggap Islam tidak hanya sebagai musuh budaya, politik dan ekonomi, tetapi juga sebagai musuh ideologis. Permusuhan ini barangkali, sebagaimana disebutkan oleh Arkoun, terkait erat dengan apa yang telah dilakukan oleh Islam selama menguasai sentra-sentra politik dan ekonomi

³⁷ Bat Ye'or, *The Decline of ...*, h. 271-292.

³⁸ Bernard Lewis, *Islam and ...*, h. 13.

³⁹ Mehdi Abedi dan Gary Legenhausen, "introduction" dalam *Jihad and Shahadat*, ed. Mehdi Abedi dan Gary Legenhausen (Huston, Texas: The Institute for Research and Islamic Studies, 1986), h. 7.

benua Eropa sejak abad ke 7 hingga abad ke 15, yang kemudian dilanjutkan oleh kerajaan Turki Usmani mulai abad ke 16 hingga abad ke 19 Masehi.⁴⁰

Walau ada pendapat yang mengatakan bahwa persepsi Barat tentang jihad adalah persepsi negatif dan salah kaprah, sebagaimana disebutkan oleh Hamidullah,⁴¹ namun tidak dapat dipungkiri bahwa kegagalan realitas sejarah kekuasaan, dan bahkan pendapat sebagian besar ulama, dan para sarjana Timur Tengah lainnya⁴² yang memang berpandangan bahwa jihad adalah perang melawan orang-orang kafir dengan segala bentuk kekafirannya hingga tegaknya Islam sebagai agama yang benar telah menjadi realitas sejarah yang dampaknya terkait dengan konsep jihad belum dapat dipoistifkan, terlebih lagi realitas aplikasi jihad global kontemporer di tangan beberapa kelompok Islam yang diklaim sebagai radikal Islam memperlihatkan aromanya yang menyeramkan.

Oleh karena realitas sejarah dan gerakan jihad global kontemporer yang terus berkembang dalam dinamikanya yang radikal, barangkali, membuat kebanyakan orientalis tidak dapat melihat dengan jernih bahwa jihad pada dasarnya adalah sebuah upaya untuk memperjuangkan tegaknya kebenaran, keadilan, kedamaian dan kesejahteraan masyarakat dimana dan kapan saja, bukan hanya perang semata. Jika saja mereka menyadari, paling tidak, bahwa jihad dalam bentuk perang adalah sebagai sesuatu yang tak terhindarkan dan sesuatu yang *natural* bagi setiap bangsa, baik secara personal maupun komunal, dalam rangka mempertahankan eksistensi diri, tentu peta klaim negatif dapat terhindarkan, namun para orientalis tersebut, termasuk kebanyakan masyarakat Barat, kelihatannya terlanjur memahami jihad secara artifisial.

Kritikan yang sama juga dikemukakan oleh berbagai sarjana Islam lainnya, seperti Azyumardi Azra, seorang sarjana Indonesia kontemporer, yang mengatakan bahwa pandangan kebanyakan orientalis tentang

⁴⁰ Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam* (Oxford: Westview Press, 1994), h. 8.

⁴¹ Mohd. Hamidullah, *The Emergence ...*, h. 152-153.

⁴² Sebagai contoh Majid Khadduri, seorang sarjana Irak yang beragama Kristen mengatakan bahwa jihad adalah berperang melawan orang-orang kafir, dan kekafirannya, kapan saja dan dimana saja dia dijumpai, dan perintah jihad ini merupakan kewajiban kolektif bagi umat Islam. Majid Khadduri, *Islamic Law of Nations: Syaibani's Siyar* (Baltimore: MD. The John Hopkins Press, 1966), h. 59.

jihad tidak hanya beranjak dari sentimen politik negatif terhadap kekuasaan sejarah kekhalifahan Islam, namun juga berbau sentimen negatif keagamaan (ideologis). Azyumardi Azra ketika memberikan kritik terhadap apa yang ditulis oleh sebagian orientalis, misalnya Bernard Lewis, tentang jihad dalam Islam, Azra mengatakan, “Sekedar mengingatkan, bahwa Lewis adalah keturunan Yahudi, dan objektivitasnya melihat Islam, dan bangsa Arab, patut untuk dipertanyakan.” Pandangan bias para orientalis terhadap Islam, sebagaimana dikemukakan oleh Azra, juga dikritik oleh beberapa sarjana lain, seperti Edward Said dalam bukunya *Orientalism* (1978) yang menyatakan bahwa penulis-penulis Barat, termasuk Lewis, menulis tentang Islam secara agresif bersifat ideologis, persisnya ideologi Zionisme. Islam dalam pandangan mereka selalu dipaparkan sebagai sesuatu yang menakutkan, yang menguasai orang Arab dengan hawa nafsu yang bernyala-nyala dengan instink dan kebencian terhadap kaum Yahudi dan Nasrani, sehingga para orientalis tersebut berupaya untuk memagari masyarakat pembacanya, dan sekaligus menyemangati mereka untuk terus melawan Islam dan umat Islam kapan saja dan dimana saja.⁴³ Namun tentu tidak dapat dipungkiri bahwa ada sebagian mereka yang masih tetap berpijak pada nilai-nilai akademis yang jujur ketika berhadapan dengan Islam dan umat Islam sehingga kajian-kajian keislaman yang mereka kemukakan dapat dipertanggungjawabkan, dan tetap berada pada koridor kejujuran akademis dan kemanusiaan walau dalam melihat “musuh” sekalipun.

B. Realitas Jihad Kontemporer

Persentuhan masyarakat Barat dengan Islam dan umat Islam bukanlah sesuatu yang baru sebab jauh sebelum masyarakat Barat mengenal diri mereka sendiri, Islam terlebih dahulu masuk dan memberi bentuk dalam realitas sosial kehidupan keseharian mereka, mulai dari abad ke 7 Masehi di Eropa dan pada abad ke 18 dan 19 di Amerika. Jika persentuhan Eropa dengan Islam melalui persentuhan politik, plus semangat keagamaan,

⁴³ Lebih jauh lihat Azyumardi Azra, “Bahasa politik, Politik Bahasa dan Agama dan Kritik Terhadap Lewis, dalam pengantar *Bahasa Politik Islam*, Bernard Lewis, h. xix-xxxii.

yang kemudian cenderung lebih antagonis,⁴⁴ maka persentuhan Amerika dengan Islam melalui jalur pemberdayaan ekonomi, melalui kehadiran para budak dari Afrika yang sedikit diantara mereka beragama Islam yang dipekerjakan di berbagai perkebunan di Amerika wilayah Selatan, serta para imigran Timur Tengah yang juga datang untuk mencari keberuntungan hidup.⁴⁵

Realitas ini mengasumsikan bahwa ketegangan hubungan Barat dengan Islam kelihatannya lebih “panas” di kalangan masyarakat Eropa dibanding dengan kalangan masyarakat Amerika. Hal ini dapat dibuktikan melalui apa yang dipaparkan oleh para orientalis yang kebanyakan mereka adalah dari bangsa-bangsa Eropah atau telah menjadi Eropah, seperti Bernard Lewis, Philip K. Hitti, dan Alfred Guelamme yang cenderung

⁴⁴ Banyak faktor yang menyebabkan terjadinya persepsi dan hubungan negatif antara Islam dan Barat yang salah satunya adalah benturan politik berbalut ideologis yang secara tidak langsung terjebak pada politisasi agama yang antagonistik untuk menjadi pemegang hegemoni dan superioritas. Sejalan dengan hal ini, Hendrik Kraemer menyebutkan, “*the origin of this antagonism was strengthened and further embittered by the kind of political relations which Muslims and Christians have had in the course of history*”. Oleh sebab itu, tak seorangpun dapat menyangkal bahwa penyebaran dan hubungan Nasrani (Protestan-Katolik) dengan Islam senantiasa di bawah bayang-bayang *antagonistic atmosphere*. Lebih jauh lihat Hendrik Kraemer, *The Christian Message in-Non Christian World* (London: The Edinburgh House Press, 1938), h. 354.

⁴⁵ Catatan-catatan awal menyebutkan bahwa sebagian budak-budak Afrika yang didatangkan ke Amerika pada abad ke 18 dan 19 adalah beragama Islam, akan tetapi sangat sedikit yang mempertahankan keislaman mereka. Oleh karena itu kebanyakan para penulis lebih konsen terhadap imigran Muslim yang datang dari beberapa negara Timur Tengah seperti Syria, Yordania, Palestina, dan beberapa daerah lain yang berada dibawah kekuasaan Turki Usmani, yang mana kebanyakan diantara mereka adalah laki-laki *single*, dan tidak terpelajar, yang datang dengan motif ekonomi, mereka bekerja sebagai buruh atau pedagang kecil. Informasi komprehensif tentang kedatangan dan perkembangan Islam baik dari sudut kultur, ekonomi, sosial politik dan keberagamaan umat Islam di Amerika, lihat Jane I. Smith, *Islam di Amerika, (Islam in America)*, terj. Siti Zuraida (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2004). Bahkan sebagai mana disebutkan oleh Catherin L. Albanese, sebagaimana menurut catatan pakar geografi Arab bahwa Islam datang ke Amerika Selatan melalui Spanyol dan Portugal pada abad ke 10 Masehi, dan kemudian ke Amerika Utara melalui perjalanan Marcos de Niza ketika mengeksplorasi Arizona pada abad ke 16, yang mana di dalam rombongannya disertakan orang-orang Islam yang bahkan dijadikan sebagai penunjuk jalan sekaligus pemberi nasihat. Lebih jauh lihat Catherin L. Albanese, *America Religions and Religion* (Belmont USA: Thomson Higher Education Press, 2007), edisi ke IV, h. 207.

negatif memandang Islam dan umat Islam, dimana sebaliknya banyak juga orientalis Amerika, termasuk Canada, seperti John Esposito, Jane I. Smith, Wael B. Hallaq, dan lain-lain yang kelihatan lebih jujur secara akdemis dan lebih lunak ketika mereka memaparkan kajian-kajian Islam baik dari persepektif sosial, politik, ekonomi maupun hukum dan teologi.

Sikap Barat yang terkesan negatif kelihatannya mulai berubah seiring berakhirnya era kolonialisme Eropa di dunia Islam yang ditandai dengan berakhirnya Perang Dunia II seiring munculnya rasa bersalah dan penyesalan masyarakatnya terhadap “anak-anak jajahan” yang sebenarnya juga mempunyai hak-hak kemanusiaan yang sama untuk hidup dalam kemerdekaan, kesetaraan dan persamaan hak-hak asasi kemanusiaan.

Hubungan yang mulai membaik ini ditandai dengan hubungan diplomatik dan keterbukaan Barat untuk menerima kedatangan umat Islam (imigran Muslim) baik sebagai diplomat dan sebagai pekerja, yang memang mereka butuhkan, maupun sebagai pelajar, dan bahkan Barat juga memberikan bantuan beasiswa yang cukup besar untuk pelajar-pelajar dari dunia Islam tersebut.⁴⁶

⁴⁶ Akbar S. Ahmad menyatakan walaupun ada keinginan Barat untuk memahami Islam secara lebih *fair*, tetapi mereka kelihatannya punya persoalan untuk itu, yang barangkali terpengaruh oleh pengalaman sejarah kelam yang saling bermusuhan sejak satu millenium yang lalu. Pada satu sisi, barangkali, kehadiran Islam di Eropa pada abad ke 7, terlepas dari realitasnya yang kemudian membawa kemajuan dan pengaruh besar hingga masa *the Renaissance* Eropah, menjadi dasar kebencian mereka terhadap Islam sehingga kesalahfahaman dan pandangan negatif (*prejudice*) terus saja berkembang sehingga Islam dan umat Islam selalu saja diidentikkan dengan sifat-sifat barbar, tidak berbudaya (*uncivilized*), bodoh, miskin, tiran, tidak berprikemanusiaan, fanatik, dan fundamentalis. Sementara di sisi lain, umat Islam sendiri, dengan semangat dakwah yang kuat, juga merasa dua kali terjajah oleh Eropah secara politik sejak abad ke 17, dan secara budaya hingga masa sekarang yang menjadikan mereka merasa terpanggil untuk “mendakwahkan” Islam yang benar demi mengembalikan budaya kepada akar keislamannya. Oleh karena itu tidak dapat dihindarkan akhirnya mengarah kepada klaim konfrontasi agama (*evangelical religion*), yang saling mengklaim datang dengan pedang di tangan kanan dan kitab suci di tangan kiri, cara pandang, budaya dan berbagai ideologi lainnya. Lebih jauh lihat Akbar S. Ahmed, *Islam Today: A Short Introduction to the Muslim World* (London-New York: I. B. Tauris Publishers, 2001), h. 2-4. Andreas Jacobs juga menyebutkan masyarakat Barat berpendapat bahwa melakukan dialog dengan umat Islam adalah merupakan suatu pekerjaan yang sulit, akan tetapi tak seorangpun tau bagaimana bentuk yang sesungguhnya. Dalam teorinya, walaupun dialog tersebut berbasis politik dan budaya, akan tetapi dalam prakteknya tetap saja tanpa konsep dan tanpa pengaruh,

Berbagai upaya rekonsiliasi telah pula dilakukan oleh Barat, dan diperkuat oleh ide-ide pemikiran yang disampaikan para akademisi yang menggambarkan nilai-nilai kebersatuan antara Barat dengan Islam, sebagaimana John L. Esposito menyatakan ketika hari ini kita (Barat) berbicara tentang masa depan Islam bukanlah semata berbicara soal umat Islam *an sich*, akan tetapi telah melibatkan masa depan kita semua sebab Islam dan umat Islam hari ini telah memainkan perannya secara global. Mereka adalah merupakan bagian dari mozaik negara-negara Barat baik yang berada di benua Eropa maupun yang berada di benua Amerika. Jika selama ini dunia terlalu terperangkap dalam dua dikotomi "Timur dan Barat", "Islam dan Kristen", "kami atau mereka", maka saatnya untuk melebur dikotomi tersebut, walau tetap tidak menafikan adanya perbedaan, atas dasar-dasar kemanusiaan, dan saatnya untuk sadar, suka atau tidak, bahwa masing-masing kutub saling mempunyai hubungan dan ketergantungan,⁴⁷ yang dalam istilah Diana L. Eck mendefinisikan hubungan tersebut, khususnya bagi Amerika, seperti saudara sepupu dan orang asing (*cousins and strangers*).⁴⁸

tanpa substansi dan hampir tanpa tujuan yang jelas. Realitas ini memperlihatkan bahwa masyarakat Barat masih melihat adanya kesulitan yang sangat kuat karena bagi mereka Islam bukanlah sebuah upaya menghijaukan Kristen, dan salib itu sendiri tidaklah mudah dibentuk menjadi bulan sabit (*Islam is not a hued Christianity, and the cross is not easily shaped into a crescent moon*). Andreas menambahkan persoalan sesungguhnya bukan pada upaya sinkronisasi agama dan persoalan keyakinan, akan tetapi masalahnya terletak pada mereka yang mempunyai upaya dan gagasan untuk melakukan dialog tersebut. Perasaan terhadap Islam sebagai "the other" sesungguhnya sudah tertanam secara kultural-struktural dalam karakter masyarakat Barat. Pandangan ini sebenarnya adalah pandangan yang berbau permusuhan, salah kaprah dan terlalu simplisistik yang berbalut ketidaktahuan mereka tentang Islam. Lebih jauh lihat Andreas Jacobs, "Beyond the Dialogue of Civilizations; The Sense and Nonsense of Inter-cultural Exchange: A Perspective from Europe" dalam *Dialogue in The Word Disorder A Response to the Threat of Unilateralism and World Terrorism*, ed. Karlina Helmanita, Irfan Abubakar dan Dina Afrianty (Jakarta: Pusat Bahasa UIN, 2004), h. 64-69. Semangat untuk saling menguasai antara Timur (Islam) dan Barat (Kristen) inilah barangkali yang telah menjadi "hantu peradaban" (*gosh of civilization*) yang terus bersaing dalam dendam dan ketergantungan, atau *the clash of civilization?*

⁴⁷ Lebih jauh lihat John L. Esposito, *The Future of Islam* (New York: Oxford University Press, 2010), h. 5.

⁴⁸ Diana L. Eck, *A New Religious America* (New York: Harper Collins Publishers, 2001), h. 222.

Namun pandangan positif dan hubungan yang saling menguntungkan ini mulai terlihat tanda-tanda ke arah yang tidak menguntungkan, terutama bagi umat Islam, ketika mulai tumbuhnya kelompok-kelompok radikal Islam baik yang berasal dari belahan dunia Islam maupun yang muncul di Barat sendiri. Fenomena ini semakin buruk ketika kelompok-kelompok radikal Islam tersebut dituduh bertanggungjawab melakukan beberapa penyerangan terhadap masyarakat sipil Barat, dan perusakan berbagai fasilitas umum, yang diklaim sebagai tindakan teror,⁴⁹ yang puncaknya

⁴⁹ Kata teror (terorisme) telah banyak didefinisikan oleh para pakar, yang antara lain menyatakan bahwa terorisme adalah: *a form of political violence approximating insurrection, rebellion, anarchy or political protes or revolution*. Ada juga yang menambahkan bahwa terorisme tidak hanya terkait dengan ide-ide gerakan politik tetapi juga terkait dengan ideologi keagamaan, sebagaimana yang dikemukakan oleh Juliet Lodge (ed.) dalam bukunya *The Threat of Terrorism*. Dalam buku yang merupakan kumpulan tulisan ini dipaparkan bahwa terorisme mempunyai akar sejarah yang cukup panjang dalam rentang sejarah peradaban manusia, dan pada masa-masa modern muncul hampir di setiap belahan bumi, termasuk di Barat sekalipun, seperti di Prancis, Jerman, Belanda, Belgia, Spanyol dan Italy. Lebih jauh lihat Juliet Lodge, (ed.) *The Threat of Terrorism* (Boulder, Colorado: Westview Press, 1988). Sebagian pakar lainnya, seperti Huntington dalam *The Clash of Civilizations*, tidak hanya mengkaitkan akar teroris pada kultur kekerasan tetapi juga berkait berkelindan dengan sentimen keagamaan antara Timur dan Barat, yang nota benenya adalah termasuk dari agama-agama misi, dan keterkaitan budaya berakar dari kesalahfahaman (*misconception*) yang muncul, seperti adanya teori persaingan Barat melawan Timur ("*West*" against the "*East*"), yang baik melawan yang jahat ("*good*" versus "*evil*") atau Kristen melawan Islam (*Christianity versus Islam*) atau sebaliknya dengan berbagai stigma negatif dan *stereotype* serta prejudis lainnya yang berkembang secara turun temurun. Lebih jauh lihat Randolph Mank, "Are the Roots of Global Terrorism Cultural?", dalam *Dialogue in The Word Disorder ...*, h. 79-81. Bandingkan juga dengan tindakan teror yang dilakukan oleh kelompok-kelompok keagamaan Kristen di Amerika yang juga cukup banyak melakukan teror selama era 80an dan 90an. Diantara kelompok teror tersebut adalah kelompok aktivis keagamaan dari Katolik, Lutheran, dan Presbyterian yang melakukan pengeboman terhadap barbar kaum gay, menembak atau membunuh pegawai klinik aborsi, dan megebom klinik-klinik mereka. Demikian juga teror yang dilakukan oleh kelompok *White Christian Supremacy* yang menginspirasi pengeboman *Centennial Olympic Park* di Atlanta yang dimiliki oleh masyarakat kulit hitam, dan juga pengeboman yang dilakukan oleh William Pierce terhadap gedung *Alfred P. Murrah Federal Building* di Oklahoma City. John L. Esposito menegaskan bagaimanapun perbedaan alasan mereka, maka tidak dapat dipungkiri bahwa agama telah dijadikan alat untuk melegitimasi perjuangan teror dan perang baik yang dikategorikan suci ataupun tidak. Lebih jauh lihat John L. Esposito dan Dalia Mogahed, *Who Speaks for Islam?* (New York: Gallup Press, 2007), h. 76. Buku lain yang banyak membahas tentang

pada tragedi pemboman gedung *World Trade Center* di New York Amerika Serikat pada tanggal 11 September tahun 2001 yang memusnahkan lebih dari 3000 jiwa yang tidak berdosa.

Serangan 11 September 2001 terhadap gedung *World Trade Center*, sebagaimana ditulis oleh Norbert Eschborn, tidak hanya merubah warna langit Amerika menjadi kelam tetapi juga menggoncang dunia internasional yang kemudian memunculkan sebuah era kekerasan dan peperangan baru di awal abad ke 21. Serangan ini kembali membuka konflik lama antara dunia Islam dengan Barat dalam perspektif yang lebih kompleks sebagai akibat dari hegemoni Barat, termasuk invasi dan pendudukan Amerika terhadap Irak, yang sesungguhnya tidak harus melibatkan kekuatan militer secara total, tetapi dapat didekati dengan pendekatan isu-isu identitas, budaya, agama dan ekonomi.⁵⁰

Kejadian ini tentu saja sangat mengagetkan, tidak hanya Barat, khususnya Amerika, tetapi juga dunia Islam sendiri, sehingga aksi dan kelompok yang melakukan pemboman gedung *World Trade Center* tersebut menjadi kecaman dunia internasional. Simpati dunia tentu secara otomatis mengalir kepada masyarakat Amerika, dan sebaliknya tanggapan dan pandangan negatif tumpah bagaikan air bah tidak hanya kepada kelompok radikal Islam yang dimotori oleh *al-Qaida* pimpinan Osama bin Laden, yang diklaim sebagai pelaku pemboman, tetapi juga kepada umat Islam secara keseluruhan.

Momen tragedi kemanusiaan ini telah menjadi dan membuka era antagonis baru (*neo-antagonism*) pergumulan Barat dengan Timur (umat Islam), yang seolah membenarkan thesis Huntington, the *Clash*

terorisme dan gerakannya di berbagai negara di Eropah adalah H. H. Tucker, (ed), *Combating the Terrorists: Democratic Responses to Political Violence* (New York: Library of Congress, 1988).

⁵⁰ Norbert Eschborn, "Preface" dalam *Dialogue in The World Disorder ...*, h. x. Serangan 11 September telah membunuh lebih dari 3000 jiwa yang terdiri dari bangsa Amerika dan 80 jiwa bangsa lainnya termasuk Indonesia, dan serangan serupa juga terjadi di Indonesia, seperti Bom Bali yang telah membunuh lebih 200 orang yang tidak berdosa, termasuk warga Indonesia, Amerika, dan Australia, dan demikian juga serangan di hotel JW Marriot dan Ritz Carlton di Jakarta yang menewaskan 12 orang tak berdosa lainnya, termasuk diantaranya supir taksi, dan melukai 147 orang. Lihat Ralp L Boyce, "US Foreign Plicy: Our Place in the Community of Nations," dalam *Dialogue in The World Disorder...*, h. 14.

of Civilization, dan ungkapan puisi yang pernah di buat oleh Rudyard Kipling dalam *the Ballad of East and West* yang berbunyi *Oh, East is East and West is West, and never the twain shall meet*.⁵¹ Dampak yang tidak terelakkan dari berbagai tragedi teror tersebut memunculkan anggapan di kalangan Barat yang menjadikan kelompok-kelompok radikal Islam sebagai sebuah ancaman global yang sangat serius. Masyarakat negara-negara Eropa, misalnya, tidak lagi dapat membedakan antara “Islam rakyat” dengan “Islam institusional” sehingga mereka secara global tetap saja menganggap Islam sebagai ancaman, terlebih lagi dengan semakin banyaknya pelarian politik dan imigran yang datang ke Eropa dengan latar belakang radikal baik mereka yang berprofesi sebagai politisi maupun sebagai penceramah.

Walau beberapa upaya dialog telah dilakukan secara serius oleh kedua belah pihak dalam rangka memperkaya *social capital*, budaya dan keragaman agama, namun mayoritas masyarakat Eropa tetap saja memandang bahwa hal tersebut tidak akan berhasil. Realitas ini terlihat dari survey yang dipaparkan oleh John L. Esposito terlihat bahwa, misalnya, 79% masyarakat di Denmark, 67% di Italy, 67% di Belanda, 68% di Spanyol, 65% di Swedia, dan 59% di Belgia menganggap bahwa persentuhan Islam di Eropa merupakan ancaman serius, terlebih lagi dengan semakin bertambahnya populasi umat Islam di Eropa, termasuk melalui tingginya angka kelahiran di kalangan mereka, dan juga sebagai akibat dari serangan-serangan yang dilakukan oleh kelompok teroris. Oleh karena ketakutan mereka akan pengaruh Islam menjadi semakin besar, mereka juga, secara politis, menolak negara-negara Islam atau negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam untuk banyak terlibat memainkan peran politik mereka di Eropa, termasuk penolakan mereka terhadap Turki untuk dapat masuk menjadi anggota Uni Eropa. Berbalik dengan sikap masyarakat Amerika dan Canada yang mana 70% dan 72% masing-

⁵¹ Penggalan puisi dari *the Ballad of East and West* karya Rudyard Kipling, diterbitkan pertama kali di London pada tahun 1889. Puisi satu paragraf tersebut secara utuh berbunyi: *Oh, East is East and West is West, and never the twain shall meet, Till Earth and Sky stand presently at God's great Judgment Seat; But there is neither East nor West, Border, nor Breed, nor Birth, When two strong men stand face to face, though they come from the ends of the earth!*. Lebih jauh lihat, [http://en.wikipedia.org/wiki, The Ballad of East and West](http://en.wikipedia.org/wiki/The_Ballad_of_East_and_West), diakses pada tanggal 29 Maret 2013.

masing masyarakatnya menyatakan bahwa hubungan interaksi antara mereka dengan umat dan dunia Islam adalah sesuatu yang mereka kehendaki, dan saling menguntungkan.⁵²

Klaim negatif Barat terhadap kelompok Islam gerakan (*the Islamists*) tidak hanya sebagai kelompok fundamentalis yang radikal, yang dalam bentuk aksinya menjadi kelompok teroris yang mengusung jihad sebagai ideologi dan alas legitimasi aksi yang memuncak pada serangan 11 September tersebut yang pada gilirannya melahirkan histeria era ketakutan global dan kebencian Barat terhadap Islam, tetapi juga mereka adalah kelompok yang eksklusif dan anti modernitas yang dikembangkan oleh Barat.⁵³

⁵² Lebih jauh lihat John L. Esposito, *The Future ...*, h. 158-159.

⁵³ Hasan Hanafi, seorang pemikir reformir Mesir sekaligus petinggi Ikhwanul Muslimin, menolak jika kelompok fundamentalis diidentikkan dengan sikap fanatisme, berwawasan sempit, eksklusif dan menolak modernitas, sebab disamping banyak representasi kaum fundamentalis yang berpandangan terbuka dan moderen, fundamentalisme Islam sendiri mendisain lahirnya pribadi-pribadi yang sempurna untuk mengemban misi persatuan umat secara holistik, mendidik masyarakat, mendirikan negara umat, dan sekaligus mempertahankan identitasnya. Lebih jauh lihat Hasan Hanafi, *Aku Bagian Dari Fundamentalisme Islam (al-Ushuliyah al-Islamiyyah)*, terj. Kamran As'ad dan Mufliha Wijayati (Yogyakarta: Islamika, 2003), h. 109-110. Namun apa yang diklaim oleh Hasan Hanafi sepertinya bertentangan dengan fakta yang dia paparkan ketika berbicara tentang Gerakan Ikhwanul Muslimin dan Gerakan Jemaah al-Jihad, sebagai representasi gerakan fundamentalisme Islam, yang terperangkap dalam pemahaman Islam secara "hitam putih", terutama ketika berkaitan dengan konsep dan sistem politik, seperti tentang konsep *hakimiyyah* yang selalu saja menjadikan dunia transendental dan dunia profan menyatu dalam satu kutub ketuhanan. Dalam realitasnya, kedua gerakan ini mempunyai karakter negatif yang menjadikannya sebagai kelompok radikal, seperti mereduksi peran akal dan memperbesar aspek keimanan, yang pada gilirannya melahirkan ekstremisme dan fanatisme; ambisi membabi buta untuk mendirikan negara Islam dan menerapkan syariat Islam sebagai realisasi hukum Tuhan dan ketaatan pada kehendak "langit" tanpa memperhatikan aspek kemaslahatan umum yang merupakan dasar yurisprudensi hukum Islam; dan dalam upaya menegakkan negara Islam mereka tidak segan-segan melakukan tindakan makar dan kekerasan bahkan pembunuhan sekalipun. Untuk mengetahui lebih jauh tentang pemikiran dan doktrin serta metode dan aksi pergerakan Ikhwanul Muslimin dan Jemaah al-Jihad, lebih jauh lihat Hasan Hanafi, *Aku Bagian ...*, h. 107-241. Sebagaimana disebutkan oleh Abdul Karim Soroush bahwa sesungguhnya pemikiran fundamentalis juga begitu kuat dalam tradisi Gereja Katolik Roma dimana mereka tidak hanya membunuh orang-orang Kristen yang melakukan bid'ah, tetapi juga melakukan inkuisisi lembaga-lembaga Kristen yang dianggap menyimpang dari ajaran baku. Lebih jauh lihat Abdul Karim Soroush, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama* (Bandung: Mizan, 2002), h. 181.

Di sisi lain, tragedi ini akhirnya melahirkan klaim membabi buta Barat terhadap umat Islam secara global, termasuk Muslim Palestina, yang juga mereka labelkan sebagai teroris, yang berjuang mempertahankan tanah air mereka dari sergapan Yahudi Israel, yang nota benenya adalah “anak emas” Barat di belahan dunia Timur. Oleh karena itu, pemerintahan Barat, yang dimotori oleh Amerika, mau tidak mau harus melakukan langkah-langkah kebijakan tegas dan keras untuk melawan kelompok-kelompok radikal Islam, yang mereka sebut dengan perang melawan terorisme (*war against terrorism*).⁵⁴

Kebijakan global anti terorisme ini, yang dikomandoi oleh Amerika Serikat⁵⁵ yang merasakan secara langsung tragedi 11 September, secara

⁵⁴ Farish A. Noor, “Fighting Demos in the Kingdom of the Blind: Media and the Politics of Demonization in the Wake of September 11” dalam *Islam and the West ...*, h. 43-44.

⁵⁵ Amerika Serikat melalui kebijakan luar negerinya menyatakan bahwa kampanye global terhadap terorisme bukanlah dimaksud untuk kampanye melawan agama tertentu, etnik atau ideologi tertentu, sebab realitas sejarah merekam bahwa terorisme pernah dilakukan oleh berbagai kelompok atau individu dari berbagai etnik, ras, bangsa, dan kelompok-kelompok yang berafiliasi dengan gerakan keagamaan sebagaimana terjadi diberbagai belahan bumi, mulai dari Yunani, Irlandia Utara, hingga Sri Lanka dan beberapa Negara Asia lainnya. Akan tetapi kampanye ini adalah melawan perbuatan kriminal berbalut terorisme yang membunuh orang-orang yang tidak berdosa dengan alasan-alasan politis. Adapun kebijakan global Amerika dan negara-negara sekutunya terhadap terorisme dibangun atas 4 dasar pemikiran, sebagaimana dikutip dalam bahasa aslinya, yaitu: *First, we make no concessions to terrorists and we refuse to strike deals with them. Second, we aim to bring terrorists to justice for their crimes. Third, we strive to isolate and apply pressure on states that sponsor terrorism to force them to change their behavior. Fourth, we stand ready to strengthen the counter-terrorists capabilities of those countries that work with us and require assistance.* Lebih jauh lihat Ralph L. Boyce, “US Foreign Policy: Our Place in the Community of Nations”, dalam *Dialogue in the ...*, h. 15-17. Kritik terhadap kebijakan Amerika yang mengatasi teror dengan tindakan koalisi militer internasional disampaikan oleh banyak pakar, antara lain: Chandra Muzaffar, dalam sebuah suratnya kepada Presiden Goerge W. Bush pada tanggal 15 September 2001 menyampaikan kritiknya bahwa pembentukan koalisi internasional untuk memburu dan menghancurkan tempat persembunyian teroris bukanlah sebuah solusi. Karena pangkalan dan jaringan mereka akan kembali muncul selama penyebab fenomena ini belum teratasi. Selain itu, penggunaan kekuatan militer untuk melumat terorisme hanya akan mendorong para teroris melancarkan aksi balasan. Dan saat mereka menyerang balik, kekuatan yang ingin menghancurkan mereka akan merespon, dan ini akan terus berlangsung lagi dan lagi. Lingkaran setan kekerasan akan menyeret semua orang dalam kesengsaraan. Muzaffar menawarkan

cepat merangsak memasuki wilayah-wilayah dunia Timur, khususnya negara-negara Islam dan negara-negara yang berpenduduk atau mayoritas penduduknya beragama Islam, termasuk Indonesia yang secara khusus juga mengalami secara langsung beberapa tindakan pemboman yang mengorbankan masyarakat sipil, seperti bom Bali, Kedutaan Besar Australia, hotel Ristz Caltorn dan JW Marriot, oleh kelompok-kelompok radikal Islam Indonesia, yang punya indikasi kuat memiliki jaringan dengan kelompok radikal Islam internasional.

Beberbagai teori mengkaji latar belakang gerakan radikal Islam global pun dimunculkan oleh para sarjana Barat (orientalis) dan para pakar keislaman lainnya di berbagai belahan dunia. Salah satu teori tersebut memperlihatkan adanya kesamaan pandang yang menyatakan bahwa berbagai tindakan teror yang dilakukan oleh kelompok fundamental-radikal Islam, puncaknya teror 11 September yang diklaim dilakukan oleh kelompok fundamental-radikal Islam (dalam bahasa Penulis disebut dengan *ultra revolutionist Islam*), terkait erat dengan jihad sebagai sebuah ideologi keberagamaan berbalut sentimen (pembalasan yang) anti Barat (Kristen dan Yahudi), yang mana ideologi kelompok radikal Islam kontemporer berasal dari benih-benih pemikiran radikal Islam yang dikembangkan oleh Gerakan Wahabi,⁵⁶ yang diilhami oleh pemikiran Ibnu Tamiyah, dan

bahwa yang harus dilakukan adalah pemahaman mengenai penyebab dan keadaan yang mendukung kebangkitan terorisme. Lebih jauh lihat Chandra Muzaffar, *Muslim, Dialog dan Teror (Muslim, Dialogue and Terror)*, terj. Syamsul (Jakarta: PT. Ekuator Publika, 2004), h. 168.

⁵⁶ Terma Wahabi atau biasa juga disebut Wahabisme telah menjadi sebuah *icon* gerakan reformis yang diasosiasikan kepada Muhammad bin 'Abdul Wahab (1703-1792) sebuah gerakan yang beraliran radikal dalam memberantas segala bentuk *bid'ah* dan *khurafat* di Saudi Arabia, dan oleh sebab itu para pengikutnya, termasuk juga bangsa Arab, disebut dengan *Wahabis* (pengikut aliran Wahabi). Gerakan ini berkembang pesat di Saudi Arabia dikarenakan adanya konspirasi politik kekuasaan yang diperlukan oleh Amir Muhammad Ibnu Sa'ud untuk melanggengkan kekuasaannya di tanah Hijaz dan semenanjung Arabia. Dalam memperkuat dan melegitimasi gerakannya membongkar dan menghapuskan praktek-praktek masyarakat yang mereka anggap *bid'ah* dan *khurafat*, kelompok Wahabi mengusung gerakan *amar makruf nahi munkar* dengan menggabungkan dua aspek dasar Islam secara ekual yaitu dakwah dan jihad. Dalam menjalankan misinya, mengkonspirasikan politik dan agama, kelompok ini sangat tegas dan juga sangat kejam terhadap siapapun yang menghalanginya, sehingga berbagai pembunuhan atas nama jihad melawan *bid'ah* dan *khurafat* selalu saja terjadi dalam skala besar. Lebih jauh lihat Ehsan

kemudian menginspirasi Maududi dan Sayyid Qutub, yang disebut-sebut sebagai orang yang paling anti Barat (*the father of the virulent anti-Westernism of contemporary Muslims radicals*,⁵⁷ yang dijadikan rujukan bagi kelompok radikal Islam tersebut, dan dalam hal ini secara global diwakili oleh kelompok *al-Qaida* yang mengusung jihad sebagai landasan ideologi gerakan untuk mencapai apa yang telah mereka targetkan.

John L. Esposito menyebutkan bahwa dalam tahun-tahun terakhir para kelompok radikal dan kelompok pelaku teror telah menggunakan sekaligus mempertahankan bahwa jihad adalah tidak hanya sebagai legitimasi tetapi juga sudah menjadi kewajiban agama yang universal, dan semua orang Islam wajib bergabung dengan (kelompok) jihad untuk mempromosikan sebuah revolusi Islam global. Perubahan paradigma jihad menjadi ideologi global kelompok teroris yang bergerak secara global (*global jihad*), yang biasa disebut oleh Barat sebagai kelompok *jihadis* dan *jihadis movements*, sangat kentara setelah terjadinya serangan 11 September sehingga kelompok tersebut dan juga kelompok radikal lainnya yang punya kaitan organisatoris dan misi perjuangan dengan *al-Qaida* telah dijadikan sebagai sebuah ancaman global yang sangat serius.⁵⁸

Ehsanullah, *Siyasa Shar'iyya: The Anthropology of Injustice the Case of Saudi Kingdom* (Batu Caves Malaysia: Thinker's Library SDN. BHD, 1996), h. 51-52.

⁵⁷ Salah satu pemikiran politik keagamaan Sayyid Qutub tergambar dalam statemennya yang cukup terkenal: "*nationalism is belief, home land is dar al-Islam, the ruler is God and the constitution is Islam*". Lebih jauh lihat Mark R. Woodward, "A Theology of Terror: The "Religious" Thought of Osama Bin Laden, the Taliban, and Hizb al-Tahrir al-Islami", dalam *Islam and the West ...*, h. 179. John L. Esposito juga menyebutkan keterkaitan pemikiran kelompok jihadis dengan pemikiran tokoh-tokoh reformir Islam seperti Sayyid Qutub, yang dia sebut sebagai *the godfather* (sebagai mana Karl Maxr dalam pemikiran komunis) dari kelompok radikal Islam, dan juga Abdullah al-Azzam, seorang ulama dan pimpinan politik Palestina. Pemikiran Sayyid Qutub ini tidak hanya mengakar di kalangan pergerakan Islam tetapi juga di kalangan tokoh agama dan penguasa seperti Ayatollah Khomaini, Muammar Qaddafi dan Saddam Husein, dan yang paling anyar adalah Osama bin Laden dan Ayman az-Zawahiri, pendiri sekaligus pimpinan *al-Qaida* yang diduga sebagai otak pelaku serangan 11 September dan berbagai tindakan teror di berbagai belahan bumi lainnya. Dalam pikiran masyarakat Barat, mereka ini mempunyai imej yang sangat gelap, buruk dan jahat (*evil predators*), walau di kalangan sebagian kaum Muslimin mereka dianggap sebagai pahlawan. Pokok-pokok pikiran dan pengaruh Sayyid Qutub serta tokoh-tokoh radikal lainnya dapat dilihat dalam John L. Esposito, *The Future of ...*, h. 66-79.

⁵⁸ John L. Esposito, *The Future of ...*, h. 48-49.

Dalam upaya penguatan gerakan jihad sebagai landasan ideologi gerakan, kelompok global jihadis mendapatkan fatwa-fatwa dari ulama-ulama "Salafiyah" mereka, seperti Abdullah al-Azzam, Syaikh Abdul Aziz bin Baz, mufti kepala Saudi Arabia, dan Osama bin Laden sendiri, yang mewajibkan umat Islam untuk berjihad di berbagai tempat dalam rangka menghapus kejahatan dan mempertahankan negeri-negeri Islam dari cengkeraman Barat,⁵⁹ dan salah satu fatwa yang sangat mencekam dalam pandangan Barat adalah fatwa bom bunuh diri yang dijadikan sebagai alat legitimasi tindakan radikal Islam, yang disebut oleh Barat sebagai tindakan teror.

Persoalan bom bunuh diri, terlepas dari ketentuannya apakah dilegalkan atau tidak, telah menjadi sebuah trend perjuangan yang dilakukan oleh pejuang-pejuang Muslim, terutama bagi pejuang-pejuang Palestina yang berhadapan dengan agresi Israel yang telah berlangsung lebih dari setengah abad. Tanpa melihat apakah bom bunuh diri juga mengorbankan masyarakat sipil yang tidak berdosa, praktek melakukan bom diri, khususnya bagi pejuang Palestina, mendapatkan legalitasnya melalui fatwa-fatwa para ulama, seperti yang dikeluarkan oleh Syaikh Ahmad Yasin, ulama sekaligus pendiri Hamas di Palestina, Akram Sabri, mufti kepala di Jerussalem, yang kemudian diikuti oleh tokoh-tokoh agama dunia Arab lainnya yang mengeluarkan fatwa legalitas bom bunuh diri dalam upaya jihad melawan kekuatan agresi militer Israel yang secara tidak legal menduduki wilayah Palestina.

Demikian juga fatwa yang dikeluarkan oleh Yusuf Qardhawi pada tahun 1995, walau dia mengutuk dan menolak tindakan terorisme dan bom bunuh diri secara umum, yang membenarkan tindakan bom bunuh diri terhadap Israel, yang dalam pandangannya bahwa orang-orang Israel bukanlah masyarakat sipil tetapi mereka adalah orang-orang yang bersenjata yang sedang dalam perang pendudukan merampas kedaulatan rakyat Palestina.⁶⁰

Namun demikian fatwa bom bunuh yang dikeluarkan oleh sebagian ulama tersebut telah pula menjadi fatwa yang kontroversial di kalangan ulama lain yang juga mengeluarkan "fatwa tandingan", seperti fatwa

⁵⁹ John L. Esposito, *The Future of ...*, h. 69.

⁶⁰ John L. Esposito, *The Future of ...*, h. 103.

yang dikeluarkan oleh Abdulaziz as-Syaikh, mufti kepala Saudi Arabia, yang mengeluarkan dua buah fatwa menolak dan mengancam bom bunuh diri tanpa terkecuali sebagai cara-cara yang tidak Islami dan dilarang oleh Islam. Fatwa pertama dikeluarkannya pada tanggal 15 September 2001 yang isinya tidak membenarkan tindakan para pembajak dan pelaku teror yang membunuh, menumpahkan darah orang-orang tak berdosa, dan merusak fasilitas masyarakat, sebagaimana yang terjadi di Amerika, karena hal perbuatan tersebut sangat dibenci dan merupakan dosa yang sangat besar menurut Islam. Terlepas dari kemungkinan adanya tekanan politik dari pemerintah Amerika kepada Saudi Arabia yang menjadi salah satu sekutu Amerika di Timur Tengah, Abdul Aziz as-Syaikh kembali mengeluarkan fatwanya pada tanggal 11 Februari 2003 yang isinya hampir sama dengan fatwa yang pertama, tetapi tidak menyebut secara khusus tragedi 11 September Amerika, bahwa Islam melarang segala bentuk tindakan kriminalitas kemanusiaan, melarang melakukan permusuhan dengan non Muslim, dan menekankan kewajiban umat Islam untuk hidup berdampingan dengan non Muslim secara jujur, berbagi nasihat, dan kerjasama dalam kebenaran.⁶¹

Fatwa Abdul Aziz as-Syaikh sepertinya mendapat dukungan dari Syaikh Muhammad Sayyid Tantawi, mantan Mufti Ketua Mesir dan Rektor al-Azhar University, yang membedakan antara bom bunuh diri dalam bentuk pengorbanan mempertahankan diri dengan bom bunuh diri dalam bentuk pembunuhan terhadap orang-orang sipil. Dalam fatwanya Tantawi menyatakan, "Menyerang orang-orang tak berdosa adalah sebuah perbuatan pengecut; perbuatan bodoh yang akan mendapatkan hukuman pada hari pembalasan. Membunuh anak-anak, perempuan dan masyarakat sipil yang tidak berdosa adalah sikap pengecut yang seharusnya tidak dilakukan. Yang harus dilakukan sebagai sebuah sikap ksatria adalah menjaga kemerdekaan atau kebebasan hak-hak asasi manusia, mempertahankan diri dan bukan menyerang". Keluarnya fatwa Muhammad Tantawi ini berakibat terjadi perang fatwa antara dia dengan Yusuf Qardhawi, khususnya ketika Muhammad Tantawi mengutuk serangan bunuh diri yang menewaskan 26 orang Israel pada bulan Desember

⁶¹ Terjemahan fatwa ini dapat dilihat lebih jauh dalam John L. Esposito, *The Future of ...*, h. 103-105.

2001, yang mana Qardhawi menyatakan bahwa fatwa yang dikeluarkan oleh Tantawi tersebut adalah sebuah penghinaan terhadap para *mujâhid* Palestina. Namun Tantawi tidak sendirian, dia mendapat dukungan fatwa dari Syaikh Muhammad bin Abdullah al-Subail, yang mengeluarkan fatwanya pada tanggal 4 Desember 2001, yang menyatakan bahwa tindakan bom bunuh diri terhadap orang-orang tak berdosa merupakan tindakan yang bertentangan dengan ajaran syari'at Islam, dan orang Islam harus menjaga nyawa, kehormatan dan harta milik non Muslim yang telah memiliki perjanjian damai.⁶²

Ideologi keagamaan melalui fatwa-fatwa tersebut selanjutnya berimbas kepada penolakan berbagai produk politik Barat, seperti penolakan terhadap demokrasi yang menjadi salah satu isu politik yang paling kontroversial di kalangan radikal Islam yang mana demokrasi dianggap telah merampas kedaulatan Tuhan dalam urusan masyarakat dan kenegaraan, yang dalam konsep perjuangannya, mereka sebut dengan istilah *hakimiyyah* sebuah konsep politik kepemimpinan Tuhan dalam mengatur sosial politik umat Islam, sebagaimana telah Penulis sebutkan dalam bab terdahulu.

Ide-ide penolakan terhadap demokrasi ini diungkap oleh Barat melalui pemikir Islam moderen seperti Abu al-A'la al-Maududi dalam bukunya yang berjudul *Islam and Modern Civilization*, sebagaimana dikutip oleh Bassam Tibi, menyatakan: "*I tell you, my fellow Muslims, frankly: democracy is in contradiction with your belief ... Islam, in which you believe, ... is utterly different from this dreadful system ... There can be no reconciliation between Islam and democracy, not even in mirror issues, because they contradict one another in all terms. Where this system (of democracy) exists we consider Islam to be absent. When Islam comes to power there is no place for this system*".⁶³

⁶² Secara detail tentang isi fatwa dan perang fatwa antara Qardhawi dengan Tantawi cs dapat dilihat dalam Yusuf Qardhawi *Pro dan Kontra Jihad di Palestina (Fatâwâ min Ajli Falisbîn: Assalafiyûn wa Qadiyah Falestin*, terj. Ahmad Solahuddin and Yasir Maqosid (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2009). Lihat juga John L. Esposito, *The Future of ...*, h. 103-105.

⁶³ Judul asli buku Maududi tersebut adalah *al-Islam wa al-Madaniya al-Hadîcâ* diterbitkan di Kairo, tanpa tahun. Pandangan Maududi tentang demokrasi dapat juga dilihat dalam Muhammad Dharif, *al-Islam al-Siyâsi fî al-Watan al-'Arabi* (Casablanca: Maktab al-Umma, 1992), h. 98-99, dan juga dalam Youssef M. Choueiri, *Islamic Fundamentalism* (Boston: Twayne Publication, 1990), h.

Dengan nada yang sama Sayyid Qutub juga menyebutkan, sebagaimana dikutip oleh Bassam Tibi, "After the end of democracy to the extent of bankruptcy the West has nothing to give to humanity ... The leadership of the Western man has vanished ... It is the time for Islam to take over and lead ...".⁶⁴

Tradisi pemikiran keagamaan Maududi dan Sayyid Qutub juga tertanam subur dalam pemikiran Yusuf al-Qardhawi yang mempopulerkan istilah "solusi Islam" versus "solusi import" (*al-hall al-Islam-the Islamic solution versus al-hulul al-mustaurada-the imported solution*) yang menolak secara tegas solusi-solusi yang ditawarkan oleh demokrasi Barat yang dia anggap tidak Islami (*un-Islamic*). Yusuf Qardhawi menyatakan: "Democracy is a Greek term which means the government of the people" and then continues that "democratic liberalism came into the life of Muslims through the impact of colonialism. It has been the foremost dangerous result in the colonial legacy".⁶⁵

Jika saja dilihat secara komprehensif pandangan negatif Barat terhadap Islam dan umat Islam sesungguhnya bukan hanya disebabkan oleh tragedi-tragedi teror yang mereka klaim sebagai perlakuan jahat kelompok radikal Islam, akan tetapi juga erat kaitannya dengan persoalan sistem dan praktek sosio-politiko dan ekonomi. Hanya saja tindakan-tindakan teror tersebut menjadi legitimasi kuat pembenaran kebencian mereka terhadap Islam, sebagaimana yang dikemukakan oleh Karen

93. Lebih jauh lihat Bassam Tibi, "Islamic Civilization and the Quest for Democratic Pluralism: Good Governance and the Political Culture on Non-violence", dalam *Dialogue in the World Disorder ...*, h. 164.

⁶⁴ Bassam Tibi, dalam *Dialogue in the World Disorder*, h. 175.

⁶⁵ Terlepas bahwa Qardhawi kelihatannya menafikan peran dan pengaruh pemikiran Yunani yang telah diakui memberikan pengaruh yang cukup signifikan dalam peta pemikiran ilmiah Islam klasik, penolakannya terhadap konsep demokrasi Barat secara komprehensif dapat dilihat dalam dua jilid bukunya yang berjudul *Hatmiyyat al-Hal al-Islami* dan *al-Hulul al-Mustaurada* (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1980). Berbeda dengan Bassam Tibi yang mengkategorikan Yusuf al-Qardhawi dalam kelompok radikal Islam (*the leading Islamists*), Charles Kurzman menempatkannya ke dalam kelompok liberal Islam, sebagaimana juga Muhammad Arkoun yang disebutnya sebagai Bapak Islam Liberal. Lebih jauh lihat *Liberal Islam*, ed. Charles Kurzman (New York: Oxford University Press, 1998), h. 196-204. Bandingkan dengan John L. Esposito yang juga mengelompokkan Yusuf Qardhawi ke dalam kelompok ulama moderat. Lihat John L. Esposito, *The Future of Islam*, h. 100. Lihat juga catatan kaki Bassam Tibi dalam *Dialogue in the World Disorder ...*, h. 193.

Armstrong, jika kebanyakan masyarakat Barat ditanya agama manakah diantara ketiga agama monoteisme yang paling banyak melakukan kekerasan maka mereka tanpa ragu menjawab “Islam” sebab selama ratusan tahun masyarakat Kristen Barat telah mendiskripsikan Islam sebagai agama pedang, agresif dan haus darah. Menurut Karen Armstrong, sebenarnya pendapat ini tidak benar, tapi inilah yang mereka warisi sejak periode Perang Salib.⁶⁶

Jika memperhatikan Karen Armstrong, kelihatannya dia ingin menyampaikan pandangan Barat yang antagonis dan prejudis terhadap Islam dan umat Islam yang berawal dari sejarah kedatangan Islam ke Barat telah didistorsikan dan dibesar-besarkan secara politis, sebagai pengaruh dari Perang Salib, dalam rangka membentengi perasaan keterancamannya identitas keagamaan dan kebudayaan mereka. Oleh karena itu tidak heran, sebagaimana dilukiskan oleh Armstrong dalam introduksinya, bahwa bagi anak-anak (*young children*) Eropah, di Inggris misalnya dimana dan pada masa Karen Armstrong dibesarkan, selalu diceritakan tentang kehebatan para punggawa Perang Salib ketika mereka datang ke Timur Tengah untuk menaklukkan umat Islam yang mereka klaim sebagai bangsa barbar, tidak beradab (*uncivilized*), miskin, bodoh, dan kaum kafir (*the infidles*). Kisah-kisah kekesatriaannya para punggawa Perang Salib tertanam kuat dihati anak-anak muda Eropa yang pada gilirannya menimbulkan perasaan bermusuhan, dan berupaya untuk mempertahankan identitas mereka dari serbuan nilai-nilai ketimuran (Islam).⁶⁷

Setelah peristiwa 11 September, perubahan sikap negatif masyarakat Barat terhadap Islam kelihatan sangat signifikan sebagaimana melalui sebuah survey yang dilakukan oleh *Washington Post* pada tahun 2006 yang mana hampir separoh (46%) masyarakat Amerika, misalnya, memiliki pandangan negatif dan benci terhadap Islam, 7% meningkat pada survey beberapa bulan sebelum peristiwa 11 September 2001. Sementara di beberapa negara Eropah sendiri, mayoritas masyarakatnya, seperti 63% masyarakat Inggris, 87% masyarakat Prancis, dan 88% masyarakat Belanda setuju, memandang Islam sebagai agama yang paling suka melakukan kekerasan, sehingga pada gilirannya melahirkan sikap ketakutan mereka

⁶⁶ Karen Armstrong, *Holy War ...*, h. 26.

⁶⁷ Karen Armstrong, *Holy War ...*, h. 11.

terhadap Islam, apa yang disebut dengan istilah “Islamophobia” yang tidak hanya berbau anti semit atau rasis tetapi juga melahirkan rasa permusuhan, prejudis dan diskriminasi terhadap 1.5 milliard umat Islam di muka bumi.⁶⁸

Presentase di atas kelihatannya ingin menggambarkan bahwa masyarakat Amerika lebih bijak dan objektif melihat fenomena yang terjadi, walaupun mereka secara langsung mengalami tragedi 11 September, dibanding dengan sikap yang ditunjukkan oleh masyarakat Eropah yang tidak hanya berpandangan negatif tetapi juga menganggap rendah umat Islam, selain disebabkan dialektika pemikiran, yang berakar dari alasan-alasan sosial ekonomi yang mana kebanyakan umat Islam datang ke Eropah sebagai buruh tanpa *skill*, dan berpendidikan sangat terbatas (*guest workers*) sehingga tidak mengherankan kehadiran umat Islam dianggap menjadi penyebab munculnya berbagai problem sosial, seperti kemiskinan dan kriminalitas. Berbeda dengan umat Islam yang datang ke Amerika, mereka lebih berpendidikan dan mempunyai *skill* sehingga mereka tidak hanya dapat hidup sebagaimana layaknya masyarakat Amerika, tetapi juga dapat berasimilasi secara terbuka yang membuat masyarakat Amerika tidak merasa “terancam” dengan kedatangan mereka.⁶⁹

Sikap negatif dan besarnya rasa kebencian masyarakat Barat,⁷⁰ di Amerika misalnya, terhadap Islam sesungguhnya semakin dipertajam oleh kalangan

⁶⁸ Lebih jauh lihat John L. Esposito, *The Future of ...*, h. 12-13. Terlepas dari akurasi data-data survey tersebut, John L. Esposito kelihatannya ingin membedakan sikap Amerika dan Eropah ketika berbicara tentang Islam, dimana masyarakat Amerika jauh lebih terbuka dengan kehadiran Islam dibanding dengan masyarakat Eropah. Keterbukaan masyarakat Amerika terhadap masyarakat Muslim Amerika dibuktikannya dengan beberapa sudut pembauran dan kesempatan bekerja, misalnya 70 % masyarakat Muslim Amerika dilaporkan mempunyai pekerjaan yang layak. Kondisi ini jauh berbeda dengan masyarakat Muslim Eropah, seperti hanya 38% masyarakat Muslim yang punya pekerjaan layak di Inggeris, 45% di Prancis, dan 53% di German. Lebih jauh lihat John L. Esposito, *The Future of ...*, h. 15.

⁶⁹ Lebih jauh lihat Graham E. Fuller, *A World Without Islam* (New York: Little, Brown and Company, 2010), h. 190-191. Lihat juga John L. Esposito, *The Future of ...*, h. 25.

⁷⁰ Pandangan Barat yang negatif dan berbalut kebencian terhadap Islam yang dilontarkan oleh para sarjana, politisi dan agamawan Barat bukanlah fenomena yang baru, akan tetapi, sebagaimana disebutkan oleh Charles Kurzman, telah terjadi sebelum abad Pencerahan, seperti yang disebutkan oleh Voltaire, dalam bukunya *Mahomet, or Fanatism* (1745) yang menyatakan bahwa kekuasaan politik Islam disamakannya dengan kezaliman, dan demikian juga Montesquieu dalam frasenya

agamawan evangelis⁷¹ (penceramah Kristen garis keras), yang berasal dari kelompok penceramah garis keras Amerika keturunan Yahudi (*hard line Christian Zionists*), yang sangat membenci Islam, diantaranya seperti John Hagee, Rod Parsley dan Pat Robertson yang selalu saja menyampaikan ceramah-ceramah mereka dalam nuansa intoleran.⁷² Demikian juga “pembakaran” yang dilakukan oleh para politisi, yang berasal dari kelompok *ultra religious nationalist*, seperti Goerge W. Bush, salah seorang presiden Amerika, yang menggunakan kata-kata “*crusade*” ketika mendiskripsikan “peperangannya” terhadap teror yang mereka klaim dilakukan oleh umat Islam. Walaupun menurut ulasan *International Herald Tribune* bahwa ucapan Presiden Bush merupakan “*slip of tongue*”⁷³ tetapi dapat terlihat

yang mengatakan kezaliman Timur (*oriental despotism*), atau defenisi yang disebutkan oleh Francis Bacon yang mengatakannya sebagai sebuah monarki yang tidak memiliki nilai-nilai kebangsawanan sama sekali, merupakan sebuah tirani yang murni dan absolut, dan juga tradisi Islam disamakan dengan keterbelakangan, mengingkari secara total akan kemajuan Eropah. Islam dianggap sebagai penghinaan terhadap ilmu pengetahuan dan penindasan terhadap masyarakat sipil, mengerikan dan membatasi kebebasan manusia, sebagaimana yang diucapkan oleh Ernest Renan (1862). Pandangan mereka kemudian berpengaruh terhadap persepsi Barat kontemporer tentang Islam dan umat Islam dengan gambaran teokrasi dan terorisme yang menakutkan, dan dalam kajian-kajian akademik mereka melabelkan Islam dan umat Islam dengan judul-judul yang menyeramkan, walapun sebenarnya mereka tidak saja langsung harus dipersalahkan, terlebih lagi diperankan oleh media yang lebih tertarik dengan berbagai isu yang sensasional yang muncul di kalangan umat Islam. Lebih jauh lihat Charles Kuzrman, *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam kontemporer Tentang Isu-Isu global (Liberal Islam: A Sourcebook)*, terj. Bahrul Ulum (Jakarta: Paramadina, 2001), h. 11-13.

⁷¹ Gerakan evangelis sangat berbahaya ketika gerakan tersebut terorganisir melalui gereja kontemporer yang mulai cenderung melakukan pelayanan (kebakhtian) dalam skala besar (*tablig akbar* dalam Islam?), hal ini berbeda dengan bentuk evangelis klasik yang bersifat sporadis dan individualis. Lebih jauh lihat Noah Feldman, *Divided by God* (Ney York: Straus and Giroux, 2006), h. 189.

⁷² Sebenarnya sikap yang sama juga dilontarkan oleh para penceramah Muslim imigran di Barat, misalnya di Amerika, yang mana pada satu sisi mereka berupaya untuk tinggal berasimilasi dengan masyarakat Amerika, namun di sisi lain mereka tetap saja mengedepankan kelebihan dan kemuliaan “kita” dari “mereka”, dan menanamkan semangat jihad sebagai bentuk perlawanan terhadap orang-orang kafir dengan segala bentuk kekafirannya, yang menurut Irshad Manji adalah sebuah bentuk “kemunafikan” yang ditunjukkan oleh para penceramah tersebut, yang mana mereka juga adalah orang-orang yang terbuang di negerinya. Lebih jauh lihat Irshad Manji, *Allah, Liberty and Love: The Courage to Reconcile Fath and Freedom* (New York: Free Press, 2011), h. 54.

⁷³ John L. Esposito dan Dalia Mogahed, *Who Speaks for Islam?* (New York: Gallup Press, 2007), h. 96.

bahwa Bush sangat emosional dan ingin membangkitkan semangat Perang Salib melawan dunia Islam, suatu hal yang tidak pernah disebut oleh penguasa Islam kontemporer. Termasuk juga apa yang disampaikan oleh salah seorang anggota kongres Amerika, Franklin Graham, dalam pidato politiknya pada acara sukuran Bush menjadi presiden Amerika Serikat, mengatakan: *"Islam has attacked us. The God of Islam is not the same God ... Islam is very evil and wicked religion"*.⁷⁴

Demikian juga halnya di Eropa, kebencian ini juga diperparah oleh para politisi jenis evangelis, seperti Tony Blair, mantan Perdana Menteri Inggris, ketika melegitimasi invasi ke Iraq, menyatakan, *"This new world faces a new threat: of disorder and chaos born either of brutal states like Iraq, armed with weapons of mass destruction; or of extreme terrorist groups. Both hate our way of life, our freedom, our democracy"*. Juga oleh tokoh agama evangelis, seperti Paus Benedict XVI, pemimpin tertinggi umat Katolik sedunia, ketika menyampaikan pidatonya di sebuah universitas di Regensburg German pada tanggal 12 September 2006 mengatakan, *"Show me just what Muhammad brought that was new, and there you will find things only evil and inhuman, such as his command to spread by the sword the faith he preached"*.⁷⁵

Di Eropah juga, para politisi mudah sekali untuk mengkaitkan Islam dengan problema-problema sosial, sebagaimana yang disebutkan oleh Tariq Ramadan, seorang tokoh Muslim Eropah, *"We have social problems, we have economic problems, and we have urban problems. They have nothing to do with religion. They have to do with social policies ... But when we have politicians who do not have social answers, they tend to essentialize the*

⁷⁴ John L. Esposito, *The Future of ...*, h. 165.

⁷⁵ John L. Esposito dan Dalia Mogahed, *Who Speaks ...*, h. 149. Gereja Katolik dan kepausannya sendiri adalah sebenarnya dapat dikatakan sebagai institusi agama yang sangat fundamentalis, paling tidak sebelum abad Pencerahan, dan cenderung skripturalis dan dogmatis dimana mereka cukup alergi menghadapi perubahan kondisi zaman, sains dan teknologi, institusi gereja juga kurang bersahabat dengan kebebasan berfikir yang akhirnya memunculkan gerakan protestan dengan membawa liberalisme dan modernisme. Salah satu penyebab revolusi di berbagai negara Eropah, disamping aspek politik, disemangati oleh upaya kaum reformis untuk mengembalikan gereja pada masa abad Pertengahan ke "tangan" Yesus Christ dari kekuasaan Paus. Lebih jauh lihat Clyde L. Manschreck, *A History of Christianity: Readings in the History of the Church from the Reformation to the Present* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, Inc, 1965), cet. ke II, h. 164-165).

problem claiming that the social ills stem from the fact that these people are Muslims or Arabs". Graham E. Fuller, lebih jauh, menyatakan bahwa Eropah bermasalah dengan Islam bukan hanya persoalan imigran Muslim semata, akan tetapi persoalan lama yang telah menghunjam kebangsaan (nasionalisme) Eropa Barat, dan ditambah lagi dengan model politik dan kehidupan budaya konservatif mereka.⁷⁶

Disamping itu sikap negatif masyarakat Barat, khususnya setelah 11 September, juga dipengaruhi oleh ketidakseimbangan media⁷⁷ dalam memaparkan peristiwa tersebut dimana lebih mengedepankan sisi kejahatan dan kebiadaban pelaku teror semata, namun di sisi lain menyembunyikan reaksi dan kecaman dari tokoh-tokoh Islam yang tidak membenarkan tindakan teror tersebut. Masyarakat Amerika, misalnya, mempertanyakan mengapa tokoh-tokoh umat Islam (para ulama) tidak memberikan kecaman dan mereka tidak meminta maaf terhadap masyarakat Amerika. Padahal kenyataannya sangat banyak tokoh-tokoh ulama Islam yang mengeluarkan kecaman dan kutukan terhadap pelaku dan tindakan teror tersebut, seperti yang disampaikan oleh Syaikh Abdul Aziz al-Syaikh, mufti besar dan ketua ulama senior Saudi Arabia, Zaki Badawi, pemimpin Kolej Islam di London, Mufti Nizamuddin di Pakistan, Raja Abdullah II dari Jordan, organisasi Islam OKI,⁷⁸ dan lain lain termasuk kepala negara yang mayoritas penduduknya Islam, seperti Presiden Soesilo Bambang Yudhoyono dari Indonesia. Oleh karena itu sangat disayangkan bahwa mereka tidak hanya menyembunyikan informasi media, tetapi juga sebagian besar para orientalis dan sekaligus masyarakat Barat yang dimotori oleh para politisi dan agamawan, berdasarkan realitas yang ada, telah menempatkan

⁷⁶ Lebih jauh lihat Graham E. Fuller, *A World Without ...*, h. 189.

⁷⁷ Adian Husaini* menyatakan bahwa ketidakseimbangan media terhadap Islam bukan hanya terjadi di Barat (Amerika), akan tetapi juga terjadi di Indonesia dimana media terlebih dahulu mempunyai asumsi negatif dan sangat bias terhadap pelaku tindakan kekerasan (teror), seperti bom Bali, yang diklaim dilakukan oleh umat Islam. Sikap media ini tidak terlepas dari pengaruh hegemoni Amerika sebagai pemegang pusat informasi dunia. Lebih jauh lihat Adian Husaini, *Membangun Arus Liberalisme di Indonesia* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2009), h. 70.

⁷⁸ John L. Esposito juga menyebutkan sebenarnya bahwa radio BBC London juga mengekspos kecaman dan kutukan dari para ulama-ulama besar lainnya seperti Syaikh Muhammad Sayyid Tantawi, Syaikh Besar al-Azhar dan Imam Besar Masjid al-Azhar Mesir, Syaikh Ahmad Yasin, pendiri Hamas Palestina, Qazi Husein Ahmad, dan Amir Jemaat al-Islami Pakistan. Lebih jauh lihat John L. Esposito, *The Future of ...*, h. 30-31.

dan mengklaim jihad tidak hanya sebagai seruan keagamaan universal, akan tetapi telah berubah menjadi ideologi tindakan teror yang dilakukan oleh kelompok *ultra revolusioner Islam*.

Terlepas dari segala akar permasalahan dan fenomena tersebut, maka dapat juga dikatakan bahwa jika pada satu sisi pandangan negatif orientalis, sikap keberagaman yang prejudis, perilaku sosio-politiko yang tidak seimbang oleh kelompok elit Barat terhadap Islam membangkitkan kebencian akut masyarakat Barat terhadap umat Islam, maka di sisi lain, ibarat senjata makan tuan, sikap dan perlakuan Barat terhadap Islam dan umat Islam tersebut sebaliknya memunculkan semangat dan perilaku radikal di kalangan kelompok-kelompok Islam,⁷⁹ disamping pengaruh awalnya yang dimulai dari pemahaman keagamaan model *ultra skripturalist*, yang pada pergerakannya telah mengawinkan jihad dengan perjuangan politik,⁸⁰ dalam rangka melakukan perlawanan untuk membela dan mempertahankan harkat ke-Islaman yang telah tercabik-cabik sebagaimana diklaim oleh kelompok-kelompok radikal Islam.

⁷⁹ Tahir Abbas menyebutkan bahwa kebangkitan kaum radikal Islam baik di Asia maupun Eropah, seperti di Inggris, yang biasa disebut dengan kelompok *salafi* atau kelompok *jihadis*, disamping muncul akibat pengaruh pemikiran sosial keagamaan para teolog Muslim reformis, seperti Abul 'Ala al-Maududi, Sayyid Qutub, dan Hasan al-Banna, juga disebabkan ketidakadilan Barat terhadap perjuangan umat Islam di Timur Tengah seperti di Palestina, Pakistan, dan penahanan di luar prosedur terhadap pejuang-pejuang Islam di penjara Guantanamo Bay dan Penjara Abu Gharib di tangan Amerika, kekejaman yang dilakukan oleh tentara Inggris terhadap tawanan dan masyarakat sipil Irak pada Januari 2006, dan berbagai sikap dan tindakan prejudis, diskrimasi dan berbagai ketidakadilan Barat terhadap Islam dan umat Islam secara global. Lebih jauh lihat Tahir Abbas, ed. *Islamic Political Radicalism: A European Perspective* (Edinburgh: Edinburgh University, 2007), h. 4-12. Realitas ini telah menjadi buah dari sejarah yang dibangun atas dasar permusuhan dan kecurigaan.

⁸⁰ Sebagai contoh awal dapat dilihat pada kasus revolusi Iran yang pada awalnya penentangan terhadap tirani kultural Barat yang menguasai pemerintahan Syah Pahlevi menimbulkan gerakan penentangan secara besar-besaran yang dimotori oleh ulama, seperti Ayatullah Khomeini, dan cendekiawan, seperti Ali Syari'ati, yang kemudian menjadi *syuhada* dan *mujahid* Islam. Istilah "*syahid*" dalam konteks pemikiran masyarakat Syiah, kemudian, tidak hanya memiliki realitas keagamaan tetapi juga kebangsaan yang sangat mendalam, bermuara dari kesyahidan Imam al-Husain, cucu Nabi yang di eksekusi oleh rejim Umayyah di Padang Karbala. Kemudian masyarakat Syiah pun mengawinkan agama dengan politik dalam bentuk jihad melawan para tiran dan pendukung-pendukung lainnya. Lihat R. Garaudy, *Islam Fundamentalism and Fundamentalism Lainnya (al-Ushuliyat al-Mu'ashirah: Asbabuha wa Mashabihuha)*, terj. Afif Muhammad (Bandung: Pustaka, 1992), h. 53.

BAB V

GERAKAN JIHAD DI INDONESIA

“Substansi perjuangan umat Islam dalam konteks berjihad dalam kurun waktu yang berbeda adalah sama, hanya saja berbeda dalam pola dan ciri-ciri gerakan yang awalnya berbentuk komunal menjadi asosiasional, dari bentuk solidaritas personal menjadi solidaritas organis”.

Kuntowijoyo, *Paradigma Islam, Interpretasi Untuk Aksi*
(Bandung: Mizan, 1991), h. 195-196.

A. Akar Gerakan

Berbicara tentang gerakan jihad di Indonesia kelihatannya terdapat dua *mainstream* pemikiran, pertama mengaitkannya dengan perkembangan pemikiran garis keras, yang dalam istilah sekarang sering disebut dengan radikal Islam, yang muncul di Indonesia sejak abad ke 19, dan yang kedua mengaitkannya dengan situasi perpolitikan Indonesia kontemporer, terutama setelah berakhirnya era Orde Baru pada rahun 1998.

Sebagaimana disebutkan oleh Taufik Abdullah bahwa pemikiran garis keras sebenarnya sudah mulai masuk ke Indonesia jauh sejak masa-masa awal, paling tidak sejak awal abad ke 19, sebagai contoh, tepatnya di Padang Sumatera Barat setelah munculnya Tuanku Nan Renceh (1723-1830M), seorang ulama berhaluan keras sekaligus menjadi guru dari Tuanku Imam Bonjol (1772-1864M), yang melakukan gerakan reformasi model (lama) keberagamaan masyarakat. Pemahaman dan gerakan keagamaan Tuanku Nan Renceh dipengaruhi oleh pemikiran Wahabi yang diperkenalkan oleh tiga orang haji¹ yang baru saja pulang dari Mekkah

¹ Sebagaimana disebutkan oleh Karel A. Steenbrink ketiga nama haji tersebut adalah haji Miskin, haji Sumanik dan haji Piobang yang pulang dari Mekkah pada

pada tahun 1803 yang sekaligus memberikan penguatan serta legitimasi doktrin pergerakannya, dan model pemikiran keagamaan yang keras ini kemudian juga mempengaruhi Tuanku Imam Bonjol selama karir perjuangannya, baik sebagai pimpinan gerakan politik maupun sebagai pimpinan agama (imam).²

Kemudian pemikiran garis keras Tuanku Nan Renceh dilanjutkan melalui masuknya buku-buku karya Syeikh Achmad Chatib (1860-1916M), seorang ulama Minangkabau yang menetap di Mekkah, yang juga bernuansa radikal semakin mengemuka sejak akhir abad ke 19, yang menyerang praktek-praktek keberagaman yang dianggapnya bid'ah mulai dari masalah tarikat hingga fikih, termasuk persoalan waris masyarakat Minangkabau yang matrilineal, yang pada gilirannya memunculkan keresahan dan perpecahan di kalangan masyarakat, termasuk antara ulama dengan penghulu-penghulu adat dan pemerintah.³

tahun 1803 membawa pemikiran-pemikiran Wahabi yang pada masa itu Mekkah sedang diduduki oleh kelompok gerakan Wahabi, termasuk Madinah mereka kuasai pada tahun 1804. Ketiga haji ini pulalah yang ikut menggerakkan perlawanan terhadap tradisi-tradisi masyarakat yang bertentangan dengan faham Wahabi, dan akhirnya mendapat perlawanan dari Kaum Adat sehingga terjadilah pertempuran antara Kaum Adat dan Kaum Paderi (kelompok pengikut Wahabi yang dimotori oleh ketiga orang tokoh tersebut beserta tokoh lainnya, seperti Tuanku Imam Bonjol) yang kemudian terkenal dengan Perang Paderi yang berlangsung selama tahun 1803-1838. Beberapa sarjana Belanda, misalnya De Stuers dan P. J. Veth mengatakan bahwa gerakan Kaum Paderi mempunyai kesamaan dengan gerakan Wahabi yaitu dalam penggunaan kekerasan untuk mencapai tujuan. Namun pandangan ini ditolak oleh Schrieke dengan beberapa alasan, seperti: Kaum Paderi tidak menentang ziarah kubur, sangat menghormati Nabi Muhammad, dan perbedaan bentuk pemerintahan antara desentralisasi versi Paderi dan sentralisasi versi Wahabi. Lebih jauh lihat Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke 19* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), h. 32-37. Apa yang disampaikan oleh Schrieke kelihatannya tidak berpengaruh banyak sebab pandangan terhadap Kaum Paderi lebih dikaitkan pada gerakan reformis, dan upaya kekerasan yang mereka lakukan dalam menyebarkan ajaran serta mendapatkan tujuan gerakan mereka, yang pada satu sisi untuk membersihkan umat dari berbagai khurafat, dan disisi lain melepaskan masyarakat dari cengkeraman kolonial.

² Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 1987), h. 115-116.

³ Taufik Abdullah menyatakan bahwa pemerintah kolonial, melalui penasihat politiknya di bidang sosial keagamaan Christian Snouk Hurgronje, membiarkan perpecahan itu terjadi sehingga mereka tidak perlu turun tangan untuk melakukan agitasi di tengah-tengah masyarakat Minangkabau. Taufik juga menyebutkan, dengan mengutip van Ronkel dalam bukunya *Het Heiligdom te Oelaken* yang menyatakan,

Jika dilihat lebih jauh lagi ke belakang, sebenarnya pemikiran keagamaan garis keras sudah pula muncul di Aceh pada masa pemerintahan Iskandar Tsani (masa berkuasa 1636-1641) yang lebih tertarik kepada ajaran ortodoks yang cenderung radikal yang dibawa oleh Nuruddin ar-Raniry (w. 1658),⁴ seorang ulama dari Gujarat.

Dalam upaya memperkuat ajarannya, Nuruddin ar-Raniry tidak hanya melakukan “perang” terhadap pemikiran sufistik Hamzah Fansuri yang mendapat tempat pada masa Sultan Iskandar Muda, tetapi juga memimpin pembasmian ajaran dan pemberangusan buku-buku Hamzah Fansuri. Kemudian karena merasa tidak mendapat tempat di hati Sultanat Safiyatuddin Syah (masa berkuasa 1642-1675), permaisuri dan pengganti Sultan Iskandar Tsani, yang bersimpati kepada ajaran moderat sufistik Hamzah Fansuri, Nuruddin ar-Raniry meninggalkan Aceh, dan kemudian kedudukannya digantikan oleh Syaifurrijal, seorang ulama moderat dari Minangkabau, dan tak lama kemudian Aceh kembali disinari oleh

bahwa model pemikiran keagamaan di Minangkabau dapat dibagi menjadi tiga aliran, yaitu: “aliran lama” (tradisional) yang didukung oleh adat, “aliran baru” yang bersifat ortodoks yang diperkenalkan oleh Syeikh Achmad Chatib dan murid-muridnya, dan aliran “kebangkitan baru” yang kemudian dikenal dengan “modernisme Islam” atau disebut juga dengan Minangkabau *Kaum Mudo*. Lebih jauh lihat Taufik Abdullah, *Islam Dan Masyarakat ...*, h. 220-222. Pemikiran Minangkabau *Kaum Mudo* inilah barangkali yang mempengaruhi Ahmad Dahlan dan kawan-kawan mendirikan organisasi Muhammadiyah yang bercorak modernisme Islam pada tahun 1912 di Yogyakarta. Tentang Achmad Chatib, bandingkan dengan Charles Kuzrman yang memasukkan Syeikh Achamd Chatib (1855-1916), Jalaluddin Dahlan (w. 1933), dan Abdullah Ahmad sebagai kelompok ulama yang menyebarkan Islam bernuansa liberal. Lebih jauh lihat Charles Kuzrman, *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam kontemporer Tentang Isu-Isu global (Liberal Islam: A Sourcebook)*, terj. Bahrul Ulum (Jakarta: Paramadina, 2001), h. xiv-xv.

⁴ Amirul Hadi menyebutkan bahwa kedatangan Nuruddin ar-Raniry ke Aceh punya misinya tersendiri untuk membasmi praktek mistik yang heterodoks, sebuah konsep tarekat *wujudiyah*, yang diklaimnya sebagai praktek *wujudiyah* yang *zindiq* dan *mulhid*, dan oleh sebab itu Nuruddin berupaya untuk merehabilitasi umat Islam Aceh, dan daerah lainnya seperti Banten, Makassar, Keddah, Pattani, dan lain-lain ke pangkuan Islam yang benar (*true Islam*). Lebih jauh lihat Amirul Hadi, *Islam and State in Sumatra: A Study of Seventeenth-Century Aceh* (Leiden: E. J. Brill, 2004), h. 154. Lihat juga Ahmad Daudy, “Tinjauan Atas al-Fath al-Mubin ‘Ala al-Mulhidin Karya Syaikh Nuruddin ar-Raniry”, dalam Ahmad Rifa’i Hasan, ed., *Warisan Intelektual Islam Indonesia* (Bandung: Mizan, 1987), h. 21-35.

seorang ulama besar, yaitu Syeikh Abdurrauf dari Singkil (1693) yang lebih terkenal dengan gelar Teungku Syah Kuala.⁵

Perkembangan *mainstream* pemikiran keagamaan yang ada, disamping juga diwarnai oleh realitas sosial, tentu sangat berpengaruh terhadap pemahaman konsep dan sekaligus pelaksanaannya di tengah-tengah masyarakat. Sebagai contoh, menguatnya pemaknaan jihad dalam kontkes perjuangan (perang), pada dasarnya, tidak terlepas dari dialektika perkembangan pemikiran doktrin keagamaan yang dijadikan sebagai landasan sistem, makna dan perkembangan sosio-politik yang sedang dihadapi oleh umat Islam yang dipahami oleh pemeluknya, dan secara aktif memberikan makna terhadap realitas perkembangan tersebut. Dengan kata lain, bukan hanya perbuatan yang muncul dari sebuah interpretasi, akan tetapi perbuatan itu juga diberi nilai dan makna oleh mereka yang melakukannya. Dan oleh karena itu proses sakralisasi dari suatu perbuatan pun bisa saja terjadi, sebagaimana halnya jihad yang dapat dibentuk maknanya sesuai dengan realitas perjuangan yang sedang dilakukan.⁶

Kongkritnya, ketika pemaknaan jihad dikaitkan dengan kontkes kekuasaan (sosio-politiko) maka jihad akan mengalami perubahan pemaknaan dari yang bersifat internal sufistik kepada pemaknaan yang bersifat eksternal sosiologis dalam bentuk gerakan politik sebagaimana yang digunakan oleh para penguasa (kekhalifahan ataupun kesultanan) sejak masa-masa Islam awal di Timur Tengah hingga masa-masa perjuangan umat Islam melawan kolonial di Indonesia. Oleh karena realitas sosial politik cukup besar memberikan andilnya dalam perkembangan Islam maka hal inilah barangkali juga yang menyebabkan pembahasan jihad dengan makna perang, dan mati syahid sebagai sebuah tujuan suci, mempunyai porsi yang jauh lebih besar dibanding dengan jihad dalam konteks sufistik.⁷

Dalam konteks Indonesia, misalnya, perubahan pemaknaan tersebut tidak terlepas dari adanya pemahaman terhadap Islam yang dipandang sebagai agama yang *kâffah*, yang meliputi persoalan profan dan transendental, sehingga muncul kecenderungan umat Islam Indonesia untuk menjadikan Islam tidak hanya sebagai sebuah aturan hukum semata namun juga

⁵ Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat ...*, h. 126.

⁶ Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat ...*, h. 11.

⁷ Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek ...*, h. 65-66.

sebagai sebuah ideologi yang pada gilirannya menjadi senjata ampuh digunakan sebagai daya dorong psikologis keagamaan (*religious psycholocial driving force*), misalnya, dalam perjuangan dan perlawanan rakyat Indonesia terhadap pemerintahan kolonial, penjajah dan pendatang asing dengan membawa atribut kultur yang berbeda yang harus dihadapi dengan *jihād fi sabilillah*, sebagai perlawanan terhadap kaum kafir dengan segala kekafirannya.⁸

B. Masa Kolonial

Sepanjang historiografi perang melawan penjajahan kolonial mulai dari Portugis hingga Belanda, paling tidak dimulai sejak abad ke 17 hingga pertengahan abad ke 20 Indonesia, selain semangat kebangsaan yang ingin melepaskan diri dan menjadi bangsa yang bebas, tidak dapat dinafikan dari semangat dan gerakan jihad yang telah diaplikasikan oleh para pejuang, yang nota benanya masyarakat Indonesia adalah mayoritas beragama Islam. Tercatat dari berbagai perjuangan melawan penjajah kolonial, mulai dari perjuangan Sultan Iskandar Muda melawan Portugis,⁹ Sultan Hasanuddin melawan Belanda, Pangeran Antasari, Pangeran Diponegoro,¹⁰

⁸ Dhurorudin Mashad, *Akar Konflik Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2008), h. 52.

⁹ Masyarakat Aceh dalam setiap perangnya yang selalu sangat heroik melawan kaum penjajah, mulai masa Sultan Iskandar Muda melawan Portugis hingga ke Perang Kemerdekaan, tidak dapat terlepas dari semangat dan perintah jihad sebagai bentuk perlawanan mereka kepada kaum kafir. Keheroikan masyarakat Aceh dalam berperang secara detail dapat dilihat dalam beberapa hikayat perang, seperti *Hikayat Malem Dagang* dan *Hikayat Pocut Muhammad*, yang juga diakui oleh Christian Snouck Hurgronje dalam bukunya yang sangat terkenal *The Achenese*, terj. A. W. S. O'Sullivan (Leiden: E. J. Brill, 1906), vol. II, h. 80. Satu hal yang juga cukup menarik adalah bahwa jihad yang dilancarkan oleh Sultan Iskandar Muda, disamping mendapat dukungan dari kesultanan Ottoman, tidak hanya diklasifikasikan sebagai jihad defensif tetapi juga termasuk dalam kategori jihad ofensif. Lebih jauh lihat Amirul Hadi, *Islam and State ...*, h. 61, 186, dan 200-204. Tentang sejarah Iskandar Muda dan berbagai peperangannya melawan Portugis, lebih jauh lihat Mohammad Said, *Aceh Sepanjang Abad* (Medan: PT. Harian Waspada, 1981), jilid I, h. 257-330. Sebagaimana disebutkan oleh Taufik Abdullah bahwa Perang Aceh dan Revolusi Kemerdekaan sangat membanggakan, karena keduanya memperlihatkan patriotisme yang tinggi dengan semangat *jihād fi sabilillah*. Taufik Abdullah, *Islam dan Masyarakat ...*, h. 161.

¹⁰ Taufik Abdullah menyatakan sulit untuk melepaskan panggilan jihad yang

hingga Tuanku Imam Bonjol di Minangkabau tidak terlepas dari panggilan jihad.

Demikian juga setelah memasuki paruh penghujung abad ke 19, berbagai perlawanan masyarakat terhadap kekuasaan kolonial sangat erat kaitannya dengan semangat dan gerakan jihad melawan kekafiran kolonial dan sistem yang dibawanya. Sebagai contoh dapat dilihat pada Perang Cilegon, yang lebih terkenal dengan Pemberontakan Petani Cilegon (9-30 Juli 1888) yang dikomandoi oleh Haji Abdul Karim dan Haji Wasid sebagai tokoh gerakan sufi tarekat Qadariyah, yang dimotivasi oleh keinginan untuk membebaskan masyarakat dari kerja paksa dan pajak (motif ekonomi), dan melawan tingkah laku pegawai Belanda dan pribumi yang sangat kasar yang tidak menghormati sikap bebas dan hak-hak asasi masyarakat Banten (motif sosio-politiko), serta menjaga kemurnian agama Islam.¹¹

dikumandangkan oleh Pangeran Diponegoro karena, sebagaimana dalam *Babad Diponegoro*, Pangeran Diponegoro sendiri menerangkan dasar-dasar perjuangannya beranjak dari panggilan jihad untuk melepaskan masyarakat dari penjajahan dan ancaman bangsa kafir, walaupun menurut sebagian orientalis semangat keagamaan Pangeran Diponegoro lebih membayangkan alam pikiran mistik kejawaan. Lebih jauh lihat Taufik Abdullah, *Islam Dan Masyarakat ...*, h. 6-7. Tentang bentuk pemikiran keagamaan Pangeran Diponegoro yang disebut menyatu dengan pemikiran sinkretis, lebih jauh lihat Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek ...*, h. 17-21. Hamid al-Gadiri juga menyatakan bahwa Perang Jawa antara Belanda dan Pangeran Diponegoro yang berlangsung mulai tahun 1825 sampai 1830 di Yogyakarta, Perang Banjar tahun 1839 hingga Perang Aceh tahun 1875 tidak lagi diragukan bahwa mereka berperang dengan menggunakan jihad sebagai senjata Perang Sabil. Lihat Hamid al-Gadiri, *Islam dan Keturunan Arab Dalam Pemberontakan Melawan Belanda* (Bandung: Mizan, 1996), cet. III, h. 105. Lihat juga Dhurorudin Mashad yang menyatakan bahwa Pangeran Diponegoro, menurut F. V. A. Ridder de Stuers yang mengutip catatan harian seorang Letkol Belanda dalam Perang Diponegoro, secara jelas memperjuangkan hukum Islam seluruhnya agar berlaku untuk orang Jawa. Dhurorudin Mashad, *Akar Konflik ...*, h. 233-234.

¹¹ Sayyid Usman, seorang ulama yang berasal dari Hadramaut sekaligus menjadi salah seorang tokoh penting dalam penulisan sejarah Islam Indonesia abad ke 19, mengutuk gerakan jihad yang dilakukan oleh petani Cilegon karena menurutnya masyarakat belum memenuhi syarat untuk mengikuti tarikat termasuk anjuran jihad yang dikumandangkan oleh kelompok ini. Dalam berbagai tulisannya, Sayyid Usman juga mengutuk peristiwa pembunuhan massal terhadap orang-orang Kristen di Jeddah pada tahun 1853, dan hukuman keras Sultan Turki terhadap para pemuka Muslim yang terlibat dalam pembunuhan tersebut. Lihat Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek ...*, h. 56-64.

Demikian juga pada Perang Aceh yang dimulai tahun 1873, yang menelan korban begitu banyak baik dari pihak masyarakat Aceh maupun dari pihak kolonial Belanda, sangat terkait dengan seruan dan gerakan jihad yang ditanamkan dalam sanubari pemikiran keimanan masyarakat Aceh untuk melawan pendudukan pemerintah kolonial Belanda.

Sebagaimana direkam dalam sejarah bahwa Perang Aceh merupakan salah satu perang yang sangat tersohor karena keberanian masyarakat Aceh merontokkan kekuatan kolonial Belanda, dengan bergabungnya seluruh elemen politik dan agama dalam perjuangan tersebut, tidak dapat dilepaskan dari kekuatan seruan doktrin jihad yang dikeluarkan oleh para ulama, seperti Habib Abdurrahman, seorang ulama Hadrami yang menetap di Aceh dan menikah dengan janda Sultan Ibrahim Mansur Syah (berkuasa tahun 1857-1870) kemudian diangkat menjadi patih Sultan Mahmud Syah (berkuasa tahun 1870-1874), dan sekaligus memimpin perang Aceh pada tahun 1876.¹²

Kemudian, Perang Aceh tersebut semakin menampakkan wajahnya yang sangat heroik, taktis dan sangat diplomatis dibawah kepemimpinan Teuku Umar,¹³ sehingga memberikan inspirasi bagi Paul van Veer, seorang wartawan perang Belanda, menulis buku yang berjudul *De Atjeh Oorlog* (sejarah Perang Aceh).¹⁴

Memasuki seperempat abad ke 20, upaya penguatan perlawanan masyarakat terhadap kekuasaan kolonial Belanda melalui seruan dan gerakan jihad tidak hanya lahir dari seruan atau fatwa seorang ulama secara personal, yang terkadang juga sekaligus sebagai pemimpin perang, akan tetapi juga dikeluarkan dalam bentuk fatwa secara institusional organisatoris sebagaimana fatwa resolusi jihad yang dikeluarkan oleh Nahdhatul Ulama pada tahun 1935, yang menyatakan wajib hukumnya bagi umat Islam Indonesia untuk mempertahankan negara Indonesia dari serbuan dan

¹² Tentang sejarah singkat Habib Abdurrahman, termasuk pemikiran keagamaan, kedudukannya pada elit kerajaan Aceh serta perjuangannya memimpin rakyat Aceh melawan pemerintahan kolonial Belanda, lihat Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek ...*, h. 73-77. Lihat juga Mohammad Said, *Aceh Sepanjang ...*, jilid. II, h. 81-90.

¹³ Tentang sejarah perang Teuku Umar secara detail dapat di lihat dalam Mohammad Said, *Aceh Sepanjang ...*, jilid II, h. 171-221.

¹⁴ Mohammad Said, *Aceh Sepanjang ...*, jilid. II, h. 172.

cengkeraman penjajah Belanda walaupun mereka memberikan kebebasan kepada umat Islam untuk menjalankan ajaran agamanya.¹⁵

Dari berbagai gerakan jihad yang dilakukan oleh umat Islam, sebagaimana disebutkan di atas, terlihat bahwa pemerintahan kolonial Belanda memandang gerakan perjuangan umat Islam pada kelas tersendiri yang merupakan sebuah perjuangan yang tidak hanya dianggap sebagai pembangkang kekuasaan kolonial akan tetapi juga merupakan sebuah perjuangan yang punya daya magis perlawanan suci terhadap ideologi keagamaan kolonial.

Namun sayangnya, ketakutan kolonial terhadap kekuatan magis suci syari'ah Islam dalam dimensi jihad menjadi "ketakutan warisan" bagi regim pemerintah Republik Indonesia setelah berakhirnya kekuasaan kolonial sehingga Islam sebagai gerakan politik dijadikan lawan yang harus tersingkir dari papan percaturan politik nasional.

3. Pasca Kolonial

Belum genap dua tahun Indonesia memproklamkan kemerdekaannya, semangat dan gerakan jihad kembali dideklarasikan oleh para pejuang-pejuang Islam Indonesia ketika Belanda kembali masuk ke Indonesia pada tahun 1947 melalui agresi politiknya untuk kembali menjajah tanah air tumpah dan darah Indonesia. Salah satu agresi politik yang dilakukan oleh Belanda adalah menciptakan negara-negara boneka di Indonesia,

¹⁵Abdurrahman Wahid, sebagaimana menurut hasil wawancara Bahtiar Effendy, menyebutkan bahwa fatwa ini berdasarkan sebuah kitab fikih klasik yang cukup terkenal yang berjudul *Bughya al-Mustarsyidin* yang menyebutkan kewajiban bagi orang yang tertindas untuk melepaskan diri dari penindasan, walaupun mereka memiliki kebebasan dalam beragama. Lebih jauh lihat catatan kaki no 31 dalam Bahtiar Effendy, *Islam and the State in Indonesia* (Singapore: Stallion Press, 2003), h. 121. Seruan jihad juga disebutkan dalam buku *Hikayat Perang Sabil* masyarakat Aceh, namun seruan jihad tersebut kelihatannya tidak dalam bentuk fatwa, akan tetapi dalam bentuk bait-bait syair, sebagaimana yang dipaparkan oleh Karel A. Steenbrink. Seruan jihad dalam *Hikayat Perang Sabil* tersebut tidak hanya menyatakan betapa pentingnya jihad sebagai perintah Allah, dan mendapatkan siksa bagi yang tidak mau melaksanakannya, akan tetapi juga dibarengi dengan informasi-informasi keindahan surgawi bagi yang mati syahid, sebagai sebuah kematian yang paling enak (menyenangkan), termasuk kepada mereka disediakan bidadari-bidadari yang jelita. Lebih jauh lihat Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek ...*, h. 70-73.

seperti negara boneka Pasundan di propinsi Jawa Barat. Pembentukan negara-negara boneka tersebut mendapat perlawanan yang sangat besar dari rakyat Indonesia, sebagaimana yang terjadi di Jawa Barat di bawah kepemimpinan Kartosuwirjo melalui Tentara Islam Indonesia (TII) mendeklarasikan jihad dalam usahanya mempertahankan Negara Indonesia, khususnya Negara Islam Indonesia yang berbasis di Jawa Barat sebagaimana yang telah diproklamirkan oleh Kartosuwirjo pada tanggal 14 Agustus 1945.¹⁶

Dalam konteks Indonesia merdeka, khususnya pada Era Reformasi, jihad telah menjadi salah satu isu yang sangat panas dan selalu diperdebatkan, terlebih lagi setelah munculnya gerakan-gerakan terorisme yang menggunakan alasan jihad dalam melakukan aksinya diberbagai belahan dunia, termasuk di Indonesia yang juga rentan terhadap aksi-aksi pemboman oleh para teroris. Sebagaimana dinyatakan oleh Jorn Dosch bahwa tidak ada bangsa atau negara di Asia Tenggara akhir-akhir ini yang terinfeksi oleh terorisme seburuk yang dialami oleh Indonesia, dan reaksi yang sangat hebat dari pemerintah Indonesia dengan melakukan “perang” terhadap terorisme (*war on terror*) telah pula melahirkan sebuah contoh ekzellen dari dilema para *the elite* yang diciptakan oleh dua level permainan dalam demokrasi,¹⁷ yaitu antara ide-ide demokrasi dan hak-hak asasi manusia dalam negara republik oleh kelompok nasionalis, dan upaya penengakan syariah Islam oleh kelompok Islamis sebagai bagian dari cita-cita negara Islam, sebagaimana yang dikemukakan oleh kelompok radikal Islam, seperti Jama’ah Islamiyah.

¹⁶ Lebih jauh lihat B. J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1971), h. 58. Pada tahun 1948 pemerintah kolonial Belanda kembali melancarkan agresi keduanya dimana Yogyakarta pada waktu itu sebagai ibu kota negara telah dikuasai, dan presiden Soekarno dan wakil presiden Mohd. Hatta serta kebanyakan anggota kabinet pun telah ditahan oleh Belanda. Dalam kondisi ini, Kartosuwirjo kembali mendeklarasikan jihad yang dalam hal ini tidak hanya untuk melawan Belanda tetapi juga dalam rangka memproklamirkan kembali berdirinya Negara Islam Indonesia, yang menurut B. J. Boland dianggap sebagai alternatif terhadap Republik Indonesia darurat yang berkedudukan di Yogyakarta. Lihat juga Bahtiar Effendy, *Islam and ...*, h. 36.

¹⁷ Jorn Dosch, “New Consolidating Democratic Countries Towards Global Challenges: The Case of Southeast Asia”, dalam *Dialogue in The World Disorder: A Response to the Threat of Unilateralism and World Terrorism*, Karlina Helmanita, Irfan Abu Bakar dan Dina Afrianty, ed., (Jakarta: Center for Language and Culture UIN Syarif Hidayatullah and Konrad Adenauer Stiftung Germany, 2004), h. 129-130.

Berbicara tentang jihad dan kaitannya dengan ide-ide penegakan syariah Islam, atau dalam bahasa yang lebih ekstrim penegakan negara Islam Indonesia, secara umum menunjukkan adanya kesatuan yang *intergrated* dan tak terpisahkan antara Islam dan kenegaraan yang dipahami oleh kelompok-kelompok Islamis. Akan tetapi, ketika mereka (Islam politik) berhadapan dengan "Indonesia" dalam bentuk kenegaraan maka tak dapat dihindarkan terjadi persaingan politik yang oleh masing-masing memposisikan diri pada spektrum yang kontradiktif dan sekaligus antagonistik, yang mana dalam realitasnya telah berseberangan sejak masa-masa awal pembentukan model dan sistem kenegaraan yang diplot berlakunya di Indonesia.¹⁸

Persaingan antara Islam politis dan nasionalis politis ini sesungguhnya, jika kembali ke sejarah awal Indonesia, tidak dapat dihindarkan dari pengaruh politisasi *divide et empera* yang ditanamkan oleh pemerintah kolonial selama lebih kurang 350 tahun bercokol di Indonesia. Walau secara tidak langsung memisahkan "ke-Indonesiaan" dengan "ke-Islaman Indonesia", namun cengkeraman kekuasaan kolonial memberikan dampak yang sangat luar biasa terhadap model perjuangan antara kedua kubu tersebut dalam upaya mendapatkan kemerdekaan sebagai bangsa yang berdaulat yang kemudian harus menentukan format politik kenegaraannya.

Pada masa regim presiden Soekarno (Order Lama 1945 - 1966) perlawanan antara kelompok Islam dan nasionalis dapat terlihat dalam

¹⁸ Ahmed Vaezi menyatakan pada dasarnya kelompok yang menentang adanya negara atau pemerintahan Islam sangat terlihat dari pemikir beraliran sekularisme, seperti Syeikh Ali Abdul al-Raziq, dalam bukunya yang berjudul *Islam and the Foundation of Government (al-Islam wa Uceûl al-Hukm)* yang membenarkan pemisahan agama dari otoritas politik sebab Nabi sendiri, hanya mendapat mandat agama bukan mandat sebagai sultan, tidak bermaksud mendirikan sebuah negara politik, dan Islam tidak mendukung adanya suatu sistem sosial atau kenegaraan tertentu. Lebih jauh lihat Ahmed Vaezi, *Agama Politik: Nalar Politik Islam (Syiah Political Thought)*, terj. Ali Syahab (Jakarta: Citra, 2006), h. 11-30. Pendapat yang mendukung bahwa kedudukan Nabi disamping sebagai Rasul juga sebagai pemimpin politik sebab dalam realitas sosial kemasyarakatannya Nabi juga banyak terlibat dalam pembentukan hukum-hukum dan pranata sosial, baik secara internal maupun dalam hubungan eksternal, seperti yang tergambar dalam Undang-Undang Madinah (Piagam Madinah), sebagaimana diungkapkan oleh Montgomery Watt dan Anthony Black. Lebih jauh lihat Montgemery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburg: Edinburg University Press, 1668), h. 5. Lihat juga Anthony Black, *The History of Islamic Poltical Thought* (Edinburg: Edinburg University Press, 2001), h. 10.

dua bentuk,¹⁹ pertama dalam bentuk perang pemikiran dan strategi konstitusi melalui politik partai, misalnya antara Masyumi dan PNI, dan melalui perang pergerakan bersenjata, misalnya antara TNI dan TII. Sebagaimana, “Barat” dan “Timur” hampir tidak mungkin untuk bersatu, maka demikian juga antara kelompok nasionalis dengan kelompok Islamis Indonesia yang kelihatannya sangat sulit untuk “berbulan madu”, dan oleh karena itu tidak heran jika akhirnya kelompok Islamis melalui Masyumi “terdepak” dari percaturan politik nasional setelah dianggap terlibat dalam perlawanan TII yang diletuskan oleh Kartosuwirjo, yang memproklamkan berdirinya Negara Islam Indonesia pada tanggal 14 Agustus 1945.²⁰

Bahtiar Effendy menyebutkan bahwa perlawanan yang dilakukan oleh Kartosuwirjo terhadap pemerintahan Republik tidak hanya disebabkan oleh persoalan ideologi dan politik semata, tetapi, yang lebih dominan adalah, disebabkan ketidaksetiaan Kartosuwirjo terhadap pemimpin-pemimpin Republik, dimana Kartosuwirjo meminta kesetaraan sejajar antara Negara Islam (*Islamic State*)²¹ bentukannya dengan negara republik yang diproklamkan oleh Soekarno Hatta pada tanggal 17 Agustus 1945. Ideologi politik dan aktivitas Kartosuwirjo kemudian menyatu dengan Masyumi, yang mana kemudian dia ditunjuk sebagai pengurus sekaligus menjadi komisioner Masyumi untuk daerah Jawa Barat, walaupun sebenarnya dia juga pernah ditawarkan jabatan sebagai wakil kedua menteri pertahanan

¹⁹ Terkait dengan strategi umat Islam, Bahtiar Effendy menyebutnya dengan bentuk politik non integratif atau non partisan dan parlemen. Lihat Bahtiar Effendy, *Islam and the ...*, h. 124.

²⁰ Lebih jauh lihat Bahtiar Effendy, *Islam and the ...*, h. 35.

²¹ Sebagaimana dikutip oleh Bahtiar Effendy dalam Tempo 29 Desember 1984 pada halaman 17, Nurcholis Madjid mengatakan bahwa istilah Negara Islam (*Islamic state - dawlah Islamiyyah*), yang muncul pertama sekali di Pakistan yang menyebutnya dengan Negara Islam Pakistan, tidak mempunyai akar yang kuat dalam sejarah politik Islam yang hanya mengenal istilah *dawlah (dinyasti)* sebagaimana *dawlah Abbasiyyah* atau *dawlah Umawiyyyah*. Sedangkan pada masa Ottoman empayar, istilah *dawlah* digunakan untuk menunjukkan “cycle” (putaran), yang menggambarkan bahwa manusia ditentukan oleh sebuah “roda keberuntungan” (*wheel of fortune*) yang kadang naik dan terkadang turun. Posisi atas putaran tersebut merujuk pada pemilikan kekuasaan atau otoritas, yaitu sebuah ide tentang mengontrol kekuasaan atau otoritas, yang mana kemudian difahami sebagai *dawlah*. Lebih jauh lihat catatan kaki no 7 dalam Bahtiar Effendy, *Islam and the ...*, h. 118.

pada masa kabinet Amir Syarifuddin, akan tetapi dia menolak karena kecewa terhadap cara kepemimpinan pusat untuk mencegah masuknya agresi Belanda kembali ke Indonesia. Sebaliknya Kartosuwirjo mendirikan unit-unit perjuangan Hizbullah yang langsung di bawah komandonya sendiri untuk melanjutkan perjuangan berbasis jihad yang telah terpolitiskan dengan keinginan terhadap kekuasaan.²²

Sedangkan pada masa kepemimpinan presiden Soeharto (Orde Baru 1966-1998), Islam yang tampil dalam bentuk politik selalu saja “didomestikkan” dalam segala bentuk kemunculannya dan harus semaksimal mungkin untuk diminimalisir karena dianggap menjadi sandungan ideologi negara. Oleh karena itu tidak heran, sebagaimana secara implisit disebut oleh Bahtiar Effendy, bahwa persaingan antara Islam politik dengan nasionalis politik berdiri diantara dua kutub generik yang saling berhadapan untuk memenangkan sebuah kompetisi nasional kebangsaan yang kelihatannya tidak akan pernah berhenti, yang pertama bertamengkan ideologi kebangsaan lokal, dan, sementara yang kedua bersenjatakan ideologi keumatan universal. Dengan kata lain kelompok nasionalis politis berupaya untuk membangun dan menancapkan nilai-nilai kultural kebangsaan Indonesian (*nation state*), sedangkan kelompok Islam politik berupaya kuat untuk membumikan syari’at Islam menjadi konstitusi dan dasar-dasar politiknya yang berbasis pada tahta wahyu suci (*devine revelation*).²³

Sebagaimana terekam dalam sejarah pergerakan aktivis Islam politik masa-masa awal yang berupaya untuk memformalkan Islam legal normatif (*legal normative Islam*) dalam bentuk negara Islam telah mengalami kegagalan yang disebabkan, sebagiannya oleh ketidaksiapan umat Islam Indonesia untuk berbangsa dan bernegara dalam naungan negara Islam, kegagalan mereka membangun hubungan komunikasi politik yang elegan dengan tokoh-tokoh nasionalis sehingga melahirkan hubungan yang “antagonis” antara Islam politik²⁴ dan negara.²⁵

²² Bahtiar Effendy, *Islam and the State ...*, h. 35.

²³ Bahtiar Effendy, *Islam and the State ...*, h. 2-6.

²⁴ Dalam pandangan politisi Islam, hubungan agama (Islam) dan negara dapat diibaratkan sebagai dua sisi mata uang yang tak terpisahkan dan oleh karena itu Islam harus dijadikan landasan dan sistem kenegaraan yang ada. Sistem politik Islam hendaklah murni tanpa terpengaruh dengan ide-ide asing (Barat) yang pada hakikatnya akan merusak nilai-nilai kenegaraan Islam. Untuk mengetahui lebih

Hubungan antagonis antara Islam dan negara terus berlanjut hingga pertengahan masa Orde Baru, akan tetapi memasuki era 1970-an regim Orde Baru secara perlahan mulai melakukan politik akomodasi terhadap umat Islam baik dalam bentuk struktural pemerintahan, legislatif, infrastruktur, maupun kultural.²⁶

Secara natural sebuah ideologi politik tidak dapat dihindarkan dari proses jatuh bangun perkembangannya sesuai situasi, kesempatan dan dukungan atau tekanan yang mengitarinya. Sebagaimana halnya ideologi politik Islam yang dikembangkan oleh kelompok Islamis di Indonesia yang sepanjang perjalanannya mengalami tekanan yang begitu kuat (*represif*) dan termarjinalkan sehingga kelihatan sangat susah untuk berkembang dan mengambil peran dalam sistem pemerintahan yang ada, terutama pada masa Orde Lama dan masa Orde Baru.

Akan tetapi seiring bergulirnya Era Reformasi sejak tahun 1998, yang ditandai dengan lengsernya presiden Soeharto dari tampuk kekuasaan yang telah dipegangnya selama lebih kurang 32 tahun,²⁷ angin segar politik Islam mulai berhembus kembali dengan kencangnya sehingga memunculkan euforia politik umat Islam yang melahirkan begitu banyak partai politik Islam atau yang berhaluan keislaman,²⁸ dan sekaligus

jauh tentang Islam politik dalam bentuk strategi dan perjuangan, lihat Muhammad Hawari, *Politik Partai: Strategi Baru Perjuangan Partai Politik Islam*, terj. Syamsuddin Ramadhan (Bogor: al-Azhar Press, 2007). Buku ini juga menceritakan tentang kegagalan partai-partai Islam secara global karena para pemimpin partai tidak mau belajar dari kegagalan, tidak mau merubah format perjuangan yang lebih berterima di kalangan masyarakat Islam.

²⁵ Bahtiar Effendy, *Islam and the State ...*, h. 149-150.

²⁶ Bahtiar Effendy, *Islam and the State ...*, h. 151.

²⁷ Lebih jauh tentang sejarah jatuh bangunnya Orde Baru di tangan presiden Soeharto, termasuk sikap politik Orde Baru terhadap Islam, dan detik-detik akhir kekuasaan presiden Soeharto dapat dilihat dalam Michael R. J. Vatikiotis, *Indonesian Politics Under Suharto: The Rise and the Fall of the New Order* (London-New York: Routledge, 1998), h. 90.

²⁸ Sejak bergulirnya Era Reformasi menjadikan partai-partai Islam tumbuh, bagaikan cendawan di musim hujan, dengan sangat cepat sehingga dalam waktu yang sangat singkat, selama masa 6 bulan [Mei sampai Oktober 1998] berdiri sebanyak 42 partai. Dari 42 partai tersebut ada 35 partai yang lolos uji kelayakan untuk menjadi sebuah partai yang disahkan oleh negara, dan dari 35 partai tersebut hanya 20 partai yang lulus previkasi mengikuti pemilu tanggal 7 Juni 1999. Lebih jauh tentang partai-partai ini baik dari sudut bentuk, strategi dan programnya, lihat Arsekal Salim, *Partai-Partai Islam dan Relasi Agama Negara* (Jakarta: Pusat Penulisan IAIN Jakarta, 1999).

tumbuh suburnya kelompok-kelompok organisasi sosial kemasyarakatan berbasis Islam.

Sebagian aktivis politik Islam kelihatannya tidak mau lagi terjebak dalam upaya-upaya radikal memaksakan politik Islam simbolik dan formalistik sebagaimana yang mereka perjuangkan sepanjang masa kedua Orde tersebut, akan tetapi mereka mencoba maju dengan paradigma "Islam semi substantif" dengan tidak melepaskan secara total dari simbol-simbol normatif, identitas dan basis ideologi keislaman, namun pemerintah tetap menjadikannya sebagai sesuatu yang patut "diperhitungkan", untuk tidak menyebut menjadi ancaman.²⁹

Setelah mengalami pasang surut pergerakan intelektual politisi "radikal" Islam Indonesia yang berakhir dengan diputusnya mata rantai partai Islam Masyumi pada Era Orde Lama, maka pada Era Orde Baru muncullah tokoh-tokoh intelektual muda Islam Indonesia yang berhaluan moderat, seperti, Nurcholis Madjid, Abdurrahman Wahid, Dawam Rahardjo, Djohan Effendy, Ahmad Syafi'i Ma'arif, Kuntowijoyo, Amin Rais dan Adi Sasono yang dalam pemikiran politiknya tidak memaksakan Islam dalam bentuk formal legalitasnya baik dalam bentuk ideologi politik maupun dalam bentuk sistem kenegaraan. Sebaliknya, mereka lebih tertarik dengan cara-cara substantif Islam sehingga dapat memberi pengaruh yang "tercerahkan" dalam "kesejahteraan" kehidupan politik, ekonomi dan sosial budaya bangsa melalui isu-isu yang lebih luas seperti demokratisasi,³⁰ toleransi agama dan politik,³¹ egalitarianitas sosial ekonomi, dan emansipasi politik.³²

²⁹ Bahtiar Effendy, *Islam and the State ...*, h. 201.

³⁰ Lihat Nurcholis Madjid, "Cita-Cita Politik Kita", Ahmad Syafi'i Ma'arif, "Islam, Politik dan Demokrasi di Indonesia", dan Amin Rais, "Islam dan Demokrasi", dalam Bosco Carvallo dan Dasrizal, ed., *Aspirasi Umat Islam Indonesia* (Jakarta: Lappenas, 1983), h. 1-78.

³¹ Lihat Dawam Rahardjo, "Umat Islam dan Pembaharuan Teologi", dalam Bosco Carvallo dan Dasrizal, ed., *Aspirasi Umat ...*, h. 117-132. Lihat juga Djohan Effendy, "Pluralisme Pemahaman Dalam Perspektif Teologi Islam", dalam M. Masyhur Amin, ed., *Teologi Pembangunan: Paradigma Baru Pemikiran Islam* (Yogyakarta: LKPSM NU, 1989), h. 149-152; Abdurrahman Wahid, "Massa Islam dalam kehidupan Bernegara dan Berbangsa", dalam *Prisma*, edisi khusus, 1984, h. 3-9.

³² Lihat Adi Sasono, "Islam dan Sosialisme Religius", dalam Bosco Carvallo dan Dasrizal, ed., *Aspirasi Umat ...*, h. 109-116. Lihat juga Adi Sasono, "Keadilan Sosial Tema Abadi", dalam Muntaha Azhari dan Mun'im Saleh, ed., *Islam Indonesia Menatap*

Dengan bergulirnya ide-ide segar sosial politik dan keberagamaan yang dikemukakan oleh para intelektual tersebut, yang mana ketika pada masa Orde Lama dan masa Orde Baru menemukan dikhotominya yang sangat tajam, seperti perseberangan antara "ideologi" NU dan Muhammadiyah, santri dan abangan yang masing-masing berafiliasi pada politik berbasis ideologis keagamaan dan kebangsaan, maka memasuki Era Reformasi dikhotomi tersebut kelihatan mencair baik dalam konteks politik maupun keagamaan sehingga umat Islam dapat membuat sebuah "payung yang lebih besar" atas nama dan untuk kepentingan masyarakat yang lebih luas.³³

Satu fenomena yang cukup menarik jika pada masa Orde Baru dan Orde Lama gerakan Islam politik terkonsentrasi pada gerakan partai-partai Islam, maka dengan masuknya Era Reformasi gerakan politik Islam mendapatkan angin segar dukungan politik dengan munculnya berbagai kelompok gerakan sosial berbasis organisasi massa Islam yang mempunyai kesamaan ideologi politik dengan cara mengusung isu-isu penegakan syariah Islam, walaupun tidak harus membentuk sistem negara Islam.

Kemunculan organisasi keormasan berbasis massa Islam ini tidak dapat dinafikan sebagai salah satu dampak logis dari kejatuhan regim Orde Baru, yang selama ini mengekang pergerakan sosial politik Islam, dalam memasuki pintu reformasi yang penuh dengan euforia gerakan yang pada sisi-sisi tertentu mendapat dukungan moral politik dari partai-partai Islam yang juga muncul dalam euforia reformasi yang sedang mengalami pasang naiknya di Indonesia (*the rising tide of Indonesian political Islam*).³⁴ Namun sayangnya, kemunculan gerakan-gerakan ormas keislaman tersebut tidak mengedepankan ide-ide reformasi pemikiran Islam dalam konteks Indonesia yang sedang berubah, akan tetapi mereka tidak hanya berkelindan dalam format pergerakan Islam pra Reformasi, namun juga mengusung ide-ide klasik Islam yang radikal dalam ide dan pergerakannya.

Berbeda dengan latar belakang kelahiran partai-partai Islam, berdirinya berbagai organisasi sosial berbasis masa Islam di Indonesia kelihatan

Masa Depan (Jakarta: P3M, 1989), h. 108-118. Lihat juga Bahtiar Effendy, *Islam and the ...*, h. 128.

³³ Bahtiar Effendy, *Islam and the State ...*, h. 201.

³⁴ Bahtiar Effendy, *Islam and the State ...*, h. 217.

sebagai jawaban realitas terhadap perkembangan sosial keagamaan masyarakat dan situasi politik yang mengitari masa transisi yang dianggap sudah menyimpang dari nilai-nilai Islam dan kepentingan umat Islam. Disamping itu, pada satu sisi, kondisi ketidakmampuan pemerintah mengatasi berbagai problem sosial, seperti semakin maraknya perjudian, miras, prostitusi, dan semakin panasnya konflik-konflik sosial keagamaan yang terjadi baik secara internal umat Islam maupun eksternal, dan, di sisi lain, sikap politik global Barat, dalam hal ini dikomandoi oleh Amerika, yang tidak seimbang, berat sebelah, diskriminatif, dan tidak adil, ketika berhadapan dengan dunia Islam, khususnya sikap Amerika terhadap umat Islam Palestina yang berhadapan dengan agresi Israel.³⁵

Memperhatikan *platform* sentral dari berbagai organisasi Islam tersebut kelihatan berkumpul pada satu tujuan yaitu memperjuangkan syari'at Islam menjadi hukum yang diberlakukan oleh negara kepada masyarakat Muslim sebagai penduduk mayoritas, yang mana merekalah yang paling merasakan dampak kerusakan moral dan kemiskinan sehingga dengan penegakan syari'at Islam berbagai persoalan tersebut diyakini akan dapat terselesaikan, dan dalam perjuangannya mereka selalu bertindak radikal, sebagaimana telah disebutkan di atas. Dan diantara organisasi tersebut yang cukup besar dan diklaim sebagai kelompok *salafi*,³⁶ yang

³⁵ Untuk informasi lebih jauh tentang sikap Amerika terhadap dunia Islam, lihat Peter W. Singer, *Time for Hard Choices: The Dilemmas Facing U. S. Policy Towards the Islamic World* (Brookings Project on U. S. Policy Towards the Islamic World, Analysis Paper no, 1, Oktober 2002); Bahtiar Effendy, *Islam and the ...*, h. 218).

³⁶ Dikalangan pengikut salafi di Indonesia secara internal pada dasarnya dibagi ke dalam dua kelompok besar, yaitu kelompok *Surury*, dengan tokoh sentralnya Yusuf Baisa, berpendapat bahwa untuk dakwah Islam harus dibangun atas tiga pilar utama: kemampuan organisatoris seperti yang dicontohkan oleh gerakan Ikhwanul Muslimin, kebijakan *Jama'ah Tabligh*, dan ajaran keagamaan yang pernah diajarkan oleh para tokoh-tokoh salafi yang dalam dakwah bertujuan untuk menyebarluaskan dan mengajarkan pengetahuan keagamaan Islam di kalangan ummat Islam. Sedangkan kelompok salafi yang kedua adalah kelompok puritan dengan tokoh sentralnya Ja'far Umar Thalib yang beranggapan bahwa penobatan Islam kepada satu kelompok tertentu (*hizbiyyah*) seperti dilakukan oleh kelompok *Surury* (yang memperoleh inspirasi dari pemikiran Muhammad Surur, mantan anggota Ikhwanul Muslimin) tidak lah dapat dibenarkan. Bahkan dalam pandangan Ja'far Umar Thalib praktek *khuruj* yang diwajibkan bagi anggota *Jama'ah Tabligh* adalah salah satu bentuk praktek bid'ah yang tidak ditemukan akarnya dalam ajaran Islam. Adapun dalam konteks eksternal kelompok ini juga terbagi menjadi dua, yaitu kelompok *salafi*

cenderung radikal, yaitu: Fron Pembela Islam (FPI) didirikan pada tanggal 17 Agustus 1998 di Jakarta, Forum Komunikasi Ahlus Sunnah Wal Jamaah (FKASWJ), Laskar Jihad (afiliasi paramiliter FKASWJ) didirikan pada tanggal 14 February 1999 di Solo, Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) didirikan pada tanggal 7 Agustus 2000 di Yogyakarta, dengan Lasykar Mujahidin-nya, Hizbu al-Tahrir Indonesia (HTI),³⁷ Hamas (Asosiasi Mahasiswa Islam Antar Kampus), Front Hizbullah, Ikhwanul Muslimin, dan Komite Indonesia untuk Solidaritas Dunia Islam (KISDI),³⁸ serta yang terakhir ISIS (*Islamic State of Iraq and Syria*) yang juga mulai hangat menjadi bahan perbincangan di Indonesia sejak Agustus 2014.

Format radikal organisasi tersebut tentu juga sangat terkait dengan ide-ide pemikiran gerakan Islam yang sejak masa-masa awalnya berkonsentrasi dalam dimensi sosial politik berbasis ideologis telah mengalami perubahan-perubahan dalam paradigma pergerakannya, seperti terjadinya perubahan paradigma jihad yang dalam bentuk awalnya berhadapan secara langsung dengan pemerintah kolonial berubah menjadi sebuah perlawanan terhadap sistem pemerintahan yang berkembang pada masa Orde Lama dan Orde Baru, dan kemudian pemikiran tersebut bermetamorfosis dalam

jihadis dan *salafi non jihadis* yang mana mereka berbeda pandangan dalam empat hal. **Pertama**, tentang pemberontakan terhadap pemerintahan Islam yang dibenarkan oleh kelompok pertama, tapi tidak oleh kelompok kedua. **Kedua**, tentang pembentukan organisasi untuk mendukung perjuangan yang diharuskan oleh kelompok pertama, tetapi tidak untuk kelompok kedua. **Ketiga**, tentang konsep jihad, dimana kelompok pertama memaknainya dengan perang bersenjata sedangkan kelompok kedua cenderung untuk memaknainya dengan pengertian yang lebih luas dan tidak menyempitkan dalam pengertian perang. **Keempat**, mengenai taktik, strategi dan metode perjuangan yang berkaitan dengan Jihad. <http://www.islamic-paths.org/> diakses pada tanggal 22 Mei 2014.

³⁷ Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) berasal dari *Hizb al-Tahrir al-Islami* (HTI) yang didirikan oleh Taqi al-Din al-Nabhani (w.1977) di Jerussalem pada 1953 mendeklarasikan diri secara terbuka sebagai partai politik yang menjadikan Islam sebagai ideologi dalam upayanya membangun kembali khilafah Islam berdasarkan syariah secara universal yang melintasi skat-skat teritorial kebangsaan. Dalam perjuangannya, HTI juga menggunakan jihad sebagai agitasi politiknya, dan gerakan ini dikelompokkan ke dalam gerakan radikal Islam dan revolusioner. Lebih jauh lihat Nazih Ayubi, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World* (London and New York: Routledge, 1991), h. 96-97. Lihat juga Dale F. Eickelman dan James Piscatori, *Muslim Politics* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996), h. 139.

³⁸ Bahtia Effendy, *Islam and the State ...*, h. 218.

bentuk gerakan radikal pada masa Reformasi. Perubahan paradigma tentang jihad ini telah memindahtempatkan dan sekaligus merubah wajah jihad dari sisi yang baik ke sisi yang dianggap “jahat” dan bahkan mengerikan, khususnya ketika jihad berada di tangan aktor yang salah.

Diantara organisasi radikal tersebut, terdapat beberapa organisasi yang secara terang-terangan mengusung jihad menjadi “*trademark*” gerakan mereka baik dalam bahasa *amar makruf nahi munkar* maupun dalam bahasa “pembebasan” umat Islam dari cengkeraman hegemoni budaya-budaya Barat yang notabenenya adalah Kristen, seperti Front Pembela Islam, Laskar Jihad,³⁹ dan Majelis Mujahidin Indonesia,⁴⁰ pada level domestik, dan Jama’ah Islamiyah, pada level internasional.⁴¹

Secara spesifik mengkaitkan jihad sebagai perjuangan dalam bentuk perang maka organisasi yang paling tepat disebutkan adalah Laskar Jihad,⁴² merupakan afiliasi paramiliter dari FKASWJ yang juga mem-

³⁹ Beberapa referensi yang berkaitan dengan Laskar Jihad dapat di lihat misalnya: Mohammad Shoelhi, *Laskar Jihad: Kambing Hitam Konflik Maluku* (Jakarta: Puzam, 2002). Sukidi Mulyadi, “Violence under the Banner of Religion: The Case of the Laskar Jihad and the Laskar Kristus”, *Studia Islamika*, vol. X, November 2, 2003. Ustadz Ja’far Umar Thalib, “Menepis Rekayasa Fatwa Seputar Jihad di Maluku”, dalam *Salafy*, edisi 34, 2000. Ja’far Umar Thalib, “Sikap Politik Ahlus Sunnah”, dalam tabloid *Laskar Jihad*, Edisi 20, Tahun II, Juni 2002. Lihat “Rekomendasi Musyawarah Kerja Nasional 2002 Forum Komunikasi Ahlus Sunnah Wal Jamaah”, dalam tabloid *Laskar Jihad*, Edisi 20, Tahun II, Juni 2002.

⁴⁰ Untuk informasi lebih jauh tentang organisasi-organisasi ini, termasuk visi-visinya, jaringan dan hubungannya, lihat Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia* (Jakarta: Rajawali Press, 2004), h. 47-156.

⁴¹ Jorn Dosch, “New Consolidating Democratic Countries Towards Global Challenges...”, dalam *Dialogue in The World Disorder ...*, h. 130-131. Berkenaan dengan jaringan Jemaah Islamiyah di Indonesia, maka realitas yang ada tidak dapat melepaskannya dari berbagai gerakan dan pemboman, seperti bom Bali, Kedutaan Australia dan hotel JW Marriot, yang dilakukan oleh beberapa orang kelompok *salafi jihadis*, seperti Amrozi, Ali Imron, Hambali, dan Umar Patek, yang juga diklaim sebagai alumni pesantren di bawah bimbingan Abu Bakar Ba’asyir yang sekaligus menjadi pemimpin Majelis Mujahidin Indonesia. Nama-nama ini muncul ke permukaan, bahkan dunia, karena gerakan yang menghebohkan dan menggunakan segala cara-cara kekerasan untuk mencapai tujuan, demi tegaknya kalimah dan hukum Allah di muka bumi ini, dan oleh karenanya segala bentuk kekafiran harus dilenyapkan.

⁴² Kelahiran Laskar Jihad merupakan respon terhadap situasi konflik yang dialami oleh masyarakat Islam dengan masyarakat Kristen di Ambon Maluku, yang mana FKASWJ sebagai induk organisasi melihat perlu adanya pengiriman

perjuangkan tegaknya syariah Islam, yang mengirimkan ribuan paramiliter sukarelawan jihad ke beberapa daerah bagian Timur Indonesia yang sedang mengalami konflik seperti di Poso, Sulawesi, dan di Ambon, Maluku,⁴³ dengan tujuan untuk memberikan bantuan kepada umat Islam yang, menurut Laskar Jihad, mendapat serangan dari masyarakat non Muslim (Kristen) dikarenakan ketidakmampuan pemerintah melindungi masyarakat Islam di daerah konflik tersebut. Melalui pengiriman sukarelawan jihad, maka keinginan mereka untuk menegakkan syari'at Islam dalam bentuk penegakan hukum juga dapat terealisasi sebagaimana di Ambon mereka telah mengaplikasikan pelaksanaan hukum rajam terhadap salah seorang paramiliter Laskar Jihad, yang disebut dengan nama Abdullah, yang atas kesadaran sendiri mengakui telah melakukan perzinahan, dan meminta dilaksanakan hukuman sesuai dengan syari'at Islam yang mereka maksudkan.

Dilihat dari konstitusional Kitab Undang-Undang Hukum Pidana

relawan jihad untuk membantu masyarakat Islam agar dapat diselamatkan dari konflik. FKASWJ ini dikategorikan sebagai kelompok yang mempunyai misi untuk melakukan pemurnian dan penyebaran ajaran Islam menurut generasi pertama pengikut Nabi Muhammad SAW, yang oleh Robert W. Hefner menyebut FKASWJ dan Laskar Jihadnya sebagai sebuah gerakan neo fundamentalis atau *neo salafi* Indonesia karena menekankan pandangan politik ekstrim yang tidak berhubungan dengan varian paham *salafi* sebelumnya, termasuk yang masih populer di Arab Saudi. Salah satu penekanan faham ini adalah mereka memiliki kepercayaan kuat bahwa telah terjadi konspirasi dunia, yang dimotori oleh Amerika dan Israel beserta aliansinya, untuk menghancurkan Islam, dan respon kaum Muslimin atas upaya tersebut tidak lain adalah jihad dalam bentuk gerakan bersenjata.

⁴³ Sebelum berangkat ke Maluku, Laskar Jihad dibawah kepemimpinan Ja'far Umar Thalib, terlebih dahulu meminta fatwa dari tujuh orang mufti berhaluan salafi di Saudi Arabia dan Yaman, seperti Syaikh Abdul Mukhsin al-'Abbad, seorang mufti salafi Madinah yang ahli hadis, Syaikh Ahmad an-Najmi, anggota *Haiyah Kibâr al-'Ulama al-Su'udiyah* di Jizan, Arab Saudi, Syaikh Muqbil bin Hadi al-Wadi'i, seorang mufti salafi ternama di Yaman, Syaikh Rabi bin Hadi al-Madkhali, seorang mufti salafi ternama yang tinggal di Mekkah, Syaikh Salih al-Suhaimi, adalah seorang mufti salafi di Madinah, Syaikh Wahid al-Jabiri, adalah seorang mufti salafi di Madinah, dan Syaikh Muhammad bin Hadi al-Madkhi, seorang mufti salafi di Madinah. Ketujuh mufti tersebut sependapat bahwa umat Islam Indonesia wajib hukumnya untuk melaksanakan jihad ke Maluku dalam rangka membantu umat Islam yang sedang berperang.

⁴⁴ Berdasarkan Pasal 338 KUHPidana bahwa pembunuhan adalah perbuatan sengaja merampas nyawa orang lain, dan perbuatan tersebut dihukum dengan hukuman mati, hukuman penjara seumur hidup atau hukuman penjara dua puluh tahun, atau hukuman minimal penjara empat tahun, berdasarkan pasal 340, 341, 342, 344 dan 346 KUPidana.

Indonesia,⁴⁴ sesungguhnya pelaksanaan hukuman rajam yang telah dilaksanakan oleh Laskar Jihad telah mencoreng ketentuan hukum pidana Indonesia, namun sayangnya pelaksanaan hukum rajam tersebut berlalu begitu saja tanpa ada upaya peninjauan hukum lebih jauh.⁴⁵

Pemaknaan jihad dalam konteks perang suci yang diusung oleh Laskar Jihad tentunya menuai pro kontra yang cukup tajam di kalangan masyarakat Islam Indonesia, tidak terkecuali di kalangan para tokoh dan sarjana Islam lainnya, khususnya mereka yang berhaluan moderat, seperti Ahmad Syafi'i Ma'arif, mantan ketua umum Muhammadiyah, yang mempunyai pandangan bahwa jihad telah dipelintir menjadi sebuah gerakan yang mengerikan dan dipenuhi nafsu untuk membunuh. Padahal sesungguhnya, dalam konteks Indonesia hari ini, pemahaman jihad jauh lebih tepat jika difokuskan pada upaya keras dan cerdas untuk membangun norma-norma sosial melawan ketidakadilan, korupsi, kemiskinan dan kebodohan anak bangsa yang semakin hari semakin berada pada posisi pinggiran. Ahmad Syafi'i Ma'arif lebih jauh menyatakan pandangannya dengan sangat jelas,⁴⁶ "Telah menjadi tugas kita bersama menegakkan jihad melawan korupsi ... tidak ada jalan lain untuk meyakinkan masa depan bangsa kecuali dengan secara total kita memberantas korupsi. Sebagai seorang Muslim yang hidup di negara mayoritas masyarakatnya beragama Islam, saya tidak tahan lagi merasakan rasa malu yang sangat luar biasa melihat negeri saya dilabelkan sebagai negeri yang paling korup di Asia".⁴⁷

Dengan spirit yang sama, Nurcholis Madjid juga menyatakan bahwa jihad adalah upaya untuk melaksanakan kewajiban-kewajiban ajaran Allah SWT, bukan untuk mempertahankanNya.⁴⁸ Disini kelihatannya bahwa Nurcholis Madjid ingin menekankan bahwa jihad lebih dipahami sebagai sebuah model terhadap pelaksanaan ajaran agama dan pengabdian di jalan Allah SWT, termasuk penegakan hukum dan keadilan, serta mengatasi berbagai persoalan sosial lainnya, bukan harus diaktualisasikan dalam bentuk perang antar agama sebagaimana yang diklaim oleh kelompok Laskar Jihad.

⁴⁵ Bahtiar Effendy, *Islam and the State...*, h. 220.

⁴⁶ Jorn Dosch mengutip statemen tersebut dari *Jakarta Post*, Mei 23, 2002.

⁴⁷ Jorn Dosch, "New consolidating ...," dalam *Dialogue in The World Disorder...*, h. 134.

⁴⁸ Budi Munawarrahman, *Ensiklopedi Nurcholis Madjid* (Jakarta: Paramadina, 2006), h. 1237.

Memperhatikan lebih jauh munculnya organisasi-organisasi radikal tersebut dalam konteks Indonesia kontemporer paling tidak ada beberapa alasan kuat yang dapat dijadikan sebagai pintu masuk penyebab, seperti adanya simbiosis politik yang tidak adil dan tidak proporsional antara negara dan masyarakat. Pada satu sisi, negara ingin mensinkronkan kebijakan-kebijakannya antara kebutuhan masyarakat, khususnya bagi kebutuhan umat Islam, dan *mainstream* globalisasi, dan, pada sisi lain, negara terlihat sangat jelas melakukan diskriminasi dan pemarjinalan umat Islam dalam beberapa kondisi dan situasinya, seperti kebijakan-kebijakan yang bias dari negara berkaitan dengan konstitusionalisasi dan kodifikasi Hukum Keluarga Islam dan pendidikan Islam, sebagaimana terekam dalam perjalanan dan perkembangan sejarah politik hukum dan realitas pendidikan Islam di Indonesia.

Menurut Azyumardi Azra, tensi politik antara Islam dan demokrasi sudah mulai terjadi sejak masa masa awal pembentukan negara, dan mencapai puncaknya pada masa pemerintahan presiden Soeharto. Kemudian setelah masa kejatuhan Soeharto, diskusi dan perdebatan terhadap relasi antara Islam dan demokrasi sekali lagi muncul kepermukaan baik pada level diskursus maupun pada level realitas politik umat Islam Indonesia. Fakta bahwa munculnya beberapa trend konflik politik sejak Indonesia mulai memasuki era demokrasi telah pula menciptakan kebingungan yang lebih jauh tentang hubungan Islam dan demokrasi itu sendiri sebagai akibat dari kejatuhan presiden Soeharto, dengan munculnya gelombang besar reformasi dan ide-ide demokrasi dimana Islam politik juga mendapatkan momentum barunya walaupun memunculkan beberapa keraguan karena dianggap dapat berseberangan dengan demokrasi.⁴⁹

Lebih jauh, Azyumardi mengatakan bahwa kebangkitan Islam politik dengan jelas dapat diobservasi melalui beberapa kecenderungan yang ada: **pertama**, berdirinya sejumlah besar partai-partai Islam yang mengadopsi Islam sebagai basis mereka, menggantikan Pancasila; **kedua**, munculnya tuntutan-tuntutan dari kelompok-kelompok Islam tertentu untuk mengadopsi secara resmi dan mengimplementasikan sistem hukum

⁴⁹ Azyumardi Azra, "The Challenge of Democracy in The Muslim World: Traditional Politics and Democratic Political Culture", dalam *Dialogue in The World Disorder ...*, h. 205.

syari'ah menjadi hukum negara; **ketiga**, munculnya kepermukaan penggunaan dan penyalahgunaan konsep-konsep politik dalam Islam, seperti konsep jihad, *bughât (dissension)*, *bay'a (oath of loyalty)*, dan konsep-konsep lain dalam fikih politik (*fiqh siyâsah*)⁵⁰ yang digunakan oleh organisasi-organisasi jihad sebagaimana tersebut di atas.

Berkaitan kemunculan beberapa organisasi jihad dalam realitas sosial politik umat Islam Indonesia, jelas terlihat bahwa fenomena tersebut, pada satu sisi, adalah merupakan pengaruh kegagalan para elit politik Indonesia memformulasi hubungan antara Islam dan negara berdasarkan atas eksistensi perkembangan realitas sosial, dan, di sisi lain, kondisi ini tidak dapat dihindarkan dari kecerdasan para sarjana Belanda yang membuat sistem hukum Islam dijadikan bagian dari hukum adat dan hukum Barat. Secara politis, pemerintahan kolonial Belanda yang memberikan prioritas kepada hukum adat dan hukum Barat sehingga hukum Islam termarginalkan. Sebagai akibatnya, gerakan-gerakan radikal Islam menekankan bahwa penegakan hukum Islam (*the enforcement of Islamic law*) merupakan konsekuensi tertentu dan logis dari ajaran universal Islam.⁵¹

Kunto Wijoyo mengatakan bahwa substansi perjuangan umat Islam dalam konteks berjihad dalam kurun waktu yang berbeda adalah sama, hanya saja berbeda dalam pola dan ciri-ciri gerakan yang awalnya berbentuk komunal menjadi asosiasional, dari bentuk solidaritas personal menjadi solidaritas organis.⁵²

Perbedaan bentuk dan model gerakan jihad di Indonesia juga tidak dapat terlepas dari perbedaan pengalaman yang dimulai dari persentuhan dengan kolonial, hingga persentuhan politik pemerintahan selama Order Lama dan Order Baru, dalam bentuk fragmentasi politik internal antara kelompok Islamis yang kemudian juga berhadapan dengan kelompok nasionalis pada masa Orde Lama, dan fragmentasi sikap umat Islam

⁵⁰ Azyumardi Azra, "The Challenge of ...", h. 205-206.

⁵¹ Amiur Nuruddin, "Penerapan Syariat Islam di Indonesia: Dari Dikotomi Menuju Konvergensi," Kata Pengantar dalam *Syariat Islam di Indonesia: Aktualisasi Ajaran Dalam Dimensi Ekonomi, Politik, dan Hukum*, Muhammad Iqbal and Azhari Akmal Tarigan, ed., (Medan: Fakultas Syariah IAIN Sumatera Utara dan Misaka Galiza Press, 2004).

⁵² Kuntowijoyo, *Paradigma Islam, Interpretasi Untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1991), h. 195-196.

ketika berhadapan dengan politik Orde Baru misalnya dalam penerimaan Pancasila sebagai asas tunggal ideologi negara,⁵³ yang melahirkan bibit-bibit gerakan radikal Islam kontemporer yang berbuah pada masa Era Reformasi, yang juga diakibatkan oleh perubahan politik global.

Dalam era reformasi ini, fragmentasi umat Islam tidak lagi dalam bentuk politik aliran tetapi juga sudah memasuki babak baru dalam bentuk gerakan-gerakan ormas yang berhaluan radikal yang tidak hanya berhadapan dengan sistem kenegaraan, sebagai satu sumbu musuh politik, tetapi juga membawa ideologi agama menjadi legitimasi perlawanan terhadap segala sesuatu yang dianggap berseberangan dengan nilai-nilai agama, termasuk kultur dan kekuatan asing yang selalu dihembuskan sebagai musuh Islam.

Disamping beberapa pengaruh persoalan internal negara yang diaplikasikan terhadap masyarakat Muslim, kelihatan ada beberapa problem eksternal yang menyebabkan terciptanya pemahaman radikal tentang jihad sehingga mereka memaknakan dan mengaplikasikan jihad secara murni berdasarkan atas perspektif teologi sebagai sebuah pendekatan metodologis.⁵⁴

Oleh karena itu mereka selalu membenturkan antar Islam dan Kristen, atau antara Timur dan Barat, dan melalui persepsi tersebut mereka berpendapat bahwa Islam adalah sebuah ajaran multi dimensi, dan secara komprehensif harus diadopsi ke dalam semua aspek kehidupan, termasuk politik, ekonomi dan sosial budaya. Akibatnya jalan hidup atau norma yang berasal dari luar Islam, dalam hal ini norma-norma Kristen atau Barat, harus dilawan dan dihapus dari negara dengan berbagai

⁵³ Lebih jauh lihat Dhurorudin Mashad, *Akar Konflik ...*, h. 3-5 dan 56-65. Dhurorudin Mashad juga mengatakan bahwa munculnya gerakan-gerakan radikal Islam politis dikarenakan adanya pengkhianatan oleh pemerintah pusat terhadap daerah, sebagaimana terjadi pada masa Orde Lama, kasus antara Soekarno dengan Daud Beureueh; penghapusan 7 kata dari Pembukaan UUD 1945; dan berbagai tekanan yang dialami oleh umat Islam selama masa Orde Baru. Lihat juga Dhurorudin Mashad, *Akar Konflik ...*, h. 233-235.

⁵⁴ Untuk informasi lebih jauh tentang pendekatan teologis dalam memahami Islam, lihat Muhammad Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999).

prosedur termasuk dengan kekuatan bersenjata.⁵⁵ Sebagaimana juga disebutkan oleh Muhammad Sa'id al-Ashmawy bahwa Islam dalam pandangan kaum militan sebagai sumber hukum yang valid, dan keyakinan yang lengkap dan sempurna sehingga menghapuskan semua bentuk keyakinan yang lain. Mengikuti pandangan ini maka semua kelompok di luar Islam dianggap sebagai kelompok kafir dan mereka harus dikonversi ke dalam Islam, bahkan jika perlu dilakukan dengan cara kekerasan (jihad atau perang suci).⁵⁶

Jika dilihat kebelakang, sebagaimana dikatakan oleh Muhammad Syahrur, bahwa ada pengaruh pemahaman terhadap upaya kekhalifahan Islam, khususnya kekhalifahan Umayyah, yang telah memalingkan makna jihad menjadi perang eksternal dengan agresi militer atas nama jihad,⁵⁷ atau dari jihad yang besar ke jihad yang kecil, yang dalam perjalanan sejarahnya tidak dapat dihindarkan dari kriminalitas kemanusiaan dan ketidakadilan.

Satu hal yang tidak dapat dipandang kecil adalah bahwa hegemoni Barat kontemporer dalam naungan globalisasi, hak-hak asasi manusia dan demokrasi memainkan peran penting yang diarsiteki oleh Amerika Serikat atas nama tatanan kemanusiaan global juga telah menciptakan sebuah kebencian yang mendalam (*detestation*) di kalangan umat Islam, khususnya di kalangan fundamental dan radikal Islam. Semua ini tentu tidak terlepas dikarenakan adanya sikap politik dan ekonomi yang ambigu yang dimainkan oleh Amerika Serikat dan aliansinya ketika berhadapan dengan Islam dan umat Islam.

Beranjak dari beberapa elaborasi tentang pemaknaan dan gerakan jihad di Indonesia, paling tidak dapat diklasifikasikan menjadi tiga bentuk, yaitu jihad dalam bentuk perang perlawanan terhadap pemerintahan kolonial, jihad dalam bentuk gerakan politik masa kemerdekaan (Orde Lama dan Orde Baru), dan jihad dalam bentuk gerakan seporadis radikal

⁵⁵ Untuk informasi lebih rinci, lihat Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi ...*, h. 4-10.

⁵⁶ Carolyn Fluehr Lobban, ed., *Against Islamic Extremism: The Writings of Muhammad Sa'id al-Ashmawy* (Florida: University Press of Florida, 1998), h. 108.

⁵⁷ Muhammad Syahrur, *Tirani Islam: Geneologi Masyarakat dan Negara*, terj. Saifuddin Zuhri Qudsy (Yogyakarta: LKIS, 2003), h. 168.

dan gerakan teror berbalut teologis di tangan kalangan organisasi jihad pada masa reformasi.

Singkatnya, dapat dikatakan bahwa jawaban-jawaban terhadap persoalan tersebut berkait berkelindan dengan trilogi perjuangan organisasi radikal Islam yaitu: mempertahankan Islam, revolusi terhadap tirani, dan penegakan syari'ah. Pada hal sesungguhnya, dalam konteks umat Islam Indonesia kontemporer jihad secara total seharusnya berkaitan dengan segenap upaya untuk membangun sebuah peradaban Islam Indonesia yang berbasis pada aspek-aspek kemanusiaan, ekonomi, politik, sosial budaya, sains dan teknologi serta nilai-nilai demokrasi dan keberagaman yang berkepancasilaan, yang Penulis sebut dengan istilah jihad peradaban (*jihad civilization for the shake of humanitarian welfare*).⁵⁸

⁵⁸ Jihad Peradaban yang Penulis maksud adalah upaya-upaya maksimal untuk meningkatkan taraf pendidikan, sains dan teknologi masa depan, meningkatkan ekonomi umat Islam, membuka lapangan kerja, dan mendisain standard hidup masa depan yang lebih baik, memperkuat tatanan *law enforcement*, mempromosikan nilai-nilai kesetaraan hak dan kewajiban masyarakat, meminimalisir konflik dan ketegangan di kalangan masyarakat, serta membangun wawasan kebangsaan.

BAB VI

GERAKAN JIHAD GLOBAL

“But with the modern age, the rise of international secular ideas, the development of international law, and the surge of different strategic interests among the Islamic ideologies, jihad developed different meanings in different intellectual settings as a way to satisfy various interests”.

Walid Phares, *Future Jihad: Terrorist Strategies Against America* (New York: Palgrave Macmillan, 2005), h. 20.

And from then on, the global jihadi ideology with its various schools and doctrines defined its mission: reeducate the Muslims, rebuild the Islamic states, repel the infidels and the apostates, reestablish the caliphate, and ultimately resume the Fatah to expand all of the above. In sum, it is a universal, comprehensive, relentless, unstoppable, nonnegotiable program of world domination.

Walid Phares, *The War of Ideas: Jihadism Against Democracy* (New York: Palgrave Macmillan, 2007), h. 36.

A. Latar Belakang Gerakan

 erakan jihad, khususnya di dunia Islam, dianggap sebagai bagian dari fenomena historiografi sosiologis yang realitasnya telah menjadi salah satu pembahasan yang cukup panjang dan cukup tajam dalam wacana akademik global. Hal ini tentu saja terkait dengan realitas gerakan jihad yang sangat mengedepankan dimensi sosial-politiknya, dibanding dengan dimensi sosial-religio-moralitasnya, sebagaimana yang telah dilakukan oleh kelompok Islam politik baik dalam bentuk gerakan politik kenegaraan (kekhalfahan) maupun dalam bentuk gerakan kelompok-kelompok keagamaan yang hingga hari ini terus berlangsung.

Dua bentuk gerakan jihad sosiologis-historis ini pada gilirannya melahirkan dua format jihad yang mempunyai perbedaan konsep dan

latar belakang gerakan. Jika yang pertama dipandang sebagai sebuah perjuangan ekspansi politis, yang tentu saja menggunakan kekuatan militer dan kebijakan politik, maka yang kedua kelihatan lebih mengedepankan semangat ideologis yang cenderung apologis sehingga memberi kesan dan label yang cenderung negatif terhadap gerakan jihad, sebagaimana akhir-akhir ini banyak kalangan, khususnya dunia Barat, menyebutnya sebagai gerakan jihad yang dilakukan oleh kelompok Islam radikal, kelompok garis keras, ekstrimis, militan, Islam kanan, kelompok fundamentalis, kelompok jihadis dan bahkan sampai pada sebutan kelompok teroris, yang pada gilirannya, pasca hancurnya ideologi komunis, negara-negara Barat memandang Islam sebagai sebuah gerakan dari peradaban yang menakutkan.¹ Tidak ada gejolak politik yang lebih ditakuti melebihi bangkitnya gerakan Islam yang diberinya label sebagai fundamentalis Islam, radikal Islam, Islam jihadis, dan atau yang sejenisnya.

Perkembangan jaringan kelompok fundamental Islam atau yang juga biasa disebut dengan radikal Islam atau kelompok jihadis tidak tumbuh dengan sendirinya, akan tetapi sesuatu yang tumbuh dan berkembang *by design* baik dari perspektif pemikiran (ideologi) maupun organisatoris serta sosial politik ekonomi yang melatar-belakangi keberadaan dan hubungan Islam dengan Barat baik di daratan Asia, khususnya di Saudi Arabia dan negara-negara Timur Tengah serta negara-negara Asia Tengah seperti Pakistan dan Afganistan, maupun di daratan Eropah, seperti di Chechnya dan Bosnia Herzegovina.

Para pakar telah banyak menyebutkan bahwa gerakan jihad Global sesungguhnya dimulai dari ide-ide yang dikembangkan oleh pemikir-pemikir Muslim Pan Islamisme yang tergolong dalam kelompok pemikir radikal seperti Hasan al-Banna (1906-1949), Sayyid Qutb (1906-1966), dan Abu 'Ala al-Maududi (1903-1979), yang ketiganya banyak diinspirasi oleh pemikiran radikal Muhammad Ibn Abdul Wahab (1703-1792). Jika Hasan al-Banna lebih fokus pada gerakan jihad, maka Sayyid Qutb dan Abu 'Ala al-Maududi tidak hanya sebagai penggerak jihad tetapi juga banyak berperan sebagai aktor intelektual yang membangkitkan dan menggerakkan semangat umat Islam untuk berjihad demi mengatasi

¹ Nurcholish Madjid, *Pintu-Pintu Menuju Tuhan* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 270.

kondisi umat Islam yang sedang berada dalam dilema ketika berhadapan dengan dunia modern (Barat).²

Kemudian situasi politik di Timur Tengah yang sedang mengalami dua musuh sekaligus pertama musuh dari luar yaitu datangnya ekspansi politik ekonomi asing (Barat) dengan tokoh sentralnya Amerika, dan yang kedua adalah persoalan politik dan ekonomi dalam negeri yang saling bertarung antara upaya menegakkan keadilan yang dituntut oleh masyarakat dan kekuasaan otoritarian para pemimpin Timur Tengah seperti pada masa Reza Pahlevi di Iran, dan Anwar Sadat di Mesir yang tetap berupaya untuk mempertahankan *status quo* walaupun terkadang keduanya meminta dukungan asing untuk “berhadapan” dengan rakyatnya. Kebencian masyarakat Timur Tengah terhadap pemimpinnya terlihat dalam realitas yang menyakitkan jika Reza Pahlevi ditaklukkan dalam sebuah kudeta berbasis massa pada tahun 1979, maka Anwar Sadat, pada tahun 1981, dijatuhkan dengan cara pembunuhan berbasis gerakan ideologi politik yang sengaja dibalut dengan bingkai keagamaan, termasuk semangat jihad untuk menegakkan *amar makruf nahi munkar*, seperti terlihat dalam statemen para pendukung anti Anwar Sadat menyatakan bahwa mereka telah membunuh “Fir’aun”, yang dalam sejarah sosial politik Mesir Kuno disebut sebagai seorang kepala pemerintahan (raja) yang lalim, yang telah mereka identikkan pada diri Anwar Sadat.³

Memasuki penghujung era 80an, semangat untuk berjihad tidak hanya muncul menghadapi persoalan internal, akan tetapi sudah menguat dan tak terhankan lagi di kalangan anak-anak muda, di Saudi Arabia khususnya, untuk segera keluar membantu kaum Muslimin di Afghanistan yang sedang diinvasi oleh Uni Soviet (1979-1989). Semangat berjihad di kalangan anak-anak muda Saudi Arabia dan di negara-negara Timur Tengah lainnya sangat dipengaruhi oleh berbagai informasi baik media cetak, audio visual maupun media pendidikan, seperti di madrasah-madrasah, serta keagamaan, seperti ceramah-ceramah dan khutbah Jumat di berbagai masjid di seantero Saudi Arabia. Selain itu, pemerintah Saudi Arabia secara langsung mulai melakukan dukungan nyata tidak hanya mensubsidi

² Michael Borner, *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice* (Princeton: Princeton University Press, 2006), h. 162-163.

³ Michael Borner, *Jihad in Islamic ...*, h. 162-163.

pembelian tiket-tiket pesawat untuk memudahkan para pejuang dari Arab menuju Afghanistan, tetapi juga memberikan bantuan senjata dan dana kepada para pejuang muda tersebut demi untuk menegakkan jihad melawan musuh-musuh Islam tidak hanya di Afghanistan di Asia, tetapi juga di beberapa negara di Eropah yang juga sedang melancarkan jihad melawan kezaliman asing.⁴

Menariknya adalah, keberangkatan para pemuda pejuang (*mujahid*) tersebut ke Afghanistan pada awalnya berhadapan dengan perlawanan psikologis di kalangan para orang tua (mereka) disebabkan karena anak-anak muda tersebut mayoritasnya masih berada di bawah umur yang tentu saja belum punya kewajiban secara personal untuk berjihad, terlebih lagi dalam keyakinan Sunni bahwa kewajiban jihad merupakan kewajiban kolektif.⁵

Untuk mengatasi perlawanan psikologis di kalangan para orang tua, dan sekaligus untuk memperkuat alasan logika hukumnya, kelompok Jihadis mengeluarkan fatwa yang merubah makna tanggung jawab jihad dari tanggung jawab *communal* menjadi individual sehingga fatwa tersebut memberikan legitimasi pemberangkatan para pemuda Saudi Arabia ke Afghanistan dan juga Pakistan menjadi sesuatu yang tidak dapat ditolak oleh para orang tua di Sudi Arabia.⁶

Memasuki awal 90an gelombang gerakan jihad semakin menguat dan meningkat jumlahnya dikarenakan salah satu sebabnya adalah semakin kuatnya propaganda yang disampaikan oleh para veteran jihad Afghansitan yang kembali ke Saudia Arabia sehingga pada gilirannya kumandang jihad tidak hanya menggelora di negara-negara Timur Tengah tetapi juga telah pula meluas sampai ke negara-negara di daratan Eropah yang juga sedang berjihad melawan pendudukan Uni Soviet Union.⁷

Di Timur Tengah, para veteran jihad tersebut ini tidak hanya membangkitkan semangat jihad tetapi juga membentuk kelompok-kelompok organisai yang memang menjadikan jihad sebagai alat perjuangan,

⁴ Jarret M. Brachman, *Global Jihadism: Theory and Practice* (New York: Routledge, 2009), h. 3.

⁵ Jarret M. Brachman, *Global Jihadism ...*, h. 4.

⁶ Jarret M. Brachman, *Global Jihadism ...*, h. 5.

⁷ Jarret M. Brachman, *Global Jihadism ...*, h. 8.

seperti kelompok *The Libyan Islamic Fighting Group* (LIFG) yang dipimpin oleh Abu Abdallah al-Sadeq, yang bertujuan untuk menggulingkan Muhammad Qadafi dari kursi kekuasaannya; *The Moroccan Islamic Fighting Group* (GICM) yang dipimpin oleh Abu Abdullah al-Sharif, yang dipersiapkan untuk melakukan kudeta terhadap pemerintah Marokko; *The Egyptian Islamic Jihad* (EIJ) yang dipimpin oleh Ayman az-Zawahiri dan Abd al-Qadir ibn Abd al-Azizi yang bertujuan untuk menguasai pemerintah Mesir dan mengambil alih kekuasaan; dan juga *al-Qaida* yang dipimpin langsung oleh Osama bin Laden dan Ayman az-Zawahiri yang bertugas melancarkan perang melawan Amerika Serikat dengan seluruh antek-anteknya dimanapun dimuka bumi ini, disamping tugas mereka melindungi dan membantu para pejuang Taliban Afghansitan.⁸

Demikian juga muncul dan berkembangnya jaringan kelompok radikal Islam di negara-negara Eropah, termasuk di beberapa negara eks Uni Soviet, yang biasa disebut dengan negara-negara Kaukasus atau juga negara-negara Eurasia, bukanlah penjelmaan lokal akan tetapi merupakan produk sebuah konspirasi kelompok gerakan Islam (*the Islamists*) internasional yang muncul secara serempak setelah bubarnya Republik Uni Soviet Bersatu.⁹ Kemunculan kelompok radikal Islam ini tentu saja terkait erat dengan situasi kegamangan politik, ekonomi, budaya dan keagamaan yang sedang dihadapi oleh masyarakat Muslim Kaukasus yang sedang mengalami perubahan radikal sistem politik yang tercerabut dari sentral kekuasaan pusat sosialisme global di Kreamlin.

Diperhitungkan bahwa gerakan salafi radikal yang mengusung ide-ide *Wahabi* mulai masuk kepada masyarakat Muslim lokal, seperti di daerah Dagestan dan Chechnya di bagian Timur Laut Kaukasus, pada pertengahan tahun 1990an yang secara langsung berhadapan dengan praktek-praktek sufi yang sudah berkembang dan mengakar di tengah-tengah masyarakat Muslim. Dalam upayanya menarik dukungan masyarakat, gerakan salafi ini, melalui bantuan finansial yang sangat kuat dari pemerintah Saudi Arabia, memberikan bantuan fisik, seperti membangun masjid

⁸ Jarret M. Brachman, *Global Jihadism ...*, h. 9-10.

⁹ Galina M. Yemelianova, "The Growth of Islamic Radicalism in Eurasia," dalam Tahir Abbas, (ed.), *Islamic Political Radicalism: A European Perspective* (Edinburgh: Edinburgh University, 2007), h. 83-84.

dan madrasah, menghajikan masyarakat, dan memberikan bantuan beasiswa bagi yang mau belajar di berbagai universitas Islam di luar negeri. Mereka juga melakukan berbagai latihan dan pembekalan (*training*) keagamaan, dalam rangka mempersiapkan aktivis-aktivis dakwah, mensuplai guru-guru dan menerbitkan kajian-kajian keislaman berbasis pemikiran fundamentalis. Namun semua kegiatan ini akhirnya dilarang oleh pemerintah Chechnya mulai akhir tahun 1999, kecuali beberapa tenaga pengajar Bahasa Arab dan hukum Islam dari Universitas al-Azhar yang masih diperbolehkan menyambung kontrak kerjanya secara pertahun untuk mengajar di Islamic Institute of Abu Hanifah di Chechnya.¹⁰

Persaingan antara kelompok sufi moderat dan kelompok salafi tidak hanya terjadi dalam pemikiran dan gerakan tetapi juga masuk dalam kancah perebutan pengikut yang mulai tahun 1997 hingga tahun 2000 dimana komposisi kedua fraksi hampir sama dalam populasinya. Akan tetapi hingga tahun 2005 kelompok sufi moderat menjadi kelompok yang mayoritas sebagai hasil dari gerakan reislamisasi yang mereka lakukan melalui jalur pendidikan keagamaan. Sebaliknya, kaum radikal atau yang mereka sebut dengan kelompok jihadis, yang mendapatkan dukungan dari pusat-pusat gerakan Islam internasional di Pakistan, Afghanistan, Yordan dan Saudi Arabia, melancarkan perlawanan secara langsung kepada pemerintah lokal.¹¹

Selain di Chechnya, di Zagreb Bosnia misalnya, tidak hanya *al-Qaida* tetapi juga, berbagai kelompok radikal Islam Barat¹² dan Timur memasukkan berbagai bentuk dukungan mulai dari pengiriman relawan jihad hingga pembangunan fasilitas pendidikan, seperti *Maktab al-Khidmat* yang didirikan pada 1992 di Zagreb, dan mereka juga membentuk organisasi-

¹⁰ Lebih jauh lihat Galina M. Yemelianova, "The Growth of ...", h. 87-89.

¹¹ Galina M. Yemelianova, "The Growth of ...", h. 91.

¹² Oliver Roy menyatakan bahwa relawan jihadis Barat adalah dari generasi kedua imigran Muslim yang telah menjadi warga negara Eropah, seperti Perancis, Inggris, Jerman misalnya, atau mereka yang lahir dari ayah yang Muslim Timur Tengah. Generasi kedua imigran Muslim di Eropah banyak yang mengalami masalah psikologi kaum minoritas dalam kehidupan Barat yang bebas, yang kemudian mengalami keterpecahan identitas (*split identity*) sehingga mereka dengan mudah dapat diindoktrinasi oleh kelompok jihadis untuk dijadikan relawan jihad. Lebih jauh lihat Oliver Roy, *Globalized Islam: The Search for a New Ummah* (New York: Columbia University Press, 2004), h. 314.

organisasi sosial kemasyarakatan, seperti *International Islamic Relief Organization*.¹³

B. Paradigma Gerakan

Sejarah mencatat bahwa jihad tidak hanya mampu menggerakkan semangat dakwah dan kekuasaan,¹⁴ sebagaimana begitu kuat pada masa-masa pengembangan Islam dan masa-masa kekhalifahan/kerajaan Islam, tetapi juga jihad, dengan berbagai format gerakannya, membuahi kelahiran sebuah peradaban Islam yang besar yang menguasai hampir sepertiga planet bumi ini.

Namun dalam fenomena terakhir, gerakan jihad (global) telah mengalami perubahan paradigmanya ke arah yang negatif dan menakutkan, sebagaimana yang dipahami oleh masyarakat Barat berdasarkan realitas yang ditampilkan oleh kelompok-kelompok jihadis global. Praktek-praktek kekerasan yang dilakukan sekelompok orang yang membawa simbol-simbol agama ini telah dimanfaatkan oleh Barat dengan menggunakan hegemoni media untuk memojokkan Islam dari ruang publik global.

Pada satu sisi, ada kesan sepertinya Barat melakukan generalisasi yang tergesa dalam upaya menetralkan kepentingan-kepentingan mereka terutama di bidang politik, ekonomi dan militernya di negara-negara Timur-Tengah, termasuk didalamnya bentuk kepentingan penguasaan minyak¹⁵ sehingga ketergesaan ini menyebabkan masyarakat Barat tidak

¹³ Lebih jauh tentang gerakan kelompok jihadis di Bosnia dan Chechnya lihat Oliver Roy, *Globalized Islam ...*, h. 313-314.

¹⁴ Jihad menjadi penggerak semangat dakwah dan kekuasaan sesungguhnya sebuah realitas yang melekat dengan kehadiran Islam itu sendiri, sejak masa Rasul, *Khulafa al-Rasyidin*, dan masa kekhalifahan sesudahnya. Terlepas dari bentuknya yang defensif ataupun ofensif, semangat jihad yang terlahir dalam bentuk peperangan barangkali hampir tidak dapat terhitung jumlahnya. Pada masa Rasul saja ada belasan perang yang terjadi, seperti: Perang *Badar Kubra* (17 Ramadhan 2 H/623 M) Perang *Uhud* (7 Syawal 3H/22 Maret 625 M), Perang *Khandaq* (Syawal 5 H/627 M), Perang *Hunain* (8 H/630 M), Perang *Tabuk* (9 H/630 M), Perang *Zatu al-Riqa* dan Perang *Khaibar* (7 H), Perang *Mut'ah* (8 H), Penaklukan kota Mekah / *Fath al-Makkah* (8 H), Perang *Tha'if* (8 H), dan lain-lain.

¹⁵ Ahmad Farra, "Prospek Perdamaian Timur Tengah Pasca Perang Teluk", dalam M. Riza Sihbudi (ed), *Palestina: Solidaritas Islam dan Tata Politik Dunia Baru* (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1999), h. 172.

mampu melihat fenomena historis umat Islam secara lebih obyektif apa sesungguhnya akar persoalan yang terjadi di tengah-tengah umat Islam. Namun, di sisi lain, praktek kekerasan yang dilakukan oleh kelompok-kelompok radikal Islam atau kelompok jihadis dalam berbagai bentuk terorisme¹⁶ tentu tidak dapat dibenarkan karena sesungguhnya telah mencoreng pesan-pesan moral sosiologis kemanusiaan serta keagamaan Islam yang *rahmatan li al-'alamin* yang seharusnya membawa kesejahteraan dan kedamaian bagi umat manusia.

Terlepas dari berbagai pandangan yang berbeda terhadap penyebab munculnya gerakan-gerakan aksi teror, termasuk yang mengatas namakan Islam, dunia merasakan bahwa aksi tersebut, baik dalam skala lokal maupun

¹⁶ Kata terorisme pertama sekali dipopulerkan pada saat Revolusi Perancis (1789-1799), yang saat itu terorisme memiliki konotasi positif, yang dimaknai untuk memulihkan tatanan masyarakat selama masa kekacauan dan pergolakan anarkis setelah terjadinya peristiwa pemberontakan rakyat pada tahun 1789. Demikian juga pada masa Perang Dunia I, terorisme masih tetap memiliki konotasi positif revolusioner sebagaimana mulai tampak pada tahun 1880-an dan 1890-an ketika terjadi gerakan nasionalis militan Armenia di Turki Timur yang melancarkan strategi teror untuk melawan kekuasaan Ottoman, yang kemudian cara-cara ini diadopsi oleh gerakan internal di berbagai belahan dunia Islam, termasuk juga di Indonesia, untuk melawan pemerintahan kolonial. Namun seiring dengan perkembangan zaman, terorisme digunakan untuk merujuk pada fenomena yang lebih luas, seperti sejak era 1970-an terorisme dianggap sebagai alat melawan Barat, khususnya Amerika, yang dituduh sebagai dalang konspirasi global, walaupun sesungguhnya tindakan terorisme juga dilakukan oleh kelompok teroris yang berasal dari Barat. Beberapa kejadian teror dapat dilihat seperti: *terror bloody Friday* yang dilakukan oleh gerilyawan IRA di Belfast pada tahun 1972 (mengakibatkan korban jiwa 11 orang), *Munich Olympic Massacre/Black September* yang dilakukan oleh gerilyawan Palestina pada Olimpiade Munich, *Entebbe Crisis* pada tahun 1976 dimana Baader Meinhof Group membajak Air France dan memaksa untuk mendaratkannya di Uganda, *Hostage Crisis* yang terjadi di Iran pada tahun 1979, Penyanderaan Masjidil Haram Mekkah pada tahun 1979 yang korbannya berjumlah 250 orang, Pemboman kedutaan besar Amerika Serikat di Beirut pada tahun 1983, Jatuhnya Pesawat Pan Am 103 akibat ledakan bom yang terjadi di Lockerbie dengan korban tewas 259 orang, *Tokyo Subway Attack* pada tahun 1995 yang dilakukan oleh kelompok sekte Aum Shinrikyo yang mengakibatkan 5.700 orang terluka serta 12 orang terbunuh, Peledakan Gedung Federal di Oklahoma yang dilakukan oleh Timothy Mc Veigh yang mengakibatkan 166 orang meninggal dunia, Penyanderaan Ekspedisi Lorentz oleh kelompok OPM (Organisasi Papua Merdeka) di Irian pada tahun 1996, Serangan 11 September 2001 terhadap Gedung World Trade Center New York yang menelan korban lebih dari 3000 orang, dan peledakan Bom Bali di Indonesia pada tanggal 12 Oktober 2002 yang menewaskan 202 orang tak berdosa, dan melukai 209 orang lainnya.

global, sangat memprihatinkan dan sangat mengancam keselamatan umat manusia, selain ancaman kelaparan, kerusakan lingkungan, ledakan imigran, pelanggaran hak-hak asasi manusia, peredaran narkoba, serta tirani yang sangat kentara di dunia ketiga. Realitas ini menyebabkan masalah keamanan manusia menjadi lebih kompleks dan sekaligus menjadi isu yang sangat rawan dewasa ini sehingga berbagai Badan Dunia telah pula memberikan perhatian serius, dan telah membuat berbagai aturan hukum terkait dengan isu-isu tersebut.¹⁷

Satu hal yang cukup menarik adalah adanya klaim kelompok radikal Islam, atau yang biasa disebut dengan kelompok jihadis yang menyatakan bahwa diri mereka adalah sebagai kelompok militan yang tertindas oleh ancaman global dan westernisasi, sebagaimana mereka mengatakan: *"We are militant activists who feel estranged from the secular social and political order at home and intrinsically threatened by globalization and westernization,"* dan dalam perjuangannya melawan berbagai tiran yang

¹⁷ Paling tidak sejak tahun 1969 hingga sekarang ada 12 aturan hukum yang telah dikeluarkan oleh PBB, yaitu: 1. *Convention on Offences and Certain Other Acts Committed on Board Aircraft*, ditandatangani di Tokyo tanggal 14 September 1963 dan mulai berlaku tanggal 4 Desember 1969, 2. *Convention for the Suppression of Unlawful Seizure of Aircraft*, ditandatangani di Den Hague tanggal 16 Desember 1970 dan mulai berlaku tanggal 14 Oktober 1971, 3. *Convention for the Suppression of Unlawful Acts Against the Safety of Civil Aviation*, ditandatangani di Montreal tanggal 23 September 1971 dan mulai berlaku tanggal 26 Januari 1973, 4. *Convention on the Prevention and Punishment of Crimes Against Internationally Protected Persons, Including Diplomatic Agents*, mulai berlaku tanggal 20 Februari 1977, 5. *International Convention Against the Taking of Hostages*, mulai berlaku tanggal 3 Juni 1983, 6. *Convention on the Physical Protection of Nuclear Material*, ditandatangani di Vienna dan New York tanggal 3 Maret 1980, dan diberlakukan sejak 8 Februari 1987, 7. *The Protocol for the Suppression of Unlawful Acts of Violence at Airports Serving International Civil Aviation*, tambahan untuk *Convention for the Suppression of Unlawful Acts Against the Safety of Civil Aviation*, yang ditandatangani di Montreal tanggal 24 Februari 1988, dan mulai diberlakukan tanggal 6 Agustus 1989, 8. *Convention for the Suppression of Unlawful Acts Against the Safety of Maritime Navigation*, yang mulai diberlakukan tanggal 1 Maret 1992, 9. *Protocol for the Suppression of Unlawful Acts Against the Safety of Fixed Platform Located on the Continental Shelf*, diberlakukan tanggal 1 Maret 1992, 10. *Convention on the Marking of Plastic Explosives for the Purpose of Detection*, ditandatangani di Montreal tanggal 1 Maret 1991, dan diberlakukan sejak tanggal 21 Juni 1998, 11. *International Convention for the Suppression of Terrorist Bombing*, yang diberlakukan sejak tanggal 23 Mei 2001, dan, 12. *International Convention on the Suppression of Financing of Terrorism*, diberlakukan sejak tanggal 10 April 2002.

mereka jadikan sebagai musuh bersama telah pula mereka klasifikasikan kepada “musuh yang dekat” (*the near enemy - al-'adu al-qorib*), yaitu regim Islam yang mereka anggap sebagai tiran, dan “musuh yang jauh” (*the far enemy - al-'adu al-ba'id*, yaitu Amerika dan sekutunya.¹⁸

Apa yang disampaikan oleh kelompok jihadis tersebut menunjukkan adanya perubahan paradigma jihad dari musuh lokal (regim tiran) menjadi musuh global (*westernism*) kelihatannya juga tidak terlepas dari kebijakan global Barat terhadap negara-negara Islam Timur Tengah yang diklaim sebagai negara tiran, dan berbagai kebijakan yang dimunculkan oleh Badan-Badan Dunia dengan sikap yang terlalu cepat dan sangat sarkastik memposisikan kelompok radikal Islam (kelompok jihadis) sebagai pelaku-pelaku teror yang sangat membahayakan tatanan peradaban umat manusia.

Oleh karena itu tidak dapat terhindarkan perkembangan gerakan dan jaringan kelompok ini yang secara cepat menyebar dari negara-negara Timur Tengah, kemudian menyebarkan ke negara-negara Eropa, ke Asia Tengah dan Asia Tenggara, termasuk juga di dalamnya perkembangan pengaruh kelompok jihadis pada pejuang-pejuang Taliban yang kemudiannya menjadi cikal-bakal lahirnya *al-Qaida* di bawah komando Osama bin Laden,¹⁹ sebagaimana telah dielaborasi pada bab sebelumnya.

Dengan perkembangan gerakan dan jaringan, yang mana kelompok jihadis sudah bergerak dari lokal atau nasional menjadi transnasional,

¹⁸ Lebih jauh lihat Fawaz A. Gerges, *The Far Enemy: Why Jihad Went Global* (Cambridge & New York: Cambridge University Press, 2005), h. 1.

¹⁹ Untuk informasi lebih jauh tentang jihad dalam *angle* politik Islam yang diperankan oleh kelompok jihadis yang awalnya berkembang di negara-negara Timur Tengah dan kemudian menyebarkan ke negara-negara Eropa serta Amerika, dan kemudian ke Asia Tengah dan juga Asia Tenggara, termasuk juga pengaruh jihadis pada pejuang-pejuang Taliban serta isu-isu ekonomi, seperti perminyakan, dan peran Osama bin Laden dalam mengendalikan kelompok *al-Qaida*, lihat Gilles Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam*, terj. Anthony E. Roberts (Cambridge: Harvard University Press, 2002); Gilles Kepel, *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh*, terj. John Rortschild (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1984); Gue Neamatallah, *The Jihad Organization: An Islamic Alternative in Egypt* (Kairo, 1988); Emmanuel Sivan, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics* (New Haven, Conn., & London: Yale University Press, 1985); Ahmed Rashid, *Taliban: Oil and Fundamentalism in Central Asia* (New Haven, Conn., & London: Yale University Press, 2000), dan Peter L. Bergen, *Holy War, INC: Inside the Secret of Osama Bin Laden* (New York & London: Simon and Svhuster, 2001).

kalangan jihadis transnasionalis, di tangan Bin Laden dengan kelompok *al-Qaidanya*, telah merubah interpretasi dan makna jihad dari bentuk kewajiban komunal (*fardu kifayah*) menjadi kewajiban personal (*fardu 'ain*) yang permanen, dan jihad telah menjadi bagian dari ideologi dan setara (*equal*) dengan rukun Islam yang lima.²⁰ Osama Bin Laden mendefinisikan jihad sebagai kewajiban individual bagi setiap pribadi Muslim yang mempunyai kemampuan untuk pergi berperang, dan jihad merupakan satu bagian dari kewajiban agama, dan tidak dibenarkan adanya orang Islam yang mengatakan tidak mau berjihad atas nama dan untuk Allah karena jihad adalah merupakan inti (*tenet*) dari ajaran Islam, dan tidak ada prioritas lain yang dapat diutamakan, setelah keyakinan beriman kepada Allah, selain jihad.²¹

Pandangan Osama bin Laden ini merupakan titik balik dari pandangan Sayyid Qutub yang menyatakan bahwa upaya revolusi yang bersifat permanen dalam rangka melawan musuh yang berasal dari dalam maupun dari luar yang menentang kekuasaan Tuhan, dan jihad sebagai panggilan agama tidak lagi bersifat defensif sebagaimana dinyatakan oleh sebagian ulama klasik, akan tetapi jihad telah bersifat ofensif dalam bentuk perang secara total.²²

Dalam upaya menyiapkan kelompok jihadis untuk melawan musuh yang jauh (*far enemy*), sebagaimana yang diungkapkan oleh az-Zawahiri, pemimpin Jihad Group di Mesir yang kemudian menjadi salah seorang pemimpin *al-Qaida*, mereka sengaja menjadikan Afghanistan sebagai "arena latihan" atau inkubator untuk melahirkan para jihadis terlatih yang

²⁰ Informasi yang cukup luas tentang perubahan jihad dalam dunia klasik Islam dan dunia moderen Islam, lihat Rudolph Peters, *Jihad in Classical and Modern Islam* (Princeton and New Jersey: Markus Miener Publishers, 1996).

²¹ Interview dilaksanakan oleh ABC Television News di Afghanistan pada tanggal 22 Desember 1998, sebagaimana dikutip oleh Fawaz A. Gerges. Lebih jauh lihat Fawaz A. Gerges, *The Far Enemy ...*, h. 3, dan 63.

²² Lebih jauh lihat Fawaz A. Gerges, *The Far Enemy ...*, h. 4. Pandangan Sayyid Qutub ini juga seirama dengan pandangan Abul A'la al-Maududi, yang juga sebagai guru spiritual Qutub. Lebih jauh lihat Abul A'la al-Maududi, *Jihad in Islam* (Pakistan: Islamic Publication, 1998), dan sebagai perbandingan lihat J. Kelsay dan J. T. Johnson, *Just War and Jihad: Historical and Theoretical Perspective on War and Peace in Western and Islamic Traditions* (New York: Greenwood Press, 1991). Lihat juga Micheal Walzer, *Just and Unjust Wars* (New York: Basic Books, 1977).

kemudian akan dipersiapkan untuk memasuki arena perang yang sesungguhnya melawan *super power* Amerika yang mereka klaim telah memegang kekuasaan hegemoni global yang sangat merugikan umat Islam.²³

Upaya perjuangan kelompok jihadis ke Afghanistan juga tidak hanya didukung oleh aliansi mereka di Saudi Arabia dan Pakistan, tetapi juga mendapat dukungan dari aliansi mereka di berbagai negara Islam atau yang mayoritas penduduknya beragama Islam, seperti Mesir, Algeria, Maroko, Jordania, Turki dan Indonesia.²⁴

Selain az-Zawahiri, Abdullah Azzam, seorang Ikhwanul Muslimin Palestina yang melarikan diri ke Pakistan dan kemudian mendirikan Maktab al-Khidmat di Peshawar pada tahun 1980-an, juga menjadi tokoh sentral dalam memobilisasi sukarelawan Muslim ke Afghanistan yang berjuang untuk melawan cengkeraman komunis Soviet sekaligus membantu mereka untuk membangun tatanan kepemimpinan umat Islam yang sebenarnya. Setelah Abdullah Azzam meninggal dalam bom mobil yang misterius di Peshawar pada bulan November 1989, kepemimpinan dan perannya kemudian berpindah ketangan Osama bin Laden yang didukung oleh seponsor dari Pakistan dan Saudi Arabia.²⁵

C. Visi Gerakan Kelompok Jihadis

Selama tahun 1990an telah terjadi sebuah perubahan dramatis gerakan jihadis yang bermula dari gerakan lokal menjadi gerakan transnasional dibawah kendali *al-Qaida* yang disebabkan oleh, paling tidak tiga faktor penyebab, pertama: berakhirnya keberadaan pasukan Uni Soviet (Rusia) di Afghanistan sebagai akibat dari konsekwensi bubarnya Uni Soviet pada tahun 1991; kedua: terjadinya Perang Teluk tahap II pada tahun 1990-1991 dengan dijadikannya Saudi Arabia sebagai pangkalan Armada Amerika; dan ketiga: kekalahan perjuangan kelompok *religious nationalists* dalam peta politik di beberapa negara Timur Tengah.²⁶

²³ Fawaz A. Gerges, *The Far Enemy ...*, h. 13-14.

²⁴ Fawaz A. Gerges, *The Far Enemy ...*, h. 69. Untuk mengetahui tentang keterkaitan jaringan Jemaah Islamiyah dalam beberapa operasi (pemboman), seperti bom Bali, di Indonesia, lihat juga Oliver Roy, *Globalized Islam ...*, h. 290-291.

²⁵ Lebih jauh lihat Oliver Roy, *Globalized Islam ...*, h. 290-291.

²⁶ Fawaz A. Gerges, *The Far Enemy ...*, h. 30-31.

Kebencian kelompok jihadis terhadap Barat, dalam hal ini Amerika, menurut apa yang dipaparkan oleh Oliver Roy, sebenarnya didahului oleh dua kasus besar yang terjadi di era 1980an yaitu revolusi Iran dan pembunuhan presiden Mesir Anwar Sadat yang diikuti oleh munculnya kebencian kepada Amerika, dan berbagai serangan bunuh diri terhadap target-target yang dimiliki Barat, seperti penyerangan terhadap pasukan Amerika dan Prancis di Libanon selama tahun 1983-1984.²⁷

Beranjak dari ketiga realitas ini, kelompok *al-Qaida* secara berkesinambungan memulai deklarasi perangnya melawan pendudukan pangkalan Amerika di negara yang mempunyai dua kota suci (Mekkah dan Madinah) yang mana Amerika dengan kelompok zionisnya telah menjadikan umat Islam terkota-kotak sehingga oleh karenanya jihad untuk mengeluarkan pasukan Amerika dan sekutunya dari bumi umat Islam, dan melawan aliansi Amerika-Israel di bumi Palestina, merupakan jihad *akbar* (*the greatest jihad*) yang jauh lebih penting dari pada berjihad melawan pemimpin Islam yang tiran (*jihad asghar-lesser jihad*). Dari sinilah kelompok *al-Qaida* mulai melakukan berbagai pemboman terhadap beberapa kantor Kedutaan Besar Amerika seperti di Kenya dan Tanzania pada tahun 1998.²⁸

Di Indonesia sendiri, beberapa kelompok jihadis, walau berbeda dalam fokus pergerakannya, seperti FPI yang konsen pada pemberlakuan hukum syaria'ah terhadap realitas kejahatan masyarakat, dan Laskar Jihad yang banyak terlibat dalam beberapa konflik seperti konflik antar umat beragama di Ambon, namun kelompok-kelompok ini cenderung melakukan tindakan kekerasan (*violent acts*) dalam menjalankan aksinya, bahkan diantaranya juga melakukan tindakan terorisme seperti melakukan beberapa pembomam yang terjadi di Indonesia, antara lain bom Bali I pada tahun 2002²⁹ yang diidentifikasi dilakukan oleh gerakan

²⁷ Oliver Roy, *Globalized Islam...*, h. 290-291.

²⁸ Fawaz A. Gerges, *The Far Enemy ...*, h. 31.

²⁹ Peristiwa ini menjadi isu yang sangat panas diberbagai media, khususnya di TV One, yang menyiarkan serta mengulas peristiwa bom dan jaringan kelompok yang diduga sebagai pelaku bom. Laporan khusus tertulis lainnya dapat di lihat dalam *Tempo*, 21-27 Oktober dan 18-24 November 2002, dan *Gatra*, 26 Oktober dan 23 November 2002. ;

Jamaah Islamiyyah yang bekerja dengan aktivis-aktivis lokal yang diduga mempunyai hubungan dengan jaringan *al-Qaida*.³⁰

Tak terhindarkan bahwa bom Bali I yang telah menewaskan lebih kurang 130 orang tak berdosa dan melukai 300 orang lainnya di Bumi Dewata tersebut telah memberi warna baru Islam Indonesia yang dulunya ramah dan moderat menjadi sangar dan radikal.³¹

D. Evolusi Visi Gerakan Jihad

Perubahan gerakan jihad dalam realitas sejarah kelihatannya terkait erat dengan perubahan visi misi jihad yang dipahami dan diaplikasikan oleh umat Islam secara evolutif sejak masa-masa awal perkembangannya hingga masa kontemporer yang tentu saja banyak dipengaruhi oleh situasi dan kondisi yang mereka hadapi dalam berbagai konteks kehidupan baik kontkes keagamaan, sosio-kultural, maupun politik dan ekonomi.

Secara garis besar, perubahan evolutif konsep, visi dan gerakan jihad dalam rentang sejarahnya yang sangat panjang, paling tidak, dapat dikategorikan sebagai berikut:

³⁰ Di Amerika Serikat, *al-Qaida* sendiri diklaim sebagai pelaku teror 11 September yang menghancurkan *Gedung World Trade Center* yang menewaskan lebih kurang 3000 jiwa yang tak berdosa. Peran Amerika Serikat sendiri dalam memerangi terorisme di dunia pasca 11 September kelihatan sangat dominan. Amerika Serikat mengatur dan menerapkan kebijakan dan strategi penanggulangan terorisme internasional, sekalipun melalui Perserikatan Bangsa-Bangsa, sangat terasa sehingga "*counter productive*" apabila dikaitkan dengan politik luar negeri Amerika Serikat yang tidak jarang dianggap bersifat memihak suatu negara. Terkait dengan serangan 11 September, pihak-pihak yang berseberangan dengan kebijakan Amerika Serikat dalam menanggulangi terorisme berpendapat bahwa peristiwa tersebut adalah peristiwa yang sesungguhnya harus terjadi karena sistem keamanan (*security system*) di gedung Pentagon disengaja tidak beraksi atau memang terjadi pembiaran, jika tidak tentu saja *al-Qaida* tidak dapat menembus piranti super canggih yang dimiliki oleh Pentagon. Yang dapat melakukannya hanyalah "terorisme negara" (*State Terrorism*) yang dilakukan Amerika Serikat sendiri dengan mesin terornya CIA dan USIA (*United State Information Agency*). Lebih jauh lihat Jerry D. Gray, *The Real Truth: Fakta Sebenarnya Tragedi 11 September* (Jakarta: Gema Insani Press, 2004), h. xiv-xv.

³¹ Bahtiar Effendy, *Islam and the State in Indonesia* (Singapore: Stallion Press, 2003), h. 221-222.

Pertama: Visi Gerakan Jihad Klasik

Salah satu visi jihad sebagaimana yang dilakukan pada masa kekhalifahan Islam adalah bahwa berdiri dan berkembangnya Islam sebagai agama dan sebagai kekuatan politik, yang telah mempersatukan bangsa-bangsa Arab, untuk menyebar dan menguasai dunia dengan membawa kejayaan dan keluhuran ajaran Islam yang dipahami sebagai sebuah pengabdian kepada Allah SWT sebagaimana yang diajarkan oleh Alquran dan hadis.

Untuk itu jihad dijadikan sebagai sebuah legitimasi ideologis kekuatan penetrasi dan pengembangan wilayah kekuasaan yang pada gilirannya harus dipertahankan sebagai sebuah kewajiban walau harus melakukan peperangan, dan siapapun yang mencoba untuk melawan maka atas nama negara dan agama harus ditumpas karena dianggap sebagai musuh Islam, karena Islam dan negara menjadi satu kesatuan yang tak terpisahkan, dan segala kebijakan dan kepentingan negara dianggap sebagai kebijakan dan sekaligus kepentingan Islam.

Ignaz Goldziher menyebutkan bahwa kekhalifahan Islam, Dinasti Umayyah misalnya, meyakini bahwa mereka mempunyai mandat ketuhanan untuk memelihara dan memperluas kekuasaan politik Islam ke dalam dan ke luar, dan siapa saja yang merintanginya kekuasaan mereka dianggap sebagai pemberontak yang harus dimusnahkan karena mereka memberontak terhadap Islam (sebuah model politik menyatunya Tuhan dengan penguasa-Penulis). Menariknya, semangat menyatunya Tuhan dengan penguasa kelihatannya juga merupakan sebuah adopsi pemahaman politik keagamaan yang berkembang di kalangan raja-raja Yahudi dalam mempertahankan kekuasaan mereka dari rongrongan kaum pemberontak, walaupun yang melakukan pemberontakan tersebut adalah seseorang yang saleh, seperti Elijah yang melawan raja Ahab (raja Israel).³²

Visi jihad klasik juga tidak dapat dilepaskan dari keinginan untuk mendapatkan harta duniawi (rampasan perang) di kalangan para prajurit, dan tentu saja para penguasa yang sangat memerlukan dukungan sumber

³² Lebih jauh lihat Ignaz Goldziher, *Pengantar Teologi dan Hukum Islam (Introduction to Islamic Theology and Law)*, terj. Hersri Setiawan (Jakarta: INIS, 1991), h. 68-69.

keuangan pemerintahan yang paling tidak dapat digunakan untuk membiayai pasukan perang, seperti membayar gaji prajurit, dan membiayai keperluan untuk menjalankan roda pemerintahan (kekhalfahan). Realitas mendapatkan keuntungan duniawi ini tentu saja tidak dapat dinafikan bagi sebuah pemerintahan yang sedang mengembangkan diri yang tentu saja sangat memerlukan dukungan finansial yang besar, dan bahkan sejak masa kekhalfahan Ustman bin 'Affan gejala ini sudah terlihat mulai menguat ke permukaan. Sebagai contoh ketika prajurit Islam kembali dari penyerbuan ke Afrika Utara, dibawah kepemimpinan 'Abdullah bin Abi Sarh, diperhitungkan mendapatkan rampasan perang sangat banyak sehingga setiap prajurit menerima bagiannya sebanyak 3000 *mistqal* emas.³³

Sebaliknya, semangat asketis dalam jihad yang ditanamkan oleh Nabi Muhammad sejak masa-masa awal sepertinya mengalami degradasi dan semakin terdesak ke belakang, khususnya pada masa kekhalfahan Umayyah, oleh gelora keinginan untuk memperluas kekuasaan yang terkadang hanya dimonopoli oleh pertimbangan politik sekuler semata, yang pada gilirannya juga menimbulkan ketidakadilan di kalangan kaum fakir miskin yang juga sesungguhnya mempunyai hak terhadap distribusi harta rampasan perang sebagaimana diajarkan oleh Alquran.³⁴

³³ *Micæqâl* adalah satuan timbangan bobot, yang biasanya digunakan untuk menimbang logam mulia, yang berasal dari model timbangan Solidus Romawi Timur, dan berbobot 4.233 gram, dengan sedikit perbedaan sesuai masa dan tempatnya. Data ini dikutip oleh Ignaz Goldziher dari an-Nawawi dalam kitabnya *Tahzib al-Asma' haman* 217. Lebih jauh lihat Ignaz Goldziher, *Pengantar Teologi ...*, h. 114-115.

³⁴ Beberapa orientalis, seperti Leone Caetani dalam bukunya yang berjudul *Annali dell'Islam* vol. II, halaman 399, 405 dan 543, dengan bahasa yang cukup tajam menyebutkan bahwa gerakan penaklukan oleh Arab terutama muncul dari kebutuhan materi dan ketamakan, yang dapat dijelaskan dengan mudah mengingat perekonomian Arabia yang miskin dan tandus. Kondisi ini menyulut semangat bermigrasi menduduki daerah-daerah yang lebih subur, dan agama baru dijadikan alasan demi menggalakkan kebutuhan perekonomian. Ilustrasi kerakusan duniawi kekhalfahan Umayyah diperlihatkan sejak awal oleh Mu'awiyah, pendiri dinasti Umayyah, ketika menjadi gubernur di Syria berargumentasi dengan Abu Zarr al-Gifari, seorang sahabat Nabi yang sangat kuat dalam memegang nilai-nilai asketisme, tentang penjelasan surah at-Taubah ayat 39 yang menurut Mu'awiyah bahwa ayat tersebut hanya diperuntukkan bagi rahib-rahib Yahudi. Informasi ini dikutip oleh Ignaz Goldziher melalui kitab 'Abdullah Muhammad ibn Sa'ad yang berjudul *Kitab at-Tabaqât al-Kabîr*, vol. IV, h. 166. Lebih jauh lihat Ignaz Goldziher, *Pengantar Teologi ...*, h. 115-117.

Kedua: Visi Gerakan Salafi Jihadis

Kelahiran Salafi Jihadis bersama ciri dan visinya setidaknya menampakkan benang merah antara perjuangan mewujudkan terealisasinya sistem politik ideal berlandaskan syari'at Islam yang dapat diwujudkan melalui *khilafah al-Islamiyah* atau negara Islam dan perlawanan terhadap ideologi kolonialis Barat yang mengusung ide-ide kultural, politis, ekonomis berbasis kapitalis, materialis dan hedonis yang dikemas dalam bingkai demokrasi, liberalisme dan hak-hak azasi manusia.

Berdasarkan realitas perkembangan ide dan gerakan yang dilakukan oleh kelompok Salafi Jihadis dalam melakukan upaya-upaya perbaikan tatanan politik umat Islam dan perlawan terhadap Barat kelihatan jelas bahwa kelompok ini bergerak atas dasar perpaduan antara dua visi, yaitu visi Wahabisme dalam akidah dan visi Qutubisme dalam gerakan.³⁵

Bagi kelompok Salafi Jihadis, ideologi Wahabi yang sangat ketat terhadap pemurnian tauhid, termasuk kaitannya dengan ibadah, serta ideologi pergerakan ala Sayyid Qutub, yang banyak terpengaruh dengan model gerakan Ikhwanul Muslimin, merupakan bagian dari ideologi jihad yang harus ditegakkan dengan cara apapun, dan oleh karena itu tidak heran jika kelompok ini memiliki karakteristik menjustifikasi penggunaan kekerasan dan terorisme demi untuk mencapai tujuan mereka, termasuk tujuan politik yaitu mendirikan struktur pemerintahan ideal berbasis ajaran Islam,³⁶ walaupun hari ini struktur dimaksud belum berhasil masuk dalam bentuk struktur pemerintahan negara dimana kelompok ini tumbuh dan berkembang.

Apa yang telah dilakukan oleh kelompok Salafi Jihadis dalam perjuangan mereka menegakkan jihad baik dalam konteks melawan musuh yang dekat ataupun musuh yang jauh kelihatan sekali bahwa mereka dalam menggunakan dan memaknai jihad serta aplikasinya dalam berbagai bentuk visi yang berbeda yang terkait erat dengan situasi, kondisi dan

³⁵ Fahrur Razi, "Global Salafi Jihadi Tantangan Masa Depan Islam Indonesia", hal. 1. Diakses melalui ozisetiadi3.wordpress.com/.../visi-misi-salafi-jihadis, pada tanggal 11 September 2014.

³⁶ Muhammad Najib Azca, "Yang Muda, Yang Radikal: Refleksi Sosiologis Terhadap Fenomena Radikalisme Kaum Muda Muslim di Indonesia Pasca Orde Baru", dalam *Maarif Institute* Vol. 8, No. 1, Juli 2013, h. 18.

tempat serta tujuan yang ingin mereka capai. Secara lebih *detail* dapat dikemukakan bahwa perubahan visi jihad kelompok Salafi Jihadis meliputi:

Pertama: perubahan konsep dari doktrin jihad internal (*religious jihad*), sebagaimana yang mereka fahami terjadi pada periode Mekah, menjadi jihad eksternal (*political jihad*), sebagaimana terjadi pada periode Madinah, yang terus melebar kepada konsep hijrah dan perlawanan sebagaimana yang dimaknai dalam pusaran jihad global kontemporer. Perubahan ini tentu sangat terkait dengan perubahan situasi politik yang dihadapi umat Islam mulai masa Rasulullah, Khulafaurrasyidin, Kekhalifahan Islam, kolonialisme, hingga munculnya gerakan Pan Islamisme, Wahabisme dan gerakan politik global kontemporer yang semuanya memberikan pengaruh dan warna tersendiri dalam evolusi perubahan makna dan gerakan jihad di kalangan Kelompok Jihadis.³⁷

Kedua: perubahan paradigma pergerakan dengan memaksimalkan jihad dalam bentuk retorika melalui simbol-simbol informatif keagamaan yang dikemas melalui gerakan politik media praktis dalam upayanya menarik simpati dan keterlibatan umat Islam dalam sebuah gerakan global untuk menghadapi musuh yang sama yang dianggap *thaghut* baik dalam kategori musuh yang dekat maupun musuh yang jauh.

Gerakan jihad retorika informatif ini dibarengi dengan menerbitkan berbagai media mulai dari stiker, pamflet, CD/DVD, jurnal, majalah, buku dan bahkan *web site* sekalipun yang dijadikan sebagai alat penyebaran ide-ide jihad yang dibingkai dalam semangat solidaritas Islam.

Propaganda informasi melalui berbagai media, termasuk menggunakan media dunia maya, menjadikan dunia lebih mudah dan lebih dekat sehingga ide-ide jihad yang telah diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa dengan cepat dan mudah dapat tersebar ke berbagai penjuru dunia, baik secara khusus kepada kelompok-kelompok afiliasi jihadis yang ada maupun kepada kelompok lain dan umat Islam umumnya secara terbuka.³⁸

Beberapa majalah yang mereka terbitkan antara lain: *al-Sunnah*

³⁷ Lebih jauh lihat Gene W. Heck, *When Worlds Collide: Exploring the Ideological and Political Foundations of the Clash of Civilizations* (New York: Rowman & Littlefield Publishers, 2007), h. 33-65.

³⁸ Jarret M. Brachman, *Global Jihadism: Theory and Practice* (New York: Routledge, 2009), h.11.

yang berpusat di United Kingdom, *al-Asalah* majalah berbahasa Arab diterbitkan di Jordan awal tahun 90an yang berisi propaganda ide-ide Salafi yang didistribusikan ke seluruh dunia, dan salah satu konten yang sangat populer dari majalan ini adalah bagian fatwa yang menjawab berbagai pertanyaan para Salafi yang datang dari berbagai belahan dunia. *Majallat at-Tawhid* yang terbitnya diprakarsai oleh Abu Muhammad al-Maqdisi, salah seorang tokoh Salafi Jordan yang sedang berada dalam penjara di Jordan, selalu mengedepankan hasutan yang membenturkan kontradiksi antara ketentuan syariah dengan konstitusi Jordania. Majalah ini pada awalnya hanya disebarakan bagi para narapidana agar memunculkan sebuah gerakan perlawanan di kalangan narapidana kepada pemerintah Jordania. *Majalah al-Fajr*, yang diterbitkan oleh Kelompok Pejuang Islam Libya yang bekerja di sekitar Kota London. Sebagaimana majalah yang lainnya, majalah ini juga fokus memaparkan anjuran-anjuran untuk berjihad, dan bahkan dalam berbagai edisinya majalah ini memberikan legalisasi kepada para jihadis untuk melakukan pembomam demi mencapai tujuan jihad. Majalah mingguan *Usrat al-Ansar* yang diterbitkan oleh Kelompok Islam Bersenjata Algeria yang dimotori oleh Abu Qatada, yang sekaligus juga sebagai pemimpin kelompok Jihad dari Algeria yang berada di London setelah mereka meninggalkan Peshawar di pertengahan tahun 1993. *Nida ul-Islam*, yang mendiskripsikan dirinya sebagai Majalah Cendekiawan Islam yang komprehensif, diterbitkan oleh Gerakan Pemuda Islam (*Islamic Youth Movement*) di Sydney Australia yang awalnya berbentuk *on line* namun kemudian diterbitkan dalam bentuk cetak pada awal Januari 1994. Salah satu tujuan majalah ini terbit adalah untuk meluruskan pandangan para pemuda yang dianggap telah melenceng dari ajaran jihad yang sesungguhnya agar kembali sesuai dengan kehendak al-Quran sehingga para pemuda mempunyai keberanian untuk berjihad demi melawan musuh-musuh Islam dan umat Islam, seperti melawan gerakan zionisme Israel dan hegemoni Barat yang menurut kelompok jihadis telah melampaui batas-batas yang dibenarkan. *al-Quds al-'Arabi*, koran yang diterbitkan di London pada 23 Feb 1998 yang pada edisi perdananya mendeklarasikan *pront* dunia Islam untuk jihad melawan Yahudi dan bala tentara salib, dengan menempatkan Osama bin Laden sebagai tokoh sentral penggerak jihad global.³⁹

³⁹ Jarret M. Brachman, *Global Jihadism ...*, h.118-124. Lihat juga Bernard

Ketiga: pengusungan universalitas ide-ide politik kaum Salafi dalam kesatuan pandangan, pemikiran, ideologi dan pergerakan politik non formal yang tidak terikat dengan sistem dan struktur politik negara bangsa (*nation state*) agar dengan mudah dapat mempengaruhi umat Islam tanpa dibatasi oleh aturan-aturan dan batas teritorial negara.

Keempat: penciptaan teritorial basis sebagai lokasi strategis untuk mempersiapkan sekaligus pelatihan bagi para kader jihadis mengaktualisasikan semangat dan keberanian jihad dalam bentuk perang melawan hegemoni Barat dengan berbagai kultur politik dan sosial ekonomi yang masuk ke dalam jantung kehidupan umat Islam, dalam hal ini Amerika dan para sekutunya yang selalu tampil dalam teritorial negara-negara Islam seperti di Afghanistan, Sudan, Yaman, Iraq, Arab Saudi, dan beberapa wilayah negara mayoritas penduduknya beragama Islam dikawasan Asia Tenggara, termasuk Indonesia. Realitas ini kemudian dijadikan alasan sehingga kelompok jihadis keluar melakukan “serangan-serangan jihad”, yang diklaim oleh dunia Barat sebagai teror terhadap tatanan peradaban kemanusiaan, secara langsung terhadap target-target yang telah dimasukkan ke dalam “daftar pembalasan”.⁴⁰

Upaya penciptaan *geopolitical contexts* dengan menciptakan teritorial yang dijadikan sebagai arena penguatan gerakan agar keberadaan Islam yang terus saja berseberangan dengan *status quo* di negerinya sendiri memiliki teritorial pilihan (*alternative territorials*) dalam rangka mengembalikan konsep teritorial Islam (*the Land of Islam*) sebagaimana pada masa kejayaannya, dan untuk itu jihad menjadi salah satu cara paling produktif mengembangkan kekuasaan politik dan perluasan teritorial Islam dimaksud.

Kelima: penguatan sistem perekrutan kader dilakukan melalui model pendekatan *clandestine* yang biasa disebut dengan sistem sel (*cell system*) yang dapat dengan mudah tersebar tanpa perlu pada organisasi-organisasi yang berstruktur secara global. Namun demikian, dalam upaya perluasan perekrutan kader dan penguatan jaringan, kelompok jihadis tetap menggunakan organisasi-organisasi sayap yang tumbuh

Lewis, *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror* (New York: Modern Library, 2003), h. xxiv-xxv.

⁴⁰ Beverley Milton Edwards, *Islamic Fundamentalism Since 1945* (New York: Routledge, 2005), hal. 108.

secara *independent* di berbagai negara yang kemudian dijadikan sebagai perpanjangan tangan memobilisasi gerakan jihad global.⁴¹

Kelompok jihadis tidak hanya menggunakan organisasi-organisasi sayap ini sebagai afiliasi semata tetapi juga untuk melakukan komunikasi informasi dan memberikan bantuan baik dalam bentuk finansial maupun dalam bentuk pelatihan keahlian yang dijadikan “senjata” pendukung gerakan teror yang mereka sebut sebagai jihad global.⁴²

Keenam: memperjuangkan pemberlakuan syariat Islam dengan slogan *Islam is the only solution*. Hal ini tergambar dengan adanya keinginan untuk membentuk negara Islam berbasis sistem syari’ah dalam sebuah sistem pemerintahan yang menyatu melalui undang-undang dan tata sosial masyarakat yang tersistematis dan tersinergi melalui sistem kekhilafahan.

Realitas ini tergambar dari sikap politik pergerakan salafi jihadis yang menolak ide-ide politik dan sistem kenegaraan yang dikembangkan oleh Amerika dan sekutunya, seperti sistem demokrasi, sistem ekonomi liberal, dan HAM yang mereka anggap sebagai sistem yang kufur yang dikembangkan oleh negara-negara *thaghut*.

Beberapa evolusi konsep dan praktek jihad di tangan kelompok salafi jihadis sebagaimana tersebut di atas dalam mengaktualisasikan gerakan telah menjadikan mereka, tentu saja mereka merepresentasikan Islam, sebagai musuh bersama secara global, yang pada satu sisi, dianggap oleh Barat membahayakan sistem dan model kenegaraan yang telah mereka usung, dan, pada sisi lain, menjadikan Islam dan umat Islam sebagai bahan celaan dan cemoohan dunia yang pada gilirannya memerlukan waktu yang cukup panjang untuk merehabilitasinya.

Untuk itu, perlu sebuah gerakan pemahaman jihad yang berbasis pada nilai-nilai hakiki kemanusiaan yang tercerahkan sehingga jihad dan gerakannya dapat menjadi daya dorong spiritual sekaligus basis perjuangan pembangunan peradaban Islam yang mengedepankan keselamatan dan kemaslahatan umat manusia dalam lingkaran kehidupan

⁴¹ George Garner, “Chechnya and Kashmir: The Jihadist Evolution of Nationalism to Jihad and Beyon”, dalam *Terrorism and Political Violence* (New York: Routledge), h. 426-427.

⁴² Jarret M. Brachman, *Global Jihadism ...*, h. 10.

global berbangsa dan bernegara yang adil dan sejahtera, demokratis, harmonis serta menjunjung tinggi nilai-nilai hak azasi kemanusiaan (*gerakan jihad Islam rahmatan li al-'alamin*).

Inilah sesungguhnya jihad yang tidak boleh hilang pada setiap diri umat Islam kapanpun dan dimanapun mereka berada di bumi Allah yang sangat luas ini dengan segala bentuk kultur, keyakinan dan peradaban manusianya. **Wallahu 'a'lam bisshawab, semoga bermanfaat.**

BAB VII

KESIMPULAN

Sepanjang sejarah sosial kultural dan politik umat Islam, jihad telah mengalami berbagai perubahan paradigmanya baik dalam konteks teoritis maupun praksis, terlebih lagi ketika jihad sengaja dihadapkan dengan kelompok “*the others*” baik secara internal maupun eksternal.

Secara teoritis oleh para ulama, jihad dimaknakan secara normatif sebagai upaya maksimal untuk menjaga dan mempertahankan agar Islam dapat tumbuh dan berkembang sehingga memberikan pencerahan damai bagi kehidupan umat manusia dalam ridha Allah SWT baik dalam konteksnya vertikal maupun horizontal, personal maupun sosial struktural. Akan tetapi secara praksis jihad lebih banyak dikaitkan dengan aktivitas sosial struktural yang berbasis pada dimensi politik, ekonomi dan kekuasaan baik dalam bentuk alasan untuk mempertahankan Islam, misalnya sebagaimana yang terjadi pada masa Perang Salib, maupun memperluas Islam, sebagaimana terjadi pada penggalan-penggalan realitas sejarah kekhalifahan Islam dan kesultanan Turkey Usmani.

Memasuki era kolonial yang melanda negeri-negeri Islam atau yang mayoritas penduduknya beragama Islam yang puncaknya terjadi pada abad ke 19 hingga ke pertengahan abad ke 20, pergerakan jihad kelihatan sangat menonjol dalam konteksnya untuk mempertahankan jiwa raga tanah air dan agama dari cengkeraman sosio-kultural, politik dan ekonomi serta misi keagamaan bangsa-bangsa Kolonial yang notabenenya beragama Kristen, sebagaimana juga terjadi di Indonesia.

Memasuki penghujung abad ke 20 dan awal dekade abad ke 21 persoalan jihad kembali muncul ke permukaan dalam suhu yang jauh lebih panas ketika jihad tidak lagi sebatas kewajiban legal normatif dalam berbagai kontkesnya, akan tetapi jihad telah menjadi bagian dari ideologi

yang harus diusung demi menunjukkan eksistensi dan jati diri sebagai seorang Muslim, terlebih lagi, sebagaimana diyakini oleh kelompok pengusung ideologi jihad seperti kelompok jihadis, dikarenakan umat Islam sedang dihadapkan dengan sebuah gerakan pasca kolonialisme (neo kolonialisme) yang jauh lebih berbahaya bagi Islam dan umat Islam dibanding dengan bahaya kolonialisme *kolot* yang telah berakhir seiring berakhirnya Perang Duni II pada tahun 1945.

Realitas jihad dalam konteks perjalanan sejarah sosial politik umat Islam yang selalu terkait dengan ekspansi dan kekuasaan menjadi kajian yang lebih menarik dan lebih mendapat perhatian di kalangan para sarjana Barat (*Orientalist*), terlebih lagi ketika jihad berada di tangan para kelompok jihadis yang terus menerus melakukan tindakan-tindakan radikal bahkan teror berbalut ideologi sehingga menjadikan para Orientalis lebih banyak memandang jihad sebagai sebuah konsep yang destruktif terhadap tatanan peradaban umat manusia.

Realitas ketertinggalan umat Islam dalam sudut sosio-kultural, politik-ekonomi, dan terlebih lagi dalam lapangan ilmu pengetahuan, sains dan teknologi telah menjadikan umat Islam hanya sebagai penikmat dan pengguna berbagai hasil penemuan Barat sehingga umat Islam sepertinya tidak memiliki pilihan lain kecuali tunduk dan patuh terhadap setiap perkembangan budaya *materia-libera-hedonisme*, yang dalam pandangan kelompok jihadis diklaim sebagai budaya *thagut* sehingga umat Islam tidak hanya wajib melepaskan diri dari cengkeraman budaya tersebut tetapi juga wajib menuntut balas dengan mengusung jihad dalam konteksnya yang sangat radikal.

Dalam situasi dimana jihad telah berevolusi dalam waktu yang cukup panjang dan pada akhirnya menjadi ideologi bagi kelompok jihadis sehingga upaya untuk mengaplikasikannya dengan cara bagaimanapun, termasuk melakukan tindakan teror, telah menjadi bagian dari sebuah keyakinan dan kesetiaan yang mutlak yang dianggap sebagai penegakan supremasi kebenaran dan kemuliaan Islam.

Padahal sesungguhnya, sebagaimana Penulis kemukakan, bahwa persoalan yang cukup mendasar dalam konteks aplikasi jihad kontemporer bukanlah pada area konflik peradaban (*the class of civilization*) akan tetapi bagaimana menjadikan jihad sebagai sebuah pergerakan saintifik

dan sosio-antropologis dalam rangka membangun peradaban Islam berbasis pada nilai-nilai kemaslahatan kemanusiaan yang dapat menjadi instrumen untuk melahirkan harmonisasi peradaban bangsa-bangsa dunia, yang Penulis sebut dengan istilah *Jihad Civilization for the Sake of the Symphony of Humanitarian Welfare* yang dapat berterima di dua kutub peradaban umat manusia.

DAFTAR BACAAN

- Abbas, Tahir, (ed), *Islamic Political Radicalism: A European Perspective*, Edinburgh: Edinburgh University, 2007.
- Abedi, Mehdi dan Gary Legenhausen, "introduction" dalam *Jihad and Shahadat*, (ed), Mehdi Abedi dan Gary Legenhausen, Huston-Texas: The Institute for Research and Islamic Studies, 1986.
- Abdullah, Muhammad Amin, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Abdullah, Taufik, *Islam dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 1987.
- Abi 'Ashim, Ibn, *Kitâb al-Jihâdi*, Beirut: Dâr al-Qalam, 1989.
- Abidin, Ibnu, *Radd al-Mukhtar*, jilid IV, Beirut: Dar al-Fikr, 1992.
- Ahmad, Ahmad Atif, *Islam, Modernity, Violence, and Everyday Life*, New York: Palgrave Macmillan, 2009.
- Ahmed an-Naim, Abdullahi, *Islam dan Negara Sekular: Menegosiasikan Masa Depan Syariah*, terj. Sri Murniati, Bandung: Mizan, 2007.
- Ahmed, Akbar S., *Islam Today: A Short Introduction to the Muslim World*, London-New York: I. B. Taurus Publishers, 2001.
- Albanese, Catherin L., *America Religions and Religion*, Belmont USA: Thomson Higher Education Press, 2007.
- Ali al-Sa'labi al-Maliki, Abdul Wahab bin, *al-Talqin Fi Fiqhi al-Maliki*, jilid I, Beirut: Dar al-Kutub Ilmiah, 2004.
- Ali, M. Amir, "Jihad explained; Brochure 18," by the Institute of Islamic Information and Education, "http://www.irshad.org/islam/iiie/iiie_18.htm.
- Amin, M. Masyhur, (ed), *Teologi Pembangunan: Paradigma Baru Pemikiran Islam*, Yogyakarta: LKPSM NU, 1989.

- Arkoun, Mohammed, *Rethinking Islam*, Oxford: West View Press, 1994.
- Armstrong, Karen, *Holy War: The Crusades and Their Impact on Today's World*, New York: Anchor Books, 2001.
- Asfar, Muhammad, *Islam Lunak Islam Radikal: Pesanteren, Terorisme dan Bom Bali*, (ed), Muhammad Asfar, Surabaya: PuSDeHAM, 2003.
- Ayubi, Nazih, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, London and New York: Routledge, 1991.
- Azhari, Muntaha, dan Mun'im Saleh, (ed), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, Jakarta: P3M, 1989.
- Bergen, Peter L., *Holy War: Inside the Secret of Osama Bin Laden*, New York and London: Simon and Shuster, 2001.
- Berkey, Jonathan, "The Muhtasibs of Cairo under the Mamluks: Toward an Understanding of an Islamic Institution", dalam *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society*, (ed), Michael Winter and Amalia Levanoni, Leiden: E. J. Brill NV, 2004.
- Beverly Milton, Edwards, *Islamic Fundamentalism Since 1945*, New York: Routledge, 2005.
- Black, Anthony, *The History of Islamic Political Thought*, Edinburg: Edinburg University Press, 2001.
- Boland, B. J., *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1971.
- Borner, Michael, *Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2006.
- Brachman, Jarret M., *Global Jihadism: Theory and Practice*, New York: Routledge, 2009.
- Brown, Michael, "Is There a Jewish Way to Fight?" dalam *Judaism*, vol. 24, 1975.
- Bruce, B, Lawrence, *Menepis Mitos Islam di Balik Kekerasan*, Jakarta: Serambi, 2002.
- Bukay, David, *From Muhammad to Bin Laden: Religious and Ideological Sources of the Homicide Bombers Phenomenon*, New Jersey: Transaction Publishers, 2008.

- al-Bukhari, Muhammad b. Ismail, *CEahîh al-Bukhâri*, jilid 4, Cairo: Dâr al-Sha'b, 1970.
- al-Buthi, Muhammad Sa'id Ramadhan, *al-Jihad fi al-Islam: Kaifa Nafhamuhu wa Kaifa Numariusu*, Beirut: Dar al-Fikr, 1993.
- Carvallo, Bosco, dan Dasrizal, (ed), *Aspirasi Umat Islam Indonesia*, Jakarta: Bappenas, 1983.
- Choueiri, Youssef M., *Islamic Fundamentalism*, Boston: Twayne Publication, 1990.
- Dale, Stephen Frederic, "Religious Suicide in Islamic Asia: Anticolonial Terrorism in India, Indonesia and the Philippines," dalam *The Journal of Conflict Resolution*, nomor. 32, vol. 1, 1998.
- Daudy, Ahmad, "Tinjauan Atas al-Fath al-Mubin 'Ala al-Mulhidin Karya Syaikh Nuruddin ar-Raniry", dalam *Warisan Intelektual Islam Indonesia*, (ed), Ahmad Rifa'i Hasan, Bandung: Mizan, 1987.
- Demant, Peter R., *Islam VS Islamism: the Dilemma of the Muslim World*, London: Praeger Publishers, 2006.
- Dharif, Muhammad, *al-Islam al-Siyasi fi al-Watan al-'Arabi* Casablanca: Maktab al-Umma, 1992.
- Dibul Bugha, Mustafa, *al-Fiqh al-Manhaji 'Ala Mazhabi al-Imam as-Syafi'i*, jilid VII, Damaskus: Dar al-Qalam, 1992.
- Dosch, Jorn, "New Consolidating Democratic Countries Towards Global Challenges: The Case of Southeast Asia", dalam *Dialogue in the World Disorder: A Response to the Threat of Unilateralism and World Terrorism*, (ed), Karlina Helmanita, Irfan Abu Bakar dan Dina Afrianty, Jakarta: Center for Language and Culture UIN Syarif Hidayatullah and Konrad Adenauer Stiftung Germany, 2004.
- Eck, Diana L., *A New Religious America*, New York: Harper Collins Publishers, 2001.
- Effendy, Bahtiar, *Islam and the State in Indonesia*, Singapore: Stallion Press, 2003.
- Ehsanullah, Ehsan, *Siyasa Shar'iyya: The Anthropology of Injustice the Case of Saudi Kingdom*, Batu Caves Malaysia: Thinker's Library SDN. 1996.

- Eickelman, Dale F, dan James Piscatori, *Muslim Politics*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996.
- Ensiklopedi Islam*, jilid 2, Jakarta: Ichtiar van Hoeve, 2003.
- Esposito, John L., *The Future of Islam*, New York: Oxford University Press, 2010.
- , (ed), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, jilid 2, New York: Oxford University Press, 1995.
- Esposito, John L. dan Dalia Mogahed, *Who Speaks for Islam?*, New York: Gallup Press, 2007.
- el-Fadl, Khaleed Abou, *Selamatkan Islam Dari Muslim Puritan*, terj. Helmi Mustafa, Jakarta: Serambi, 2006.
- Farra, Ahmad, “Prospek Perdamaian Timur Tengah Pasca Perang Teluk”, dalam *Palestina: Solidaritas Islam dan Tata Politik Dunia Baru*, (ed), M. Riza Sihbudi, Jakarta: Pustaka Hidayah, 1999.
- Fauzan, Shalih bin, *al-Mulakhas al-Fiqhi*, jilid I, Riyadh: Dar al-A’shimah, 1423.
- Feldman, Noah, *Divided by God*, New York: Straus and Giroux, 2006.
- Fromm, Erich, *Akar Kekerasan: Analisis Sosio-Psikologis atas Watak Manusia*, terj. Imam Muttaqin, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Fuad, A’bdul Baqi Muhammad, *al-Mu’jam al-Mufahras Li al-Fâzil Quranil Karim*, Qohirah: Dâr Hadicæ, 2007.
- Fuller, Graham, E., *A World Without Islam*, New York: Little, Brown and Company, 2010.
- Gabriel, Mark A., *Journey Into the Mind of an Islamic Terrorist: Why They Hate Us and How We Can Change Their Minds*, Florida: Front Line Publication, 2005.
- al-Gadiri, Hamid, *Islam dan Keturunan Arab Dalam Pemberontakan Melawan Belanda*, Bandung: Mizan, 1996.
- Garaudy, R., *Islam Fundamentalis dan Fundamentalis Lainnya*, terj. Afif Muhammad, Bandung: Pustaka, 1992.
- Garner, Georger, “Chechnya and Kashmir: The Jihadist Evolution of Nationalism to Jihad and Beyond”, dalam *Terrorism and Political Violence*, New York: Routledge, 2005.

- Gerges, Fawaz A., *The Far Enemy: Why Jihad Went Global*, Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2005.
- al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad, *al-Khulâṣah*, Beirut: Dâr al-Minhâj, 2007.
- , *al-Wajîz*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1994.
- al-Ghazali, Muhammad, *The Socio-Political Thought of Shah Wali Allah*, New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 2004.
- Goldziher, Ignaz, *Pengantar Teologi dan Hukum Islam*, terj, Hesri Setiawan, Jakarta: INIS, 1991.
- Gray, Jerry D., *The Real Truth: Fakta Sebenarnya Tragedi 11 September*, Jakarta: Gema Insani Press, 2004.
- Guillaume, Alfred, *Islam*, Middlesex-England: Penguin Books Ltd, 1975.
- Hadi, Amirul, *Islam and State in Sumatra: A Study of Seventeenth Century Aceh*, Leiden: E. J. Brill, 2004.
- Haikal, Muhammad Khair, *al-Jihad wal Qital Fis Siyasaḥ al-Syar'iyyah*, jilid I, Beirut: Dar Ibnu Hazm, 1996.
- Hamid, Homaidi, "Jihad dan Terorisme", dalam *Memutus Mata rantai Radikalisme dan Terorisme*, (ed), Dhyah Madya Ruth Jakarta: Lazuardi Biru, 2010.
- Hamidullah, Mohd, *The Emergence of Islam*, New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 2007.
- Hanafi, Hasan, *Aku Bagian Dari Fundamentalisme Islam*, terj, Kamran As'ad dan Mufliha Wijayati, Yogyakarta: Islamika, 2003.
- Hanafi, Hasan, *Oposisi Pasca Tradisi*, terj, Khoiron Nahdiyyin, Yogyakarta: Syarikat Indonesia, 2003.
- Hasan, Noorhaidi, *Laskar Jihad: Islam, Militancy and the Quest for Identity in Post-New Order Indonesia*, Utrecht: Faculteit der Letteren en International Institute for the Study of Islam in the Modern World, 2005.
- Hawari, Muhammad, *Politik Partai: Strategi Baru Perjuangan Partai Politik Islam*, terj, Syamsuddin Ramadhan, Bogor: al-Azhar Press, 2007.
- Heck, Gene W., *When Worlds Collide: Exploring the Ideological and Political Foundations of the Clash of Civilizations*, New York: Rowman & Littlefield Publishers, 2007

- Hindley, Geoffrey, *The Crusades: Islam and Christianity in the Struggle for World Supremacy*, New York: Carroll and Graf, 2003.
- Hitti, Philip K., *History of the Arabs: From the Earliest Times to the Present*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2010.
- <http://psq.or.id>, "Kontekstualisasi Makna Jihad". Diakses tanggal 25 Juli 2014.
- Huntington, Samuel P., *The Clash of Civilization and the Remarking of World Order*, New York: Simon dan Schuster, 1997.
- Hunt, Janin and Andre Kahlmeyer, *Islamic Law: The Sharia from Muhammad's Time to the Present*, North Carolina: McFarland Publishers, 2007.
- Hurgronje, Christian Snouck, *The Achenese*, jilid 2, Leiden: E. J. Brill, 1906.
- Husaini, Adian, *Membangun Arus Liberalisme di Indonesia*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2009.
- Ibn Hanbal, Ahmad ibn Muhammad, *Musnad Ahmad*, Kairo: Mauqi' Wizârat al-Auqaf al-Mi^oriyyah, t.t.
- al-Isfahâni, Râgib, *al-Mufradât fî Gharîb Alquran*, Beirut: Dâr Ma'rifah, 2005.
- Jacobs, Andreas, "Beyond the Dialogue of Civilizations; The Sense and Nonsense of Inter-cultural Exchange: A Perspective from Europe" dalam *Dialogue in the Word Disorder A Response to the Threat of Unilateralism and World Terrorism*, (ed), Karlina Helmanita, Irfan Abubakar dan Dina Afrianty, Jakarta: Pusat Bahasa UIN, 2004.
- Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia*, Jakarta: Rajawali Press, 2004.
- al-Jauziyah, Ibnu Qayyim, *Zâdul Ma'âd*, jilid 3, Beirut: Dâr al-Muassah, 1994.
- al-Juwaini, Imam Haramain, *Nihayatul Matlab*, jilid XVII, Beirut: Dar al-Minhaj, 2007.
- Karim, Abdul Soroush, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*, Bandung: Mizan, 2002.
- Kašîr, Ibn, *Tafsîr Alquran al-'Azîm*, jilid 2, Beirut: Dâr al-Fikr, tt.

- Kelsay, J. dan J. T. Johnson, *Just War and Jihad: Historical and Theoretical Perspective on War and Peace in Western and Islamic Traditions*, New York: Greenwood Press, 1991.
- Kepel, Gilles, *Jihad: The Trail of Political Islam*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2002.
- _____, *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharaoh*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1984.
- Khadduri, Majid, *War and Peace in the Law of Islam*, Yogyakarta: Tarawang Press, 2002.
- _____, *The Islamic Conception of Justice*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1984.
- _____, *Islamic Law of Nations: Syaibani's Siyar*, Baltimore: MD. The John Hopkins Press, 1966.
- Khaldun, Ibn, *The Muqaddima*, terj, Franz Rosenthal, Princeton: Princeton University Press, 1981.
- Kraemer, Hendrik, *The Christian Message in-Non Christian World*, London: The Edinburgh House Press, 1938.
- Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*, Bandung: Mizan, 1991.
- Kuzrman, Charles, *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu-Isu Global*, terj, Bahrul Ulum, Jakarta: Paramadina, 2001.
- _____, *Liberal Islam*, New York: Oxford University Press, 1998.
- Lewis, Bernard, *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*, New York: Modern Library, 2003.
- _____, *Bahasa Politik Islam*, terj, Ihsan Ali Fauzi, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1994.
- _____, *Islam and the West*, New York: Oxford University Press, 1993.
- Link, Trevor, *A History of Religion East and West*, London: The Macmillan Press, 1982.
- Lobban, Carolyn Fluehr, (ed), *Against Islamic Extremism: The Writings of Muhammad Sa'id al-Ashmawy*, Florida: University Press of Florida, 1998.

- Lodge, Juliet, (ed), *The Threat of Terrorism*, Boulder, Colorado: West View Press, 1988.
- Madjid, Nurcholis, *Pesan-Pesan Takwa Nurcholis Madjid: Kumpulan Khutbah Jumat di Paramadina*, ed. Asrori S. Karni, Jakarta: Paramadina, 2005.
- , *Pintu-Pintu Menuju Tuhan*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- Mahmud, Abdul Halim, *al-Jihad fi al-Islam*, Kairo: Dar al-Ma'arif, tt.
- Malik, Iftikhar H., *Jihad, Hindutva and the Taliban*, Karachi: Oxford University Press, 2005.
- Malik, Imam, *al-Mudawwanah al-Kubra*, jilid I, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1994.
- Manji, Irshad, *Allah, Liberty and Love: The Courage to Reconcile Faith and Freedom*, New York: Free Press, 2011.
- Manschreck, Clyde, L., *A History of Christianity: Reading the History of the Church from the Reformation to the Present*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hill, Inc, 1965.
- Manzûr, Ibnu, *Lisân al-'Arab*, jilid 2, Beirut: Dâr Ihyâ al-Turâce, 2008.
- Marranci, Gabriele, *Jihad Beyond Islam*, New York: Berg Publisher, 2006.
- Mashad, Dhurorudin. *Akar Konflik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2008.
- al-Maududi, Abul A'la, *Jihad in Islam*, Pakistan: Islamic Publication, 1998.
- Meuleman, Johan H., Catatan kaki no 12 pada "The Muslim Community of the Netherlands before and after September 11, 2001: Some Analytical and Comparative Notes", dalam *Islam and the West: Dialogue of Civilization in Search of a Peaceful Global Order*, (ed), Chaider S. Banualim dan Dick van der Meij, Jakarta: Pusat Bahasa dan Budaya UIN, 2003.
- Momen, Moojan, *An Introduction to Shi'i Islam*, New Haven: Yale University Press, 1985.
- Moqsith Ghazali, Abd, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Alquran*, Jakarta: Kata Kita, 2009.

- Moussavi, Ahmad Kazemi, *Religious Authority in Shi'ite Islam: From the Office of Mufti to the Institution of Marja'*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1996.
- Muhammad al-Sa'di Hanafi, Ali bin Husein bin, *Al-Nataf fi al-Fatawa*, jilid II, Beirut: Dar al-Furqan, 1984.
- Mulyadi, Sukidi, "Violence under the Banner of Religion: The Case of the Laskar Jihad and the Laskar Kristus", dalam *Studia Islamika*, vol. 10, November 2, 2003.
- Munawarrahman, Budi, *Ensiklopedi Nurcholis Madjid*, Jakarta: Paramadina, 2006.
- Mutawally Sya'rawi, Muhammad, *Tafsir Sya'râwi*, jilid 1, Tim Terjemah Safir al-Azhar, Jakarta: Ikrar Mandiri Abadi, 2004.
- Muzaffar, Chandra, *Muslim, Dialog dan Teror*, terj, Syamsul, Jakarta: PT. Ekuator Publika, 2004.
- al-Nawawi, Muyiddin bin Syaraf, *al-Majmu' Syarah al-Muhazzab*, jilid XIX, Beirut: Dar al-Fikr, 2000.
- Neamatallah, Gues. *The Jihad Organization: An Islamic Alternative in Egypt*, Kairo, 1988.
- Nuruddin, Amiur, "Penerapan Syariat Islam di Indonesia: Dari Dikotomi Menuju Konvergensi," dalam *Syariat Islam di Indonesia: Aktualisasi Ajaran Dalam Dimensi Ekonomi, Politik, dan Hukum*, (ed). Muhammad Iqbal dan Azhari Akmal Tarigan, Medan: Fakultas Syariah IAIN Sumatera Utara dan Misaka Galiza Press, 2004.
- Olesen, Asta, *Islam and Politics in Afghanistan*, Richmond, England: Curson Press Ltd, 1995.
- Peter, Rudolph, *Jihad in Classical and Modern Islam*, Princeton and New Jersey: Markus Meiners Publishers, 1996.
- Peters, Rudolph, *Jihad in Mediaeval and Modern Islam*, Leiden: E. J. Brill, 1977.
- Phares, Walid, *Future Jihad: Terrorist Strategies Against America*, New York: Palgrave Macmillan, 2005.
- _____, *The War of Ideas: Jihadism Against Democracy*, New York: Palgrave Macmillan, 2007.

- Pregosi, Paul, *Jihad in the West: Muslim Conquests From the 7th to 21st Centuries*, New York: Prometheus Books, 1998.
- al-Qardhawi, Yusuf, *Pro dan Kontra Jihad di Palestina*, terj. Ahmad Solahuddin and Yasir Maqosid, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2009.
- , *Fikih Jihad*, terj. Masturi Ilham, dkk, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2011.
- al-Qairuwani, Abdurrahman, *al-Risalah Lil Qairuwani*, jilid I, Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- Qudamah, Ibnu, *al-Mughni*, jilid 13, Riyad: Dâr al-'Alami al-Kutub, 1997.
- Quraish Shihab, M., (ed), *Ensiklopedia Alquran: Kajian Kosakata*, jilid 1, Jakarta: Lentera Hati, 2007.
- al-Qurṭubi, Abu Abd Allah Muhammad b. Ahmad, *al-Jâmi' li- Ahkâm Alquran*, jilid 7, Cairo: Dâr al-Hadiœ, 2002.
- Rashid, Ahmed, *Taliban: Oil and Fundamentalism in Central Asia* New Haven, & London: Yale University Press, 2000.
- Rawas Qal'aji, Muhammad, *Mu'jam Lughah al-Fuqaha*, Beirut: Dar al-Nafais, 1988.
- al-Razi, Fakhuddin, *Mafâtiḥ al-Gaib*, jilid 12, Beirut: Dâr al-Fikr, 1993.
- Rekomendasi Musyawarah Kerja Nasional 2002 Forum Komunikasi Ahlus Sunnah Wal Jamaah, dalam *Tabloid Laskar Jihad*, edisi 20, tahun II, Juni, 2002.
- Rippin, Anderw, *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices*, London & New York: Routledge, 1996.
- Roy, Oliver, *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*, New York: Columbia University Press, 2004.
- Said, Mohammad, *Aceh Sepanjang Abad*, jilid 1, Medan: PT. Harian Waspada, 1981.
- Salim, Arsekal, *Partai-Partai Islam dan Relasi Agama-Negara*, Jakarta: Pusat Penulisan IAIN Jakarta, 1999.
- al-Sarakhsi, Muhammad bin Ahmad, *al-Mabsut*, jilid X, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1993.
- Sardar, Ziauddin dan Merryl Wyn Davies, *Wajah Islam: Suatu Perbincangan*

- Tentang Isu-Isu Kontemporer*, terj, A. E. Priyono dan Ade Armando, Bandung: Mizan, 1992.
- Schleifer, S. A., "Understanding Jihad: Definition and Methodology" dalam *The Islamic Quarterly*, vol. 27, No. 23.
- al-Shabuni, Muhammad Ali, *Qawâ'id al-Bayân Tafsîr Āyât al-Ahkâm min Alquran*, jilid 2, Jakarta: Dâr al-Kutub al-Islamiyah, 2001.
- Shoelhi, Mohammad, *Laskar Jihad: Kambing Hitam Konflik Maluku*, Jakarta: Puzam, 2002.
- Singer, Peter W., *Time for Hard Choices: The Dilemmas Facing U. S. Policy Towards the Islamic World*, Brookings Project on U. S. Policy Towards the Islamic World, Analysis Paper, nomor 1, Oktober, 2002.
- Sivan, Emmanuel, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*, New Haven & London: Yale University Press, 1985.
- Smith, Jane I., *Islam di Amerika*, terj, Siti Zuraida, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2004.
- Solahuddin, *Sejarah, Faham dan Gerakan Jihad di Indonesia*. Diakses melalui internet google.com pada tanggal 23 September 2014.
- al-Suyuti, Jalaluddin dan Jalaluddin al-Mahalli, *Tafsir al-Jalâlain*, Cairo: Dâr al-Hadîce, 2003.
- al-Syafi'i, Muhammad bin Idris, *al-Umm*, jilid IV, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1990.
- Steenbrink, Karel A., *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke 19*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Syahrur, Muhammad, *Tirani Islam: Geneologi Masyarakat dan Negara*, terj, Saifuddin Zuhri Qudsy dan Badrus Syamsul Fata, Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Syaltut, Mahmud, *The Treatis 'Koran and Fighting'*, terj, Rudolph Peter, Leiden: Brill, 1977.
- al-Syarbaini, al-Khatîb Muhammad, *al-Iqnâ'*, jilid 2, Beirut: Dâr al-Fikr, 1995.
- Syari'ati, Ali, *Islam Mazhab Pemikiran dan Aksi*, terj, M. S. Nasrullah dan Afif Muhammad, Bandung: Mizan, 1995.

- al-Syaukani, Yahya b. Ali, *Fath al-Qadîr*, Kairo: Mauqi' al-Tafâsîr, tt.
- Syed, Amir Ali, *A Short Story of the Saracens*, New Delhi: Kitab Bhavan Lahoti Fine Art Press, 1981.
- Ṭabathaba'î, Ayatullah Hakim, *al-Mizân fî Tafsîr Alquran*, Jilid 12, Beirut: Dâr al-Fikr, tt.
- Taimiyah, Ibnu, *Majmû Fatâwâ*, jilid 28, Riyâd: Dâr al-Wafâ', 2001.
- Taqi Misbah Yazdi, Muhammad, *Perlukah Jihad?: Meluruskan Salah Faham Seputar Jihad*, terj, Akmal Kamil, Jakarta: al-Huda, 2006.
- al-Thabari, Abu Ja'far Muhammad b. Jarir, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl Alquran*, jilid 6, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1999.
- Thalib, Ja'far Umar, "Menepis Rekayasa Fatwa Seputar Jihad di Maluku", dalam *Salafy*, edisi 34, 2000.
- Thalib, Ja'far Umar, "Sikap Politik Ahlus Sunnah", dalam *Tabloid Laskar Jihad*, edisi 20, tahun II, Juni, 2002.
- The Ensiklopedi Islam*, jilid 2, Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2003.
- Tibi, Bassam, *Islamism and Islam*, New Haven: Yale University Press, 2012
- _____, "Islamic Civilisation and the Quest for Democratic Pluralism: Good governance and the Political Culture on Non-violence", dalam *Dialogue in the Word Disorder: A Response to the Threat of Unilateralism and World Terrorism*, (ed), Karlina Helmanita, Irfan Abubakar dan Dina Afrianty, Jakarta: Pusat Bahasa UIN, 2004.
- Tucker, H., (ed), *Combating the Terrorists: Democratic Responses to Political Violence*, New York: Library of Congress, 1988.
- Turner Johnson, James, *Perang Suci Atas Nama Agama Dalam Tradisi Barat dan Islam*, terj, Ilyas Hasan dan Rahmani Astuti, Bandung: Pustaka Hidayah, 2002.
- Turner, Bryan S., *Orientalisme, Posmodernisme dan Globalisme*, terj, Eno Syafrudien, Jakarta: Riora Cipta, 2002.
- al-USaimin, Muhammad, *Syarah al-Mumatta' A'la Zadil Mustaqna'*, jilid VIII, Riyadh: Dar Ibnu Jauzi, 1428.
- Vaezi, Ahmed, *Agama Politik: Nalar Politik Islam*, terj, Ali Syahab, Jakarta: Citra, 2006.

- Vatikiotis, Michael R. J., *Indonesian Politics Under Suharto: the Rise and the Fall of the New Order*, London-New York: Routledge, 1998.
- Wahib, Ahmad Bunyan, *Salafi Da'wa Movement After The Dissolution of Laskar Jihad*, Yogyakarta: State Islamic University Sunan Kalijaga. Diakses melalui *google.com* pada tanggal 15 Agustus 2014.
- Wahid, Abdurrahman, "Massa Islam Dalam Kehidupan Bernegara dan Berbangsa", dalam *Prisma*, edisi khusus, 1984.
- _____, (ed), *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*, Jakarta: The Wahid Institute, 2009.
- Walzer, Michael, *Just and Unjust Wars*, New York: Basic Books, 1977.
- Watt, Montgomery, *Islamic Political Thought*, Edinburg: Edinburg University Press, 1980.
- Wittek, Paul, *The Rise of the Ottoman Empire*, New York & London: New York University Press, 1983.
- Woodward, Mark R., "A Theology of Terror: The Religious Thought of Osama Bin Laden, the Taliban, and Hizb al-Tahrir al-Islami", dalam *Islam and The West: Dialogue of Civilization in Search of a Peaceful Global Order*, ed, Chaider S. Bamualim dan Dick van der Meij, Jakarta: Pusat Bahasa dan Budaya UIN, 2003.
- Yahya Blankinship, Khalid, *The End of The Jihad State The Reign of Hisyam ibn Abd al-Malik and The Collapse of The Umayyads*, Albany: State University New York Press, 1994.
- Ye'or, Bat, *The Decline of Eastern Christianity Under Islam From Jihad to Dhimmitude*, London: Associated University Press, 1996.
- Yemelianova, Galina M., "The Growth of Islamic Radicalism in Eurasia," dalam *Islamic Political Radicalism: A European Perspective*, (ed), Tahir Abbas, Edinburgh: Edinburgh University, 2007.
- az-Zamakhsyari, Abu al-Qasim, *al-Kassyâf 'an Haqâiq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwil fî Wujûh al-Ta'wîl*, Mesir: al-Maktabah, t.t.
- az-Zarkasyi, Syamsuddin, *Syarah Zarkasyi a'la Mukhtashari al-Khuraqi*, jilid VI, Beirut: Dar al-Fikr, 1993.
- az-Zuhaili, Wahbah, *al-Fiqh al-Islâmi wa Adillatuhu*, jilid VII, Beirut: Dâr al-Fikr, 2000.

TENTANG PENULIS

Ansari Yamamah dilahirkan di Langkat, 24 Juni 1966. Penulis menyelesaikan pendidikan dasar hingga menengah atas (aliyah) di Madrasah Jama'iyah Mahmudiyah Litthalabil Khairiyah Tanjung Pura Langkat, sedangkan untuk strata 1 di Fakultas Syariah Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sumatera Utara (1991). Untuk strata 2 di Leiden University, Belanda (1998) dan untuk strata 3 diselesaikannya di Program Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri Sumatera Utara (2013).

Disamping mengajar di Fakultas Syari'ah IAN Sumatera Utara, yang sekarang telah menjadi Universitas Islam Negeri (UIN) Sumatera Utara, sejak tahun 2000 hingga sekarang, Penulis juga mulai mengajar di Program Pascasarjana IAIN Sumatera Utara, Program Pascasarjana Universitas Darma Agung Medan, dan Program Pascasarjana Universitas Pembangunan Panca Budi Medan sejak tahun 2014.

Selain mengajar, penulis juga aktif sebagai pembicara dalam beberapa seminar baik pada level nasional maupun internasional, seperti pada Seminar Internasional *Religious Pluralism* di Santa Barbara University tahun 2010, Seminar Internasional tentang *The Ideology and Development of Islamic Radicalism in Indonesia* di Humburg University Germany tahun 2013, Seminar Internasional tentang *The Practice of Islamic Law in the Modern World* di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta tahun 2013, Southeast Asia Conference on *The Expand Meaning of 'Aqidah: Land and Power* di Fakultas Ushuluddin IAIN-SU Medan tahun 2014, dan Seminar Internasional di Victoria University of Wellington New Zealand tahun 2014, berbicara tentang *Models of Thought in the Islamic Law of Indonesian Islam: A Sociological Perspective*.

Beberapa karya ilmiah yang telah dihasilkan antara lain: *Metode Ijtihad Menurut Fazlurrahman* (Skripsi S1), *Concept of Mission In Christianity and Islam: The Role of HKBP and Al-Washliyah Spread the Mission in North Sumatra* (Thesis S2), *Fatwa Transnasional Tentang Jihad: Kajian*

Legalitas Fatwa Ulama Timur Tengah Terhadap Konflik Antar Umat Beragama di Maluku (Disertasi S3), "Conversion to Islam: A Case Study in The Netherlands", dalam *Journal Analytica Islamica*, PPS IAIN-SU, "The Chief Judges of The Four Mazhabs in Cairo (Early 16th Century): Fatwa on the Permissibility to Live Under The Christian Rule in Spain", dalam *Jurnal Analytica Islamica*, PPS IAIN-SU, "Sebab Dan Etika Ikhtilaf di Kalangan Fuqaha", dalam *Jurnal Analytica Islamica*, PPS IAIN-SU, "Kolonialisme dan Kristenisasi di Indonesia: Study Terhadap Peran Al-Washliyah Dalam Menghadapi Arus Kristenisasi di Sumatera Utara 1930-1935", dalam *Jurnal Medan Agama*, PUSLIT IAIN-SU, Entri dalam *Ensiklopedi Kerukunan Umat Beragama*, diterbitkan oleh LPKUB Indonesia-Medan), "Mission in Christianity and Islam: A Re-understanding Concept", dalam *Journal Miqat*, IAIN-SU, "Kerukunan Hidup Umat Beragama Dalam Perspektif Islam" dalam *Karya Pilihan Buku Kerukuna Umat Beragama*, diterbitkan oleh LPKUB Indonesia-Medan, "Tipe Ideal Negara Indonesia: Bukan Negara Agama dan Bukan Negara Sekuler: Suatu Tinjauan Sejarah", dalam *Journal Ushuluddin* FU IAIN-SU, "Maslahat Mursalah Sebagai Sumber Hukum (Telaah Antisipatif Terhadap Perubahan Sosial Masyarakat)", dalam *Journal Istishlah* FS IAIN-SU, "Peranan Imam Syafi'i Dalam Membidani Kelahiran Ushul Fiqh: Tinjauan Historis", dalam *Journal Istishlah*, FS IAIN-SU, "Kolonialisme dan Kritisasi di Indonesia: Dua Sisi Mata Uang Yang Tak Terpisahkan (Suatu Tinjauan Sejarah)", dalam *Jurnal Mimbar UIN* Jakarta, *Peran Organisasi Keagamaan Terhadap Dinamika Kerukunan Umat Beragama di Kota Medan: Studi Peran al-Jam'yatul Washliyah dan Persekutuan Gereja-Gereja di Indonesia (PGI) Wilayah Sumatera Utara* (penelitian), *Pola dan Kecenderungan Berzakat Masyarakat Elit di Kota Medan: Studi Kasus Komplek Perumahan Taman Setia Budi, Menteng Indah dan Johor Permai* (Penelitian), "Menggali Aspek Sosiologis di Dalam Hukum Islam (Telaah Terhadap Eksistensi 'Urf Dalam Teori Hukum Islam)", dalam *Jurnal Ahkam* Fakultas Syariah dan Hukum Universitas Negeri (UIN Syarif Hidayatullah), "Ilal dan Rasionalitas Penetapan Hukum Islam" (diterbitkan dalam *Jurisprudensi*, *Jurnal Ilmu Syari'ah*, Perundang-Undangan dan Ekonomi, STAIN Cot Kala), "Konstitusionalisasi Hukum Islam di Indonesia: Studi Terhadap Fatwa MUI Tentang Pengharaman Rokok" dalam *Istishlah* FS IAIN SU), "Peranan Kepala Negara dalam Melaksanakan Politik Hukum di Indonesia: Perbandingan dengan Peran Kepala Negara dalam Islam", dalam buku *Membumikan Nilai-Nilai Politik*

Islam Yang Damai, diterbitkan oleh CitaPusaka Press, Bandung, *Sejarah dan Perkembangan Islam di Kabupaten Dairi* (Penelitian Puslit IAIN-SU), *Pola Kecenderungan Berzakat masyarakat Kota Medan* (Penelitian Puslit IAIN-SU), *Hukum Syara' Dan Sumber-Sumbernya: Sebuah Pengantar Memahami Kajian Ushul Fikih* (Buku diterbitkan oleh Penerbit Menara Buku Jakarta), "Renewal of Islamic Law According to Jaringan Islam Liberal of Indonesia: A Reflection from Qawaidu 'Uquli al-Ijtima'iyah" dalam *World Journal of Islamic History and Civilization* (IDOSI Publication), "Concept of Jihad Between Ideal and Historical Context" dalam *e-Jurnal Tamaddun* University of Malaysia, dan "Transnational Fatwas on Jihad in Indonesia" dalam *Jurnal Ahkam* UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Pengalaman kerja Penulis dimulai dari guru Bahasa Inggris di Situational English Course, Medan, Dosen pada Sekolah Tinggi Agama Islam, Tanjung Pura, Kasubbag Akademik PPS IAIN-SU, Dosen pada Akademi Pariwisata Taman Harapan, Medan, Dosen pada STIE Kartika, Medan, Kalab Jurusan PHM FS IAIN-SU, Dosen pada Sekolah Tinggi Ilmu Ekonomi Harapan, Medan, Pembantu Dekan III Fakultas Syari'ah IAIN-SU, dan sekarang menjabat sebagai Sekretaris Koordinator Perguruan Tinggi Agama Islam Swasta Wilayah IX Sumatera Utara.

Penulis juga beberapa kali berkunjung ke luar negeri baik dalam rangka belajar, seminar, *short course*, *postdoctoral program*, *comparative study*, maupun kunjungan dakwah. Diantara beberapa negara terkait yang pernah dikunjungi antara lain: *The Netherlands, Switzerland, France, England, Germany, Belgium, Saudi Arabia, Malaysia, Singapore, Australia, United State of America, India, China, dan New Zealand.*

Penulis juga aktif sebagai pengurus Forum Kerukunan Umat Beragama Sumatera Utara, Majelis Ulama Indonesia Sumatera Utara, Ketua Pusat Kajian Deradikalisasi UIN Sumatera Utara, dan Ketua Pusat Kajian Konstitusi dan HAM (PUSKOHAM) UIN Sumatera Utara. Disamping itu juga aktif sebagai komentator media massa baik lokal maupun nasional serta aktif sebagai pembawa acara dan nara sumber siaran Program Dakwah Islam di TVRI Sumatera Utara.

Jihad adalah elan vital Islam. Dia harus hidup di hati, di tangan, dan dalam praktik Islam. Akan tetapi jihad jangan sampai tertimbun dalam persepsi dan emosi yang tidak tumbuh dari darah dan daging jihad yang dicontohkan Rasulullah. Buku ini salah satu referensi penting mengenai jihad karena penulisnya mampu mengakses turas dan referensi modern.

Prof. Dr. Syahrin Harahap, MA

Ketua Forum Kerjasama Perguruan Tinggi Islam Asia Tenggara

Kehadiran karya Ansari Yamamah ini menjadi salah satu sumber bacaan alternatif yang penting di tengah masih suburnya deviasi pemahaman tentang jihad, baik dari kalangan Barat, maupun dari kalangan umat Islam sendiri.

Prof. Dr. Katimin, M. Ag

Guru Besar Politik Islam Universitas Islam Sumatera Utara

Persoalan jihad hari ini telah menjadi salah satu isu sentral yang cukup hangat secara global, dan dalam realitasnya melahirkan keragaman pandangan yang secara historis juga tidak dapat dinafikan efek besar yang ditimbulkannya telah membentang dari ujung Timur hingga ke ujung Barat kutub peradaban manusia. Sayangnya, dalam pandangan kelompok-kelompok radikal Islam konsep dan gerakan jihad telah bergeser pada pusarannya yang sulit dijangkau oleh nilai-nilai kemanusiaan. Buku ini sangat tepat untuk dibaca dalam upaya memahami perubahan-perubahan konsep dan gerakan jihad dalam lintas akademik dan realitas politik.

Prof. Dr. Saidurrahman, M.Ag

Dekan Fakultas Syari'ah dan Hukum Universitas Islam Negeri Sumatera Utara

Mengajak kepada kebaikan atau kepada keburukan masuk dalam arti jihad, meskipun dalam Islam jihad lebih kepada kebaikan. Jihad itu terkadang fisik terkadang non fisik. Jihad non fisik inilah terutama dalam bentuk pemikiran yang cemerlang yang sangat dibutuhkan ketika ini, meskipun jihad fisik sangat diperlukan dalam kondisi tertentu. Buku ini membawa pembaca untuk memahami jihad dan perubahannya yang berevolusi baik secara teori maupun praktek.

Dr. H. M. Jamil, MA

Ketua MUI Kota Binjai

"Jihad" dan "qital" adalah dua kata yang terdapat di dalam Alquran dan memiliki makna yang berbeda. Makna jihad lebih cenderung kepada peningkatan peradaban sedangkan qital cenderung kepada penghancuran. Jihad membawa keuntungan besar karena tidak memakan korban sedangkan qital memawa kerugian besar karena banyak mamakan korban. Ketika sebagian orang mengidentikkan makna "jihad" sama dengan "qital" maka jihad selalu dijadikan sebagai alat untuk melegitimasi penyerangan terhadap harta dan nyawa orang lain. Untuk mendudukkan makna "jihad" maka buku yang ditulis oleh Sahabatku Ansari Yamamah ini penting dibaca karena penulis buku ini menawarkan kembali makna "jihad" dalam arti yang sesungguhnya.

Dr. Achyar Zein, M.Ag

Ketua Prodi Tafsir Hadis PPs UIN Sumatera Utara

**Perdana
Publishing**

PENERBIT BUKU UMUM & PERGURUAN TINGGI
Jl. Sosro No.16A Medan 20224. Tel 061-77151020
Fax 071-7347756 Email. perdanapublishing@gmail.com

ISBN 978-602-6970-17-6

