

**AYAT-AYAT *JIHĀD FĪ SABĪLILLĀH* PERSPEKTIF TAFSIR
KONTEKSTUAL ABDULLAH SAEED DAN RELEVANSINYA
DENGAN DEKLARASI UNIVERSAL HAK ASASI MANUSIA**

TESIS

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat Memperoleh Gelar Magister dalam
Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



**UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A**

Oleh :

KHOIRUL ANAS

NIM.F02519169

**PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA**

2022

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini

Nama : Khoirul Anas

NIM : F02519169

Program : Magister (S2)

Instutusi : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

Dengan ini menyatakan bahwa tesis ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya

Surabaya, 28 April 2022



Khoirul Anas

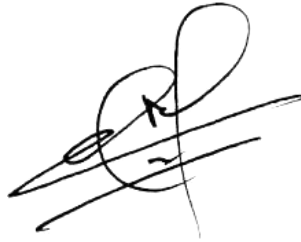
PERSETUJUAN PEMBIMBING

Tesis dengan judul “Ayat-Ayat *Jihād Fī Sabīlillāh* Perspektif Tafsir Kontekstual
Abdullah Saeed dan Relevansinya dengan Deklarasi Universal Hak Asasi
Manusia” yang ditulis oleh Khoirul Anas ini telah disetujui pada tanggal 28 April

2022

Oleh:

PEMBIMBING I



Dr. Abd Kholid, M.Ag

PEMBIMBING II



Prof. Dr. H. Abdul Hadi, M.Ag

PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN TESIS

Tesis yang berjudul “*AYAT-AYAT JIHĀD FĪ SABĪLILLĀH* PERSPEKTIF TAFSIR KONTEKSTUAL ABDULLAH SAEED DAN RELEVANSINYA DENGAN DEKLARASI UNIVERSAL HAK ASASI MANUSIA” yang ditulis oleh Khoirul Anas ini telah diuji pada tanggal 16 Juni 2022.

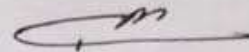
Tim Penguji:

Ketua/ Penguji I



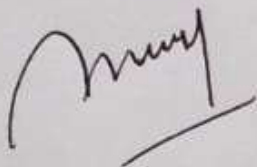
Dr. H. Abd Kholid, M.Ag

Sekretaris/ Penguji II



Prof. Dr. H. Abd Hadi, M.Ag

Penguji Utama/ Penguji III



Prof. Dr. H. Burhan Djamaluddin, MA

Penguji IV

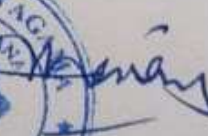


Prof. Dr. H. M. Ridlwan Nasir, MA

Surabaya, 16 Juni 2022

Direktur,




Prof. H. Masdar Hilmy, S.Ag., M.A., Ph.D
NIP. 197103021996031002



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN

Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpustakaan@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Khoirul Anas
NIM : F02519169
Fakultas/Jurusan : PASCASARJANA/ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
E-mail address : anaskhoirul58@gmail.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

Sekripsi Tesis Desertasi Lain-lain (.....)
yang berjudul :

**AYAT-AYAT *JIHĀD FĪ SABĪLILLĀH* PERSPEKTIF TAFSIR
KONTEKSTUAL ABDULLAH SAEED DAN RELEVANSINYA
DENGAN DEKLARASI UNIVERSAL HAK ASASI MANUSIA**

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara *fulltext* untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 28 Mei 2022
Penulis

(Khoirul Anas)

ABSTRAK

Khoirul Anas, NIM. F02519169, Ayat-Ayat *Jihād Fī Sabīlillāh* Perspektif Tafsir Kontekstual Abdullah Saeed Dan Relevansinya Dengan Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia”

Penulisan ini menjelaskan tentang ayat-ayat *jihād fī sabīlillāh* dalam perspektif pendekatan kontekstual Abdullah Saeed. Pokok masalah dalam pembahasan tesis ini adalah bagaimana memahami ayat-ayat *jihād fī sabīlillāh* dengan menggunakan teori tafsir kontekstual Abdullah Saeed sehingga al-Qur’an tetap relevan dengan segala kondisi yang ada, terlebih dengan Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (*Universal Declaration of Human Right*).

Teknik penafsiran tersebut menggunakan pendekatan kontekstual yang ditawarkan oleh Abdullah Saeed, karena metode tafsir kontekstualnya tersusun secara sistematis yang dikhususkan untuk ayat etika hukum. Untuk memperoleh makna ayat tersebut, terlebih dahulu diperlukan pemahaman secara kebahasaan dan melalui pemahaman spekulatif akan masyarakat penerima wahyu dan konteks aslinya. Baru kemudian makna tersebut diadaptasikan dengan kondisi kontemporer.

Dari hasil penelitian dapat diketahui bahwa seluruh ayat-ayat *jihād fī sabīlillāh* turun pada periode Madinah dan situasi yang sedang terjadi saat itu adalah perang dan nilai-nilai yang terdapat di dalamnya meliputi nilai proteksional, implementasional dan intruksional. Dari nilai-nilai tersebut ayat-ayat jihad dapat dikontekstualisasikan untuk berperang melawan kemiskinan, kebodohan dan jihad untuk menumbuhkan serta memperkuat *ukhwah* (persaudaraan) antar umat Islam. Dari berbagai macam jihad di atas penulis melihat bahwa jihad-jihad tersebut memiliki relevansi dengan deklarasi universal hak asasi manusia. Sebagaimana tertuang di dalam pasal 26 ayat 1-3, pasal 23 ayat 1-4 dan pasal 18 Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia.

ABSTRACT

Khoirul Anas, NIM. F02519169, Verses of *Jihād Fī Sabīlillāh* in the Perspectives of Abdullah Saeed's Contextual Interpretation and Its Relevance To The Universal Declaration Of Human Rights"

This paper describes the verses of *jihād fī sabīlillāh* in the perspective of Abdullah Saeed's contextual approach. The main problem in the discussion of this thesis is how to understand the verses of *jihād fī sabīlillāh* using Abdullah Saeed's context interpretation theory so that the Qur'an remains relevant to all existing conditions, especially with the Universal Declaration of Human Rights.

The interpretation technique uses the contextual approach offered by Abdullah Saeed because his contextual interpretation method is systematically arranged specifically for legal ethics verses. To obtain the meaning of the verse, it is first necessary to understand linguistically and through a speculative understanding of the society of the recipient of the revelation and its original context. Only then was the meaning adapted to contemporary conditions.

From the result of the study, it can be seen that all the verses of *jihād fī sabīlillāh* descended in the Medina period and the situation that was taking place at that time was war and the values contained in them included protection, implementation and instruction values. From these values, the verses of *jihad* can be contextualized to fight against poverty, ignorance and *jihad* to foster and strengthen *ukhwah* (brotherhood) among Muslims. From the various *jihads* above, the author sees that these *jihads* have relevance to the universal declaration of human rights. As stated in article 26 paragraphs 1-3, article 23 paragraphs 1-4 and article 18 of the Universal Declaration of Human Rights.

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

DAFTAR ISI

BAB 1 - Pendahuluan	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi dan Pembatasan Masalah	8
C. Rumusan masalah	10
D. Tujuan penelitian	10
E. Manfaat penelitian	11
F. Kerangka Teoritik.....	12
G. Penelitian Terdahulu	14
H. Metode Penelitian	23
I. Sistematika Penulisan.....	25
BAB II – Tinjauan Umum Terhadap Makna Jihad dan Tafsir Kontekstual Abdullah Saeed	27
A. Tinjauan Umum Tentang Makna Jihad	27
1. Definisi Jihad	27
2. Beberapa Pandangan Tentang Jihad	29
B. Teori Tafsir Kontekstual Abdullah Saeed.....	40
1. Pemikiran Abdullah Saeed: Sebuah Pengantar	40
2. Prinsip-Prinsip Epistemologis Interpretasi Kontekstual	43
3. Model Tafsir Kontekstual Abdullah Saeed	51
BAB III – Ayat-Ayat <i>Jihād Fī Sabīlillāh</i> dan Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia	55
A. Identifikasi Ayat-Ayat <i>Jihād Fī Sabīlillāh</i> Dalam Al-Qur'an	55
B. Konsep HAM Dalam Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia	63
BAB IV – Kontekstualisasi Makna Ayat-Ayat <i>Jihād Fī Sabīlillāh</i> dan Relevansinya Dengan Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia	27

A. Aplikasi Tafsir Kontekstual Abdullah Saeed Dalam Memahami Ayat- Ayat <i>Jihād Fī Sabīlillāh</i>	67
1. Stage I : Menentukan Teks Yang Akan Ditafsirkan	67
2. Stage II : Makna Linguitik Dasar Dari Elemen Utama Teks	69
3. Stage III : Analisis Konteks Makro I	84
4. Stage IV : Rekonstruksi Konteks Makro II	133
B. Relevansi Makna Jihad Dalam Perspektif Tafsir Kontekstual Abdullah Saeed Dengan Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia	165
BAB V Penutup	169
A. Kesimpulan	169
B. Saran dan Rekomendasi	171
DAFTAR PUSTAKA	172



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Islam, lebih dari sekedar agama formal adalah spirit kreatif dan reformatif, ajaran tauhid yang diperjuangkan Nabi Muhammad saw, memiliki ikatan erat dengan nilai-nilai kemanusiaan universal dan gerakan reformasi sosial, yang tampak jelas dalam sendi-sendi ajaran Islam awal, yang pada akhirnya menghasilkan masyarakat Islam di Madinah, seperti yang tecantum dalam QS al-Mā'ūn [107]: 1-7. Lebih dari itu, Islam merupakan gerakan revolusioner berskala internasional yang bertujuan membawa dunia ke arah ideal, untuk mewujudkan gagasan-gagasan ideal itu, di atas pundak setiap muslim terpikul kewajiban jihad sebagai bakti universal kepada kemanusiaan.⁴

Suatu yang sangat disayangkan, sebagaimana pembacaan Jasser Auda dalam aspek sumber daya manusia (SDM), umat Islam justru mengalami banyak persoalan serius dewasa ini. Sebagaimana laporan tahunan yang dirilis oleh program pembangunan manusia (UNDP) PBB menunjukkan bahwa Indeks Pembangunan Manusia (IPM atau *Humant Development Index*-HDI) negara-negara berpenduduk mayoritas muslim menempati level rendah pada berbagai bidang; literasi, pendidikan, partisipasi politik, ekonomi, pemberdayaan kaum perempuan dan bidang lainnya.⁵

⁴ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Jihad; Makna dan Implementasinya* (Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2012), 2-3.

⁵ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*. Terj. Rosidin dan 'Ali Abdelmon'im (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2015), 23.

Laporan Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) terkait menunjukkan juga berbagai pelanggaran Hak Asasi Manusia (HAM), korupsi di berbagai negara berpenduduk mayoritas Muslim, serta munculnya wajah pemikiran Islam yang bersifat rigid, radikal dan fundamentalistik. Bahkan dalam pengalaman personal Auda sendiri, ia menemukan tindakan kriminal atau aksi terorisme yang diklaim oleh beberapa pelakunya atas nama “syariat Islam” atau lebih khususnya *jihād fi sabīlillāh*. Aksi terorisme tersebut justru dilakukan di tengah-tengah masyarakat yang sedang menikmati kedamaian, ketentraman dan kemakmuran hidup. Ringkasnya, kaum muslim di mana saja kini sedang menghadapi banyak tantangan yang menyajikan pertanyaan serius. Padahal, Islam seharusnya menjadi penggerak bagi keadilan, kebijaksanaan, produktifitas, pembangunan, perikemanusiaan, persatuan dan keselamatan umat manusia.⁶

Di antara kasus-kasus ekstrimisme yang sangat membekas dibenak muslim atau non muslim adalah runtuhnya WTC (World Trade Center) pada 11 september 2001 yang merupakan aksi teror terbesar di Amerika, dilanjutkan dengan pengeboman di Bali pada 12 Oktober 2002, kemudian di London 7 Juli 2007 dan aksi teror di Perancis yang menewaskan 129 orang pada 13 November 2015 serta merebaknya aksi terorisme di pelbagai tempat dinilai sebagai indikator benturan peradaban antara Islam dan Barat⁷

⁶ Ibid., Lihat juga, Zaprul Khan, *Rekonstruksi Paradigma Maqashid Asy-Syari'ah* (Yogyakarta: Ircisod, 2020), 26-27.

⁷ Abid Rohmanu, *Jihad Dan Benturan Peradaban: Identitas Poskolonial Khaled Medhat Abou El Fadl*, (Yogyakarta: Q-Media, 2015), 1-2. Menurut Huntington, sumber konflik yang dominan saat ini bukan bersifat kultural, bukan ideologis, ataupun ekonomis. Konflik akan terjadi antara negara dan kelompok yang memiliki peradaban yang berbeda. Huntington mendefinisikan peradaban sebagai entitas kultural tertinggi dan identitas terbesar yang dimiliki manusia. Lebih jauh, ia juga

Tidak jauh berbeda dengan kasus-kasus di atas, pada 28 maret 2021 masyarakat Indonesia dikagetkan oleh dua peristiwa terorisme yang terjadi di Gereja Katedral Makassar dan aksi penyerangan Mabes Polri di kawasan Kebayoran Baru, Jakarta Selatan pada 31 Maret 2021. Sebagaimana yang dikatakan oleh Al-Chaidar, peneliti terorisme dari Universitas Malikus Shaleh Aceh, bahwa yang menjadi incaran utama aksi-aksi terorisme adalah anak-anak muda atau orang-orang yang dianggap masih bersih dari pengaruh NU atau Muhammadiyah. Mereka yang cenderung kosong secara keagamaan dan kering akan spiritual. Kebanyakan mereka direkrut melalui media sosial dengan membahas jihad dan makna mati syahid agar bisa masuk surga. Dalam artian, yang ditawarkan ke mereka adalah jalan pintas menuju surga versi teroris.⁸

Berbagai tragedi tersebut menjadikan jihad dalam Islam begitu diidentikkan dengan aksi terorisme. Pandangan stereotipikal Islam dengan terorisme dan radikalisme semakin meningkat dan membangkitkan gelombang Islamofobia, baik dalam agama, budaya, maupun politik. Di kalangan masyarakat Eropa, Amerika, Australia dan lain sebagainya, Islam menjadi pihak tertuduh dalam berbagai aksi, sehingga banyak stigma yang dilekatkan pada Islam yang

mengidentifikasi tujuh peradaban besar yaitu Barat, Konfusius, Jepang, Islam, Hindu, Slavia-Ortodoks, dan Amerika Latin. Menurutnya, dari ketujuh peradaban besar itu Islamlah yang paling potensial untuk mengancam peradaban Barat yang kini sedang berada pada puncak kekuasaannya. Dede Rodin, "Islam Dan Radikalisme: Telaah Atas Ayat-Ayat "Kekerasan" Dalam Al-Qur'an," *Addin*, Vol. 10, No. 1 (Februari, 2016), 31.

⁸ Callistasia wijaya, Bom Makassar: Milenial Terlibat Bom Bunuh Diri dan Iming-Iming Jalan Pintas Ke Surga, Bagaimana Anstisipasinya ? <https://www.bbc.com/Indonesia/Indonesia-56547431>; diakses tanggal 12 april 2021.

membuatnya menjadi begitu dekat—jika tidak boleh dikatakan inheren—dengan radikalisme, terorisme dan kekerasan.⁹

Jika diamati, kebanyakan aksi terorisme yang terjadi, maka banyak dari pelakunya mengklaim dirinya sebagai Muslim. Hal ini menimbulkan banyak pertanyaan dari berbagai kalangan. Apakah Islam memang agama yang mengajarkan kekerasan? Bukankah aksi-aksi itu bertentangan dengan hak asasi manusia (HAM)? pertanyaan-pertanyaan tersebut merupakan pertanyaan wajar untuk dilontarkan. Pada kenyataannya, sebagian muslim yang melakukan kekerasan sering kali merujuk pada ayat-ayat al-Qur'an dan hadis Nabi untuk dijadikan legitimasi atas tindakannya. Ayat-ayat al-Qur'an yang sering kali disalah pahami dan dijadikan dalil atas tindakan-tindakan radikal adalah ayat-ayat jihad dan perang. Pandangan demikian selain bersebrangan dengan inti ajaran Islam, juga dipastikan tidak menguntungkan umat Islam dan manusia secara keseluruhan.¹⁰

Sebagian kalangan juga, banyak yang mengklaim bahwa syariat jihad adalah ajaran Islam yang tidak menjunjung semangat perikemanusiaan dan bertentangan dengan nilai-nilai dalam hak asasi manusia (HAM). Seperti dalam Pasal 6 kovenan hak sipil dan politik disebutkan, “Pada setiap insan manusia melekat hak untuk hidup yang harus dilindungi oleh hukum. Tidak seorang pun yang secara gegabah (melawan hukum, ilegal) boleh dirampas hak hidupnya.” Deklarasi Universal HAM pasal 3 menyatakan, “Setiap orang mempunyai hak

⁹ Rodin, “Islam dan Radikalisme”, 30.

¹⁰ Abd A'la, *Jahiliah Kontemporer dan Hegemoni Nalar Kekerasan* (Yogyakarta: LKIS, 2014), 148.

hidup, bebas merdeka, dan keamanan pribadi.” Berdasarkan hal itu, Secara teoritis, hak hidup merupakan kelompok hak asasi manusia yang tidak dikurangi dalam keadaan apa pun. Artinya, dalam keadaan apa pun dan dengan alasan apa pun seseorang tidak boleh dirampas hak hidupnya.¹¹

Pada saat ini, HAM selalu dijadikan rujukan sebagai ukuran kebebasan dalam berperilaku. HAM menjadi ukuran dalam benar atau salah. Bahkan jika terjadi pertentangan antara HAM dan syariah, maka syariahlah yang harus mengalah. Sebagaimana yang diungkapkan oleh Abdullah Ahmed An-Na'im, bahwa jika ada ketidaksesuaian antara Hak Asasi Manusia dengan syariah, maka syariahlah yang harus direvisi, untuk menjaga hak asasi manusia tersebut.¹² An-Na'im berpendapat bahwa dalam masa sekarang, pembatasan syariah atas Hak Asasi Manusia dibenarkan oleh konteks historis sudah tidak dapat dibenarkan.¹³ Dengan kata lain bahwa syariah sudah tidak lagi relevan dengan zaman sekarang.

Jika ditelaah kembali, anggapan tidak adanya relevansi antara syariah dengan realitas menurut penulis merupakan bukti ketidak mampuan seseorang dalam melihat relevansi syariah dengan realitas zamannya, karena sudah menjadi kesepakatan mayoritas ulama bahwa syariat Islam adalah syariat yang tidak lekang oleh tempat atau waktu, hukum-hukum yang terkandung di dalamnya bersifat menyeluruh, substansinya mengandung hikmah dan fisibilitas untuk dikembangkan ke berbagai bentuk hukum dengan tetap berpegang teguh pada satu

¹¹ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Hukum, Keadilan dan Hak Asasi Manusia* (Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2010), 282-283.

¹² Abdullah Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia, dan Hubungan Internasional Dalam Islam*, Terj. Ahmad Suaedy & Amirudin ar-Rany (Yogyakarta: Ircisod -Bekerja Sama Dengan LKiS-, 2016), 285.

¹³ *Ibid.*, 285

tujuan. Menurut Abdul Mustaqim, jika terdapat ayat-ayat yang secara tekstual dianggap sudah tidak relevan dengan perkembangan zaman karena bersifat partikular dan kasuistik maka para mufassir kontemporer harus berusaha menafsirkan ayat-ayat tersebut dengan semangat zamannya.¹⁴ Begitu pula *jihād fi sabīlillāh*, dalam al-Qur'an pastinya memiliki relevansi dengan konteks zaman sekarang selama selalu diupayakan untuk mengkontesktualisasikan makna ayat-ayat jihad dengan mengambil prinsip-prinsip dan ide universalnya.

Dari berbagai problematika yang disebutkan sebelumnya, kita dapat menilai bahwa kurang arifan umat Islam dalam menyikapi realitas, serta munculnya individu atau sekelompok orang yang cenderung menuhankan makna literal-tekstual al-Qur'an telah membuatnya stagnan dan tidak berdaya untuk berdialog dengan realitas.¹⁵ Bahkan dalam berbagai tafsir modern penulis banyak menjumpai penafsiran ayat-ayat *jihad fi sabīlillāh* yang ditafsirkan hanya berdasarkan konteks saat ayat tersebut diturunkan tanpa mengkontesktualisasikan ayat-ayat tersebut dengan realitas masa kini. Seperti halnya dalam menafsirkan QS al-Hujurat [49]: 15.

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ ﴿15﴾

Sesungguhnya orang-orang yang beriman hanyalah orang-orang mukmin yang sebenarnya adalah mereka yang beriman kepada Allah dan Rasul-Nya kemudian mereka

¹⁴ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2010), 55.

¹⁵ Sebagaimana pandangan Abdullah Saeed, spektrum tafsir tekstual dalam semua variannya yang begitu dominan saat ini, gagal memberikan keadilan yang utuh atas ayat-ayat tertentu yang ditafsirkan. Akibatnya, ayat-ayat tersebut dipandang tidak relevan bagi kondisi masyarakat muslim kontemporer atau dipraktikkan dengan tidak semestinya, sehingga justru merusak prinsip-prinsip al-Qur'an. Abdullah Saeed, *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontesktual*, Terj. Ervan Nur Tawab (Bandung: Mizan, 2016), 12.

tidak ragu-ragu dan mereka berjihad dengan harta dan jiwa mereka di jalan Allah, mereka itulah orang-orang yang benar.¹⁶

Menurut Wahbah Al-Zuhailī ayat ini menganjurkan berjihad dengan harta dan jiwa untuk menaati Allah SWT, mencari keridhaan-Nya, serta meluhurkan kalimat dan agama-Nya.¹⁷ Seperti halnya Wahbah, Hamka mengartikan jihad pada ayat ini dengan berjuang menggunakan harta benda dan tenaga. Begitu pula Quraish Shihab mengartikan jihad pada ayat ini dengan berjuang membela kebenaran dengan mengorbankan harta dan jiwa mereka pada jalan Allah.¹⁸

Dari berbagai penafsiran yang telah ada terkait salah satu ayat *Jihad Fi Sabilillah* penulis menilai bahwa tafsir-tafsir yang dijelaskan masih jauh dari kata kontekstualisasi dengan zaman sekarang yang penuh dengan problematika baik Nasional ataupun Internasional, baik dari segi ekonomi, politik, pendidikan budaya dan HAM. Dengan demikian, seharusnya kesadaran untuk mengkontekstualisasikan merupakan suatu yang tidak bisa ditawar-tawar lagi, sehingga al-Qur'an bisa menjadi pedoman dalam berdialog dengan realitas dan memberikan solusi akan pelbagai problematika kontemporer.

Pada titik inilah, penelitian ini sangat penting untuk dilakukan yaitu menginterpretasikan ulang ayat-ayat *jihād fī sabīlillāh* melalui tafsir tematik dengan memanfaatkan pendekatan kontekstual dan mencari relevansinya dengan Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (*Universal Declaration Of Human Right*). Sehingga bisa menegasikan stigma negatif yang mengatakan bahwa *jihād*

¹⁶ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Bandung: CV Penerbit Diponegoro, 2010), 517.

¹⁷ Wahbah al-Zuhailī, *Al-Tafsīr Al-Munīr: Fi al-Aqīdah, Wa al-Sharīah Wa al-Manhaj*, Juz 13, (Damaskus: Dār al-Fikr, 2009), 602.

¹⁸ M Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Juz 13 (Jakarta: Lentera Hati, 2005), 267.

fi sabilillah sudah tidak relevan lagi untuk diaplikasikan pada zaman sekarang karena bertolak belakang dengan hak asasi manusia.

Berkaitan dengan hal di atas, pola pendekatan kontekstual yang ditawarkan Abdullah Saeed menurut penulis sangatlah relevan untuk diterapkan pada penelitian ini. Mengingat objek metodologi yang digagas Saeed adalah ayat-ayat *ethico-legal*, yaitu ayat-ayat yang sering dirujuk sebagai “hukum Islam” atau “syariah”, seperti perintah jihad, larangan mencuri, hubungan dengan non muslim dan sebagainya. Di samping itu, pendekatan ini mengharuskan para pengkaji al-Qur’an untuk menyadari perbedaan konteks sosial, politik dan budaya di era pewahyuan dan setting sosial di mana interpretasi terjadi saat ini. Pendekatan ini memungkinkan ruang lingkup lebih besar dalam menafsirkan al-Qur’an dan mempertanyakan ketentuan hukum yang dibuat oleh ulama sebelumnya.¹⁹

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Dari uraian di atas dapat ditemukan beberapa masalah yang bisa dikaji, antara lain:

1. Mengakarnya penafsiran terkait ayat-ayat *jihad fi sabilillah* dan sebagainya yang cenderung menuhankan makna tekstual dan mengabaikan pesan-pesan universal teks sejak era klasik atau pramodern hingga modern-kontemporer.
2. Terjadinya diskontekstualisasi interpretasi mufassir fundamentalis dalam memahami ayat-ayat jihad yang menyebabkan makna jihad

¹⁹ Abdullah Saeed, *Pengantar Studi Al-Qur’an*, Terj. Sulkhah dan Sahiron Syamsuddin (Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2016), 312.

cenderung diartikan secara eksklusif sehingga dijadikan justifikasi kekerasan atas nama agama.

3. Perdebatan para sarjana yang cenderung dikotomis dalam memandang teks kekerasan dan perdamaian. Ada yang menyeru berjuang membela Islam dengan menukil ayat-ayat *jihād*, *qitāl* dan narasi kebencian lainnya, sementara di sisi lain terdapat argumentasi sebagian sarjana yang mengidolakan ayat-ayat perdamaian (*ayat al-silm*). Perdebatan atas kedua narasi tersebut terus bergulir hingga saat ini.
4. Minimnya penafsiran ayat-ayat *jihād fī sabīlillāh* dengan menggunakan sebuah metodologi penafsiran yang mampu memproduksi makna jihad secara kontekstual yang sesuai dengan realitas di era kontemporer.
5. Maraknya anggapan yang mengklaim bahwa syariat jihad tidak memiliki relevansi dengan prinsip-prinsip dasar hak asasi manusia lebih-lebih dengan Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (*Universal Declaration of Human Right*) yang sudah disepakati oleh berbagai negara Muslim maupun non-Muslim.

Dari sekian banyaknya permasalahan yang telah teridentifikasi, penelitian ini hanya memfokuskan permasalahan pada dua poin terakhir (4 dan 5) walaupun dalam perjalanannya nanti tidak menutup kemungkinan bahwa poin-poin yang lain akan disinggung. Lebih dari itu, agar pembahasan penelitian ini terfokus pada tema yang diharapkan, penulis membatasi penelitian hanya dilakukan pada ayat-

ayat berterm *jihād fī sabīlillāh* dengan aplikasi pendekatan Tafsir Kontekstual Abdullah Saeed.

C. Rumusan Masalah

Setelah mengidentifikasi dan membatasi permasalahan di atas, agar lebih efektif dan operasional, maka fokus permasalahan dirumuskan dalam pertanyaan penelitian sebagai berikut:

1. Bagaimana memahami ayat-ayat *jihād fī sabīlillāh* dengan menggunakan teori tafsir kontekstual Abdullah Saeed ?
2. Bagaimana relevansi pemahaman ayat-ayat *jihād fī sabīlillāh* dengan menggunakan teori tafsir kontekstual Abdullah Saeed dengan Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (*Universal Declaration of Human Right*) ?

D. Tujuan penelitian

Berdasarkan rumusan masalah di atas, tujuan penelitian ini adalah sebagai berikut :

1. Memahami makna ayat-ayat *jihād fī sabīlillāh* dengan menggunakan teori tafsir kontekstual Abdullah Saeed.
2. Mengetahui relevansi pemahaman ayat-ayat *jihād fī sabīlillāh* dengan menggunakan teori tafsir kontekstual Abdullah Saeed dengan Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (*Universal Declaration of Human Right*).

E. Kegunaan Penelitian

Secara aksiologis penelitian ini memiliki beberapa kegunaan, yang secara global terdiri dari dua aspek, yaitu:

1. Secara keilmuan teoritis, penelitian bisa menjadi sumbangsih keilmuan dalam bidang tafsir al-Qur'an dalam rangka merespon segala perubahan dan perkembangan yang terjadi di setiap zaman dan memberikan jawaban bagi permasalahan yang sering diperdebatkan, khususnya tentang makna jihad yang selalu diperdebatkan oleh kaum fundamentalis dan modernis. Di samping itu, pendekatan tafsir kontekstual Abdullah Saeed diharapkan mampu memberikan warna dan nuansa baru yang progresif dalam konstruksi metode tafsir tematik yang saat ini kian berkembang.
2. Secara praktis, penelitian ini dapat memberikan bermanfaat sebagai berikut:
 - a. Bagi masyarakat, semoga penelitian ini dapat memberikan pencerahan terhadap pentingnya kontekstualisasi dalam sebuah tafsir dalam rangka menyikapi problematika kontemporer.
 - b. Bagi kalangan civitas akademika, penulis harap penelitian ini dapat memberikan sumbangan wawasan keilmuan terkait tafsir ayat-ayat *jihād fī sabīlillāh* yang mengaplikasikan teori tafsir kontekstual Abdulullah Saeed dan relevansinya dengan Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (*Universal Declaration of Human Right*).

- c. Bagi peneliti, memberikan tambahan keilmuan terkait pengaplikasian pendekatan kontekstual yang ditawarkan Abdullah Saeed dalam hal mengkontekstualisasikan makna *jihād fi sabīlillāh* dalam al-Qur'an.

F. Kerangka Teoritik

Penelitian ini akan membahas ayat-ayat *jihād fi sabīlillāh* dengan menggunakan teori tafsir kontekstual. Di antara para pemikir muslim yang menawarkan teori tafsir kontekstual dalam memahami al-Qur'an adalah Fazlur Rahman yang terkenal dengan teori *double movement* (gerakan ganda). Namun, sebagaimana yang dikatakan oleh Abdullah Saeed gagasan Rahman tampak sekali tidak dimaksudkan sebagai sebuah aturan rigid penafsiran. Di titik inilah, Abdullah Saeed hadir sebagai seorang pendukung sekaligus menyempurnakan teori *double movement* Rahman ke dalam langkah-langkah rigid penafsiran dan mengulas lebih mendalam nilai-nilai dalam al-Qur'an.²⁰

Teori yang ditawarkan Saeed inilah yang akan dijadikan pisau analisis dan diaplikasikan dalam mengkontekstualisasikan makna jihad dalam al-Qur'an sehingga bisa berdialog dengan realitas dan relevan dengan Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (*Universal Declaration of Human Right*) di era kontemporer ini. Sebagai konsekuensi dari teori tafsir kontekstual Abdullah Saeed, pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah sosio-historis-linguistik. Ilmu linguistik digunakan Saeed dalam tahap yang kedua. Sedangkan pendekatan sosial historis diterapkan Saeed pada tahap ketiga dan keempat.

²⁰ Lien Iffah Naf'atu Fiena, *Interpretasi Kontekstual Abdullah Saeed: Sebuah Penyempurnaan Terhadap Gagasan Fazlur Rahman*, Hermeneutik, Vol. 9, No. 1, (Juni: 2015), 66-67.

Terkait teori tafsir kontekstual, secara jelas ditulis oleh Saeed dalam bukunya “*Interpreting the Qur’an: Toward Contemporary Approach*”. Dalam bukunya ini, objek utama dari teori Saeed adalah ayat-ayat *ethico-legal*. Termasuk ayat-ayat yang masuk dalam kategori *ethico-legal text* adalah ayat-ayat tentang keimanan pada tuhan, nabi dan kehidupan setelah kematian; praktik ibadah: perintah shalat, puasa, haji, zakat; aturan-aturan dalam pernikahan, perceraian dan warisan; apa yang diperintahkan dan apa yang dilarang; perintah jihad, larangan mencuri, hukuman terhadap tindak kriminal, hubungan dengan non muslim; perintah yang berhubungan dengan etika, hubungan antar agama dan pemerintahan.²¹

Sebagai penyempurna dari teori Fazlur Rahman, Saeed merumuskan langkah-langkah rigid penafsiran dan hierarki nilai yang belum dirumuskan oleh Rahman, yakni *general principles* atau ideal moral yang terdapat dalam teks. Hierarki nilai tersebut yaitu: 1) nilai-nilai yang bersifat kewajiban (*obligatory values*), yaitu ayat-ayat yang mengandung nilai-nilai yang tidak akan berubah mengikuti perubahan kondisi dan akan menjadi doktrin agama yang abadi, seperti rukun Islam dan rukun iman 2) nilai-nilai fundamental (*fundamental values*), yaitu ayat-ayat yang mengandung nilai-nilai kemanusiaan dasar yang oleh al-Ghazali disebut dengan *al-kulliyāt al-khamsah* (lima nilai dasar universal). 3) nilai-nilai proteksional, yaitu ayat-ayat yang mengandung nilai-nilai yang berfungsi untuk memelihara keberlangsungan nilai-nilai fundamental (*protectional values*), 4) nilai-nilai implementasional (*implementational values*) yaitu ayat-ayat yang

²¹ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur’an Toward Contemporary Approach* (London and New York: Roudledge, 2006), 1.

mengandung nilai-nilai penerapan hukum bagi orang-orang yang melanggar nilai-nilai fundamental dan proteksional di atas. dan 5) nilai-nilai intruksional (*intructional values*) yaitu ayat-ayat yang mengandung nilai-nilai yang berkaitan dengan tindakan yang diambil al-Qur'an tentang suatu persoalan yang berlaku pada masa pewahyuan. Jadi, nilai-nilai ini belum tentu bersifat universal.²² Melalui pendekatan kontekstual Abdullah Saeed dengan sistem hierarki nilai inilah, peneliti berupaya mengukur dan menganalisis universalitas dan partikularitas ayat-ayat jihad sebagai basis dalam proses kontekstualisasi makna jihad di era kontemporer.

G. Penelitian Terdahulu

Untuk mengetahui sejauh mana penelitian ini pernah dibahas dan dikaji oleh peneliti lainnya, penulis berusaha untuk menelaah penelitian terdahulu, agar penulis dapat memposisikan penelitian ini pada permasalahan yang belum diteliti peneliti lainnya, sehingga bisa menghindari kesamaan penelitian dengan penelitian lainnya.

Berikut beberapa penelitian terkait jihad dalam bentuk disertasi yang berhasil penulis identifikasi.

1. “Konsep Jihad Menurut Al-Ṭabāṭabā’i Dalam Tafsir Al-Mizān” disertasi yang ditulis oleh Andian Parlindungan di Sekolah Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada tahun 2008 ini berkesimpulan bahwa

²² Gufron Hamzah, “Hermeneutika Abdullah Saeed dalam Interpreting the Qur’an Toward Contemporary Approach” dalam *Hermeneutika al-Qur’an dan Hadis*, ed. Sahiron Syamsuddin (Yogyakarta : Elsaq Pres, 2010), 217-218.

konsep jihad menurut al-Ṭabāṭabā'i cenderung berorientasi pada jihad sosial, bukan jihad militeristik (perang). Dalam konteks ini, menurut Andian, Ṭabāṭabā'i telah keluar dari mainstream mayoritas ulama syi'ah yang selalu menempatkan jihad sebagai aktifitas angkat senjata atau perang.²³

2. "Kontroversi Penganuliran Ayat-Ayat Damai Dengan Ayat Pedang Dalam al-Qur'an: Kajian Analitis-Kritis." Penelitian yang ditulis oleh Wardani pada Tahun 2010 di Sekolah Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya. Dalam risetnya Wardani sampai pada kesimpulan berikut. Pertama, istilah ayat pedang tersebut muncul dari pernyataan 'Alī bin Abī Tālib (w. 40 H), sebagaimana yang diriwayatkan oleh Sufyān bin 'Uyaynah (w. 198 H), bahwa Nabi Muhammad saw diutus dengan pedang, berdasarkan pada Q.9/113:5. pernyataan ini kemudian memicu terjadinya perdebatan di kalangan ahli tafsir al-Qur'an, termasuk tentang keberlakuannya. Kedua, kontroversi tersebut terjadi disebabkan beberapa faktor, yaitu perdebatan klasik terkait keberadaan teori penganuliran (*naskh*), penafsiran yang tidak orisinal, seperti persoalan bagaimana mempertemukan pesan partikular-universal ayat, problem semantik, ketegangan antara otoritas keagamaan dan akal, bias sufistik, bias teologis, bias juridis, serta konteks sosio-historis dan politis, seperti konteks perang Salib dan menguatnya gerakan menuju Islam politis. Ketiga, penganuliran ayat-ayat damai

²³ Andian Parlindungan, "Konsep Jihad Menurut Al-Ṭabāṭabā'i Dalam Tafsir Al-Mizān," (Disertasi -- Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008).

dengan ayat pedang tersebut berpengaruh besar dalam perumusan fiqh *jihād*, berakibat terjustifikasinya kekerasan terhadap non-muslim.²⁴

3. Disertasi yang ditulis oleh Zakiyah Darajat dengan judul “Jihad Dalam Sejarah Islam Indonesia Kontemporer (1945-2005); Kajian Atas Wacana Dan Praksis Jihad Gerakan Sosial” pada Sekolah Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah tahun 2014. Dengan pendekatan *socio scientific historical approach* Zakiyah melakukan penelusuran motif-motif kekerasan yang mengatas namakan jihad, dampak dan tujuannya di Indonesia. Salah satu kesimpulannya adalah adanya tindakan jihad bergantung pada situasi politik, keamanan dan keberagaman di Indonesia. Semakin kondusif situasi negara, maka mobilisasi perdamaian akan mudah terjadi. Begitu juga sebaliknya.²⁵
4. “Kontra Narasi Ekstremisme Terhadap Tafsir Ayat-Ayat *Qitāl* Dalam *Tafsīr Al-Jalālayn* Karya Jalāluddīn Al-Mahallī dan Jalāluddīn Al-Suyūfī (Kajian Atas Pemahaman Kiai Pesantren Di Daerah Tapal Kuda Jawa Timur)” penelitian yang ditulis oleh Ahmad Fawaid pada 2019 di Sekolah Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya. Dalam disertasi ini, Fawaid menfokuskan kajiannya pada pelacakan pemahaman kiai pesantren di daerah Tapal Kuda tentang ayat-ayat *qitāl* dan *jihād*. Ia berkesimpulan bahwa salah satu strategi kiai pesantren di daerah Tapal Kuda dalam

²⁴ Wardani, “Kontroversi Penganuliran Ayat-Ayat Damai Dengan Ayat Pedang Dalam al-Qur`ān: Kajian Analitis-Kritis.” (Disertasi -- Sekolah Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya, 2010).

²⁵ Zakiyah Darajat, “Jihad Dalam Sejarah Islam Indonesia Kontemporer (1945-2005); Kajian Atas Wacana Dan Praksis Jihad Gerakan Sosial,” (Disertasi -- Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2014).

melakukan kontra narasi ekstremisme ayat-ayat *qitāl* dan *jihād* dalam *tafsīr al-jalālayn* adalah kontekstualisasi tekstualitas *tafsīr al-jalālayn* serta upaya untuk menemukan signifikansi terhadap konteks kekinian. Untuk mencapai tujuan tersebut, maka perlu mengungkapkan tujuan diturunkannya ayat-ayat *qitāl* dan *jihād* sekaligus mempertimbangkan kerealistisan implementasinya. Di samping itu strategi yang dilakukan adalah doktrinasi ajaran-ajaran Islam yang mendukung pada kebaikan bersama melalui jalur *jihād*.²⁶

Sedangkan penelitian yang dalam bentuk tesis yang telah penulis identifikasi adalah:

1. “Jihad (perang) Menurut Ibnu Kathīr di Dalam Tafsir Al-Qur’an Al-‘Azhīm” sebuah penelitian yang ditulis oleh Anggi Ari Wahyuni pada tahun 2014 di Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah. Tesis ini berkesimpulan bahwa ketika ayat-ayat jihad dalam al-Qur’an ditafsirkan secara *bil ma’thūr* (periwayatan), maka makna dari ayat-ayat itu tidak cenderung pada kekerasan dan doktrin. Lebih lanjut, menurut Anggi makna jihad selalu mengalami perluasan dari masa ke masa ketika ditinjau dari kaca mata tafsir klasik. Perluasan makna ini tidak lepas dari perubahan kondisi dan metode perjuangan Rasulullah. Oleh karenanya

²⁶ Ahmad Fawaid, “Kontra Narasi Ekstremisme Terhadap Tafsir Ayat-Ayat *Qitāl* Dalam *Tafsīr Al-Jalālayn* Karya Jalāluddīn Al-Mahallī dan Jalāluddīn Al-Suyūṭī (Kajian Atas Pemahaman Kiai Pesantren Di Daerah Tapal Kuda Jawa Timur)” (Disertasi -- Sekolah Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya, 2020).

menurut Ibnu Kathīr ayat-ayat jihad dalam al-Qur'an memiliki beragam makna yang luas dan bersifat kondisional.²⁷

2. Jihad Dalam Al-Qur'an (Studi Atas Penafsiran Muhammad Sa'īd Ramaḍān Al-Būthī Tentang Jihad), Fokus penelitian tesis yang ditulis pada tahun 2016 di Program Pascasarjana Universitas Islam Alaudin Makassar oleh Muhammad Irsyad ini adalah tafsir ayat-ayat jihad menurut Al-Būthī yang berupa hasil pidato atau ceramah yang direkam (*bi al-lisān*) dan belum dibukukan. Kesimpulan dari penelitian ini yakni jihad dalam pandangan Al-Būthī dibangun atas dua kaidah pokok: 1) jihad dengan dakwah, yang merupakan dasar dan landasan utama jihad setelahnya. 2) *Jihād-Qitāl*, yang al-Buthi anggap sebagai cabang dari jihad (dakwah), menurutnya dibatasi dengan keadaan dan syarat-syarat tertentu. Dari kedua konsep di atas dipahami bahwa segala tindakan kekerasan yang mengatas namakan agama sama sekali tidak mencerminkan prinsip jihad Islam.²⁸
3. “Konsep *Jihād* dan *Qitāl* Perspektif Sayyid Quthb dan M Quraish Shihab (Telaah Penafsiran Ayat-Ayat *Jihād* dan *Qitāl* dalam kitab *Tafsīr Fī Zilāl al-Qur'an*)” sebuah penelitian yang ditulis oleh Saidun pada tahun 2020 di Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya. Tesis ini berkesimpulan bahwa jihad menurut keduanya memiliki perbedaan dan persamaan. Dari segi persamaan, Sayyid Quthb dan Quraish Shihab sependapat bahwa jihad

²⁷ Anggi Ari Wahyuni, *Jihad (perang) Menurut Ibn Kathīr di Dalam Tafsir al-Qur'an al-'Azhīm* ((Tesis -- Sekolah Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2014).

²⁸ Muhammad Irsyad, *Jihad Dalam Al-Qur'an: Studi Atas Penafsiran Muhammad Sa'īd Ramadhan al-Būthī Tentang Jihad*, (Tesis -- Program Pascasarjana Universitas Islam Alaudin Makassar, 2016).

memiliki makna yang luas dan jihad pada periode Makkah tidak merefrensikan perang menggunakan senjata. Sedangkan dari segi perbedaan, Sayyid Quthb menggunakan ayat-ayat *jihād* untuk menafsirkan ayat-ayat *qitāl*. Sementara menurut Quraish Shihab objek jihad adalah orang kafir yang membahayakan umat Islam, hawa nafsu dan setan.²⁹

Adapun penelitian yang berasal dari jurnal ilmiah yang berhasil peneliti identifikasi ialah sebagai berikut:

1. “Ambivalensi Jihad dan Terorisme: Tinjauan Analisis Semantik-Kontekstual Ayat-Ayat Jihad” dalam jurnal *Al-Banjari*, Vol.17, No.1 Juni: 2018. secara khusus, jurnal yang ditulis oleh Khairun Nisa dan Annas Rolli Mukhlisin ini mengkaji ayat-ayat jihad dengan menggunakan perspektif semantik Ella-Landao Tasseron. Kesimpulan dari tulisan ini yaitu ketika mengkaji menggunakan klasifikasi ayat *makkiyah-madaniyyah* didapati bahwa jihad dalam al-Qur’an tidak ada satupun ayatnya yang bermakna perang.³⁰
2. “Kontekstualisasi Makna Jihad Di Era Milenial” dalam jurnal *Dialogia: Jurnal Studi Islam dan Sosial*, Vol.17, No.1, Juni: 2019. Penulis jurnal ini, Dwi Hartini, berusaha memberikan jawaban bahwa jihad dalam konteks kekinian, idealnya tidak dimaknai dari perspektif ideologi politik semata, namun dikontekstualisasikan dalam konteks bela negara, membudayakan

²⁹ Saidun, “Konsep *Jihād* dan *Qitāl* Perspektif Sayyid Quthb dan M Quraish Shihab; Telaah Penafsiran Ayat-Ayat *Jihād* dan *Qitāl* Dalam Kitab *Tafsīr Fi Zilāl al-Qur’an*,” (Tesis -- Sekolah Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya, 2020).

³⁰ Khairun Nisa dan Annas Rolli Mukhlisin, “Ambivalensi Jihad dan Terorisme: Tinjauan Analisis Semantik-Kontekstual Ayat-Ayat Jihad” *Al-Banjari*, Vol.17, No.1 (Juni: 2018).

musyawarah, menanamkan nilai nasionalisme dan mampu membedakan antara jihad dan terorisme.³¹

3. “Kontekstualisasi Konsep Jihad Dalam al-Qur’an (QS al-Nisā’ [4]: 95) sebagai upaya preventif covid 19” karya yang ditulis oleh Haikal Fadhil Anam, dkk ini merupakan jurnal yang terbit di *Mashdar: Jurnal Studi al-Qur’an dan Hadis*, Vol. 02, No. 2 Pada Desember tahun 2020. Tulisan ini mendeskripsikan makna jihad dalam konteks pandemi melalui pendekatan kontekstual Abdullah Saeed. Menurut tulisan ini, jihad pada masa pandemi memiliki kesamaan tujuan dengan jihad pada masa Nabi, yaitu untuk melindungi jiwa. Hanya saja, jihad zaman dahulu berperang melawan manusia sedangkan saat ini jihad melawan virus.³²

Melihat beberapa penelitian yang disebutkan di atas, hemat penulis, meskipun jurnal yang berjudul “Kontekstualisasi Konsep Jihad Dalam al-Qur’an (QS al-Nisa [4]: 95) sebagai upaya preventif covid 19” memiliki kemiripan yang sangat mendekati penelitian penulis, yaitu dengan menjadikan salah ayat jihad sebagai objek material dan metodologi tafsir kontekstual Abdullah Saeed sebagai objek formal. Namun, jurnal tersebut tidak meneliti keseluruhan ayat-ayat jihad dalam al-Qur’an dan tidak meneliti bagaimana relevansi hasil kontekstualisasi jihad dengan Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia. Oleh karenanya, dapat disimpulkan bahwa penelitian ini masih memiliki peluang kajian akademik,

³¹ Dwi Hartini, “Kontekstualisasi Makna Jihad Di Era Milenial”, *Dialogia: Jurnal Studi Islam dan Sosial*, Vol.17, No.1 (Juni: 2019).

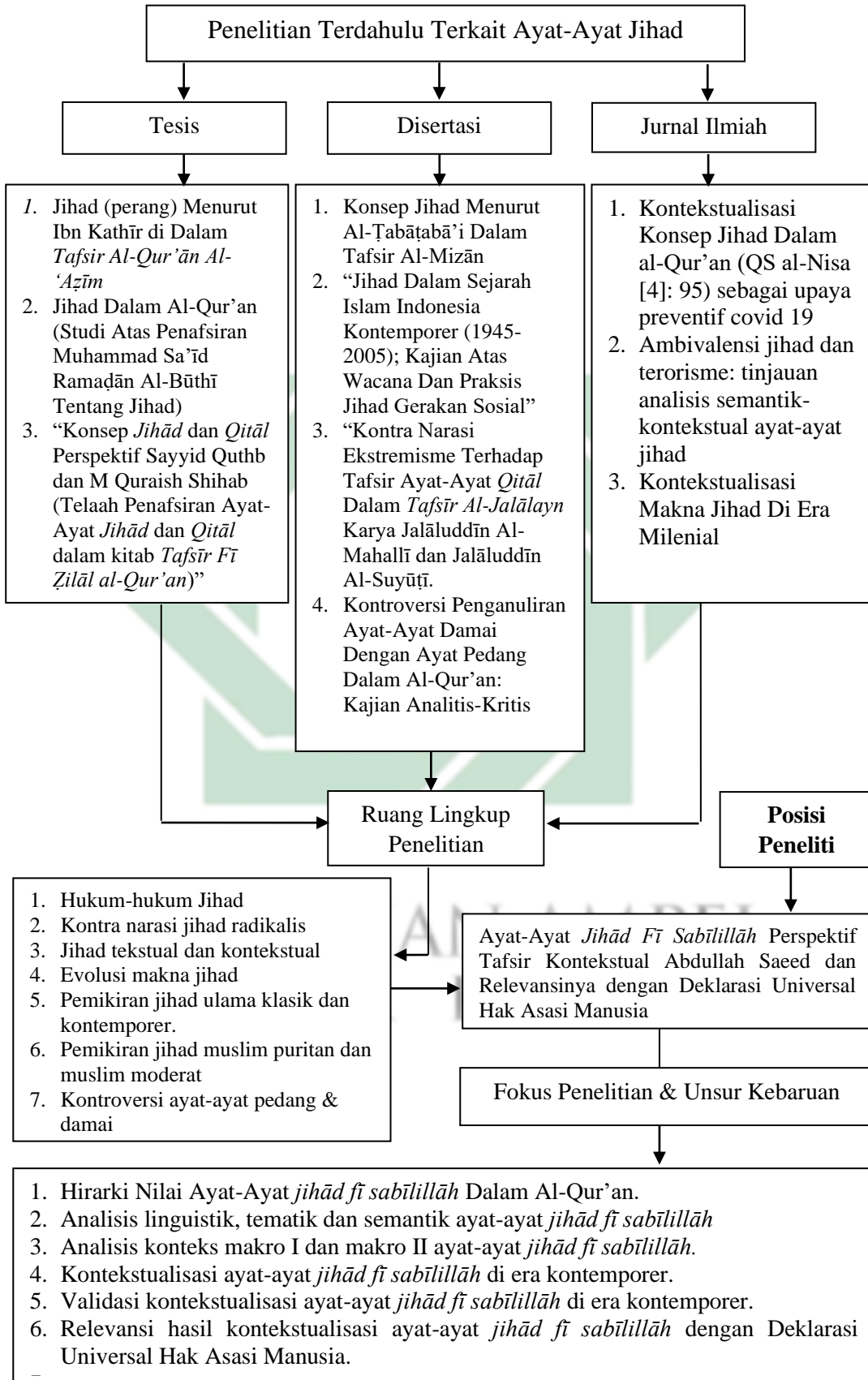
³² Haikal Fadhil Anam, dkk, “Kontekstualisasi Konsep Jihad Dalam al-Qur’an (QS al-Nisa [4]: 95) Sebagai Upaya Preventif Covid 19”, *Mashdar: Jurnal Studi al-Qur’an dan Hadis*, Vol. 02, No. 2 (Desember: 2020).

karena belum ada penelitian yang secara khusus menjadikan gagasan tafsir kontekstual Abdullah Saeed untuk membaca keseluruhan ayat-ayat jihad dalam al-Qur'an dan mencari relevansinya dengan Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia.

Untuk memudahkan dalam memahami fokus penelitian dan unsur kebaruan dari penelitian ini, penulis merangkumnya dalam bentuk skema sebagai berikut:



Skema 1.1



H. Metode Penelitian

1. Model dan Jenis Penelitian

Model penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah model penelitian kualitatif, karena penelitian ini, menekankan pencarian makna, pengertian, konsep, karakteristik, simbol, maupun deskripsi tentang suatu fenomena; fokus dan multi metode, bersifat alami dan holistik; mengutamakan kualitas, menggunakan beberapa cara serta disajikan secara naratif³³

Artinya, penelitian ini memberikan pemaparan atau penjelasan secara naratif dari hasil analisis penulis terhadap literatur-literatur kepustakaan yang berkaitan dengan tafsir ayat-ayat *jihād fi sabilillāh* dari para mufassir pra-modern maupun modern-kontemporer, kemudian mengkontekstualisasikannya dan mencari relevansinya dengan Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia.

Selain itu, jenis penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*) yaitu penelitian dengan cara mengkaji dan menelaah sumber-sumber tertulis seperti buku-buku, majalah, artikel, dan lainnya yang berkaitan dengan seluruh penafsiran atau buku yang relevan dengan penelitian.

2. Sumber dan Metode Pengumpulan Data

Sumber dalam penelitian ini dapat diklasifikasikan ke dalam dua kategori yaitu sumber primer dan sumber sekunder. Dalam penelitian ini, sumber primernya adalah ayat-ayat al-Qur'an yang berbicara tentang jihad. Sedangkan

³³ A Musri Yusuf, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif Dan Penelitian Gabungan*, (Jakarta: Kencana, 2017), 329.

sumber sekundernya adalah data-data pendukung yang berkaitan dengan sumber primer.

Adapun metode yang digunakan dalam pengumpulan data pada penelitian ini adalah dengan cara survey kepustakaan dan studi literatur. Penulis mengumpulkan data-data tertulis dalam bentuk literatur dari kepustakaan atau sumber lain ke dalam sebuah daftar pustaka. Dari data-data yang terkumpul itu penulis melakukan pengkajian, menganalisis bahan pustaka yang berkaitan dengan pembahasan penelitian, kemudian dikelompokkan sesuai dengan pembahasan bab.

Terkait metode pengumpulan ayat-ayat yang menjadi objek utama penelitian, penulis menggunakan metode tematik (*maudhū'ī*) dengan fokus kajian pada ayat-ayat jihad. Teknisnya, peneliti menghimpun seluruh ayat al-Qur'an yang membahas jihad, kemudian melakukan inventarisasi dan menyusunnya berdasarkan urutan kronologis. Penyusunan ini sangatlah penting karena menjadi basis utama dalam analisis data.

3. Teknik Analisis Data

Data yang telah tersedia (data primer dan sekunder) kemudian diproses dengan sederhana ke dalam bentuk yang mudah dipahami dan diinterpretasikan.³⁴ Adapun metode yang digunakan dalam menganalisa data pada penelitian ini adalah deskripsi-analisis, yaitu penelitian yang menuturkan dan menganalisa dengan panjang lebar yang pelaksanaannya tidak hanya terbatas pada

³⁴ Moeloeng Lexy J, *Metode Penelitian Kualitatif* (Bandung: Rosdakarta, 1991), 263

pengumpulan data, tetapi meliputi proses interpretasi dan analisa data.³⁵ Metode ini diaplikasikan ke dalam beberapa langkah berikut; penelitian yang berusaha mendeskripsikan dengan jelas tentang metodologi penafsiran yang ditawarkan Abdullah Saeed, dalam hal ini *ayat-ayat jihād fī sabīlillāh* menjadi contoh ayat-ayat pilihan untuk dikaji lebih mendalam.

I. Sistematika pembahasan

Untuk mempermudah dalam penyajian pembahasan, maka penelitian ini akan disistematisasikan pembahasannya dan dibagi dalam lima bab berikut:

Bab pertama adalah pendahuluan, yang berisi tentang latar belakang masalah, identifikasi dan pembatasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, kegunaan penelitian, kerangka teoritik, tinjauan pustaka, metode penelitian, sistematika penulisan.

Bab dua, merupakan landasan teori yang akan dipakai sebagai pedoman atau acuan dasar dalam menginterpretasikan ayat-ayat *jihād fī sabīlillāh* menggunakan teori yang tawarkan oleh Abdullah Saeed. Bab ini memuat dua subbab utama yaitu subbab pertama yang memaparkan tentang definisi jihad dan pemahaman umum para ulama tentang makna jihad dalam al-Qur'an. Subbab kedua, berisikan penjelasan terkait bangunan tafsir kontekstual Abdullah Saeed.

Bab tiga, bab ini menjelaskan tentang pemaparan data terkait ayat-ayat *jihād fī sabīlillāh* dalam al-Qur'an. Pembahasan ini diperlukan karena data inilah

³⁵ Winarno Surahmad, *Pengantar Penelitian Ilmiah Dasar Metode Teknik* (Bandung: Tarsito, 1994), 45

yang akan dianalisis pada bab IV. Terdapat dua subbab utama yang tercakup dalam bab ini yaitu subbab pertama memuat tentang ayat-ayat jihad dalam al-Qur'an yang meliputi periode Makkah dan Madinah. Subbab kedua, terkait konsep HAM dalam Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia.

Bab empat, merupakan pembahasan pokok yang mengaplikasikan teori tafsir kontekstual Abdullah Saeed untuk menganalisis dan mengkontekstualisasikan ayat-ayat *jihād fi sabīlillāh* di era kontemporer. Serta kemudian mencari relevansinya dengan Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia.

Dan Bab lima berisikan penutup, berupa kesimpulan-kesimpulan terkait isi dari tema penelitian yang sedang dikaji saat ini serta saran-sarannya.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB II

TINJAUAN UMUM TENTANG MAKNA JIHAD DAN TEORI TAFSIR

KONTEKSTUAL ABDULLAH SAEED

A. Tinjauan Umum Tentang Makna *Jihād Fī Sabīlillāh*

1. Definisi Jihad

Leksem *jihād* hanya muncul dua kali dalam al-Qur'an. Namun dalam segala derivasinya kata "*jihād*" disebut sebanyak 41 kali oleh al-Qur'an. 11 kali dalam ayat Makkiyah dan 30 kali dalam ayat Madaniyah³⁶ Secara etimologis kata jihad berasal dari kata *juhd* yang berarti kemampuan atau *jahd* yang bermakna letih. Dari pengertian itu dipahami bahwa jihad membutuhkan kekuatan, baik tenaga, pikiran maupun harta. Pada sisi lain, dipahami bahwa jihad pada umumnya mengandung risiko kesulitan dan kelelahan di dalam pelaksanaannya.³⁷

Makna kamus "*jihād*" menyatakan bahwa "perang" bukanlah makna satu-satunya, ada varian makna yang bisa dicakup sebagaimana makna dasarnya: kesungguhan; keseriusan; dan pengerahan segenap daya kemampuan. Kata "jihad" kemudian memiliki variasi makna setelah mendapatkan tambahan kata setelahnya. *Jihad al-'aduww* bermakna *muhārabah al-'aduww*, atau *qātalahu wa jāhada fī sabīlillāh* (memerangi musuh, membunuhnya dan berjihad di jalan Tuhan).³⁸

³⁶ Muhammad Fu'ād 'Abdul Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm*, (Kairo: Dār al-Hadīth, t.th), 182-183.

³⁷ M Quraish Shihab, Dkk, *Ensiklopedai al-Qur'an: Kajian Kosa Kata*, Jilid 1 (Tangerang: Lentera Hati, 2007) 395.

³⁸ Abid Rohmanu, *Reinterpretasi Jihad: Relasi Fikih dan Akhlak* (Ponorogo: STAIN PO Press, 2012), 62.

Asma Afsaruddin mengatakan, dalam literatur selain al-Qur'an, *jihād* biasanya diawali dengan kata sandang *al-*, dan seringkali dibarengkan dengan frasa "*fi sabīlillāh*" (di jalan Allah); ungkapan lengkapnya dalam bahasa Arab-*al-jihād fi sabīlillāh*-yang bermakna "berusaha keras atau berjuang di jalan Allah. Terjemahan tersebut menunjukkan polisemi kata *jihād* dan makna lain yang dapat dilekatkan padanya, dalam konteks yang berbeda, karena frasa "di jalan Allah" memungkinkan usaha keras manusia dalam berbagai cara.³⁹

Sa'id al-Ashmāwī sebagaimana yang dikutip oleh Moqsith Ghazali mengatakan bahwa jihad merupakan upaya sungguh-sungguh dengan cara mengerahkan segala kemampuan untuk mencapai tujuan tertentu. Atau bersabar dalam keletihan ketika menjalankan satu perbuatan atau merealisasikan suatu misi. Ketika *jihād fi sabīlillāh* disebutkan, maka berarti upaya sungguh-sungguh dengan mengerahkan segala upaya dan kemampuan agar senantiasa berada di jalan Allah.⁴⁰ Secara luas jihad tidak berarti selalu bermakna perang. Usaha dengan menempuh jalan yang ditunjukkan tuhan dapat dilakukan dengan berbagai macam cara, baik dengan jalan damai maupun dengan cara keras.⁴¹ Dengan demikian dapat dikatakan bahwa segala yang dikorbankan, baik jiwa dan harta dalam rangka mengamalkan jihad akan bernilai jika didasarkan pada jalan Allah (*fi sabīlillāh*) serta mengharap keridhaan-Nya.

³⁹ Asma Afsaruddin, *Tafsir Dekonstruksi Jihad dan Syahid*. Terj. Muhammad Irsyad Rafsadie. (Bandung: Mizan, 2018), 13

⁴⁰ Abd Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur'an*. (Depok: Katakita, 2009), 378-379.

⁴¹ Budhy Munawar-Rachman, *Islam Dan Liberalisme* (Jakarta Selatan : Friedrich Nouman Stiftung, 2010), 260.

2. Beberapa Pandangan Tentang Jihad

Para ahli hukum Islam, biasanya dikontraskan dengan para mufassir al-Qur'an, ahli hadis dan ahli etika-lebih banyak membahas jihad sebagai kewajiban penguasa dan penduduk Muslim, umumnya dalam konteks hubungan eksternal dengan pemerintahan non-Muslim.⁴² Sebagai konsep yang sering diperdebatkan maknanya, perdebatan tentang jihad secara umum cenderung dikotomis. Seiring dengan menguatnya kelompok puritan, jihad dipahami sebagai ruh dari gerakan kelompok puritan kontemporer yang berorientasi pada resistensi terhadap tren globalisasi yang dinilai bersifat sekular. Berdasar hal ini sebagian pengamat Barat menjadikan jihad sebagai dasar penilaian bahwa Islam mengajarkan kekerasan (*violence*) dan karenanya agama ini tidak kompatibel dengan norma-norma yang berperadaban. Sementara itu pandangan lain menyatakan bahwa jihad tidak identik dengan kekerasan, tetapi sebaliknya, jihad menunjuk pada prinsip yang bersifat, defensif, *pacifk*, *inward-directed* dan perdamaian dalam Islam.⁴³

Untuk mensistematisasi berbagai pandangan ulama terhadap jihad, menarik kiranya untuk memaparkan pandangan al-Qardhawi dalam pembahasan ini. Menurutnya, ada tiga kelompok atau pandangan terkait jihad, yaitu kelompok yang berusaha menghapus syariat jihad, kelompok yang menyatakan perang terhadap dunia dan kelompok moderat.

⁴² Afsaruddin, *Tafsir Dekonstruksi Jihad Dan Syahid*, 24

⁴³ Abid Rohmanu, *Jihad Dan Benturan Peradaban: Identitas Poskolonial Khaled Medhat Abou El Fadl*, (Yogyakarta: Q-Media, 2015), 34.

a. Kelompok Yang Berusaha Menghapus Syariat Jihad.

Kelompok ini hendak mengubur jihad dan menggugurkannya dari kehidupan umat, keinginan dan ambisi paling tinggi dari kelompok ini adalah mendidik umat dengan nilai-nilai spiritual dan akhlak. Mereka ini menganggap jihad melawan hawa nafsu dan godaan setan sebagai jihad paling besar. Yang mengejutkan adalah seruan kelompok ini tidak ada bedanya dengan seruan para penyeru tasawuf negatif, yang diwariskan dari zaman kemunduran dan keterbelakangan.⁴⁴

Berbeda dengan para penyeru tasawuf negatif dari kalangan Sunni yang telah memberikan sumbangsih dalam persoalan jihad, seperti al-Amir abu al-Qadir Aljazair serta Umar Al-Mukhtar dan Sanusi di Libia. Kelompok ini juga mirip dengan para penggagas sekularisme dari kalangan barat yang bersekongkol dengan para penjajah di timur dan di barat, dari kelompok kiri dan kanan. Mereka ingin melucuti senjata dari umat, agar umat bisa ditelanjangi secara tidak terhormat dihadapan musuhnya. Merekapun memerangi konsep dan gerakan jihad, baik pada zaman dahulu sampai sekarang, dan menuduh jihad Islam sebagai suatu yang harus dimusuhi. Kelompok seperti ini akan disambut gembira oleh penjajah, yang kemudian memberikan kekuatan dan segala keperluan mereka agar bisa memudahkan aksi-aksi penjajahan. Kolonialisme inggris pernah melahirkan aliran Qadiyaniah di India, dan salah satu seruan mereka adalah menghapus syariah jihad. Dengan demikian, jalan untuk melakukan penjajahan pun terbuka

⁴⁴ Yusuf Al-Qardhawi, *Fiqh al-Jihād : Dirāsah Muqāranah Li Ahkāmihī Wa Falsafatihī Fi Dhaw'i al-Qur'an Wa al-Sunnah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2009), 25.

lebar dan penjajah bisa mengukuhkannya kepada umat Islam tanpa mendapatkan perlawanan.⁴⁵

Ada dua hal utama yang mencolok dari aliran Qadiyaniah yang mengklaim mempunyai Nabi baru, yaitu Mirza Ghulam Ahmad, sebagai sebuah aliran sesat. Pertama, kepatuhan terhadap pemerintah, meskipun pemerintah barat yang kafir. Kedua, membatalkan perintah jihad dan menggugurkan kewajibannya.⁴⁶

Dua hal tersebut mereka lakukan untuk mendukung dan membantu aksi penjajahan Inggris. Karena hal inilah, penjajahan Inggris selalu merajalela di India dan negara-negara muslim lainnya.. Lebih dari itu menurut al-Qardhawi, Mirza Ghulam Ahmad mengklaim bahwa dirinya adalah al-Masih yang dijanjikan, tanpa dalil dan bukti nyata, selain itu ia juga mengaku bahwa Rasulullah telah mengumumkan ini tiga belas abad sebelumnya. Karena sikap tersebut, para penjajah Inggris sangat merasa senang dan kagum, sehingga memberikan bantuan baik materi maupun non-materi untuk menguatkan kelompok yang dipimpinnya.⁴⁷

b. Kelompok Yang Menyatakan Perang Terhadap Dunia

Berbeda dengan kelompok sebelumnya, kelompok ini cenderung memahami jihad sebagai bentuk peperangan melawan seluruh dunia, baik terhadap orang yang memerangi umat Islam atau orang Islam yang menghalangi

⁴⁵ Ibid., 25.

⁴⁶ Yusuf Al-Qardāwī, *Fiqih Jihad*, Jilid 1, Terj. Irfan Maulana Hakim dan Arif Munandar (Bandung: Mizan, t.t E-Book), 431.

⁴⁷ Ibid., 433-434

jalan dakwahnya. Bahkan mereka melakukan hal yang sama terhadap pihak-pihak berdamai dan tidak menampakkan permusuhan pada umat Islam.⁴⁸

Menurut kelompok ini semua orang kafir adalah sama. Apabila umat Islam mempunyai kemampuan, maka seluruh orang kafir wajib untuk diperangi. Sebab, kekufuran cukup menjadi alasan untuk memerangi orang non-muslim. Masih menurut mereka, semua ayat al-Qur'an atau hadis yang mengajak menyerukan perdamaian terhadap orang yang ingin berdamai dengan umat Islam serta tidak mengusir umat Islam dari negrinya sendiri adalah ayat atau hadis yang bersifat temporal yang telah berakhir masa berlakunya. Ayat-ayat tersebut memang termuat dalam bentuk tulisan, akan tetapi ketentuannya sudah tidak berlaku lagi. Seluruh ayat tersebut yang berjumlah 140-200 lebih telah dihapus oleh satu ayat yang mereka sebut dengan ayat pedang (*ayat al-saif*), namun yang paling mengherankan mereka sendiri masih berselisih pendapat dalam menentukan ayat pedang tersebut..

Kelompok seperti ini tidak mau menerima kesepakatan konvensi perserikatan bangsa-bangsa. Sebab, bagi mereka konvensi tersebut menghalangi umat Islam untuk berjihad, memaksa mereka untuk menghormati batas-batas teritorial negara-negara yang memiliki kedaulatan, dan mewajibkan penyelesaian konflik ditempuh dengan cara-cara damai. Mereka juga menolak kesepakatan internasional tentang cara memperlakukan tawanan. Bagi mereka tawanan dapat dibunuh tanpa batasan dan syarat apapun, sedangkan kesepakatan internasional tersebut justru melarang membunuh tawanan. Merekapun menolak kesepakatan

⁴⁸ Al-Qardhawi, *Fiqh al-Jihād*, 26.

internasional terkait penghapusan perbudakan. Mereka berpendapat bahwa kesepakatan tersebut berarti mengharamkan suatu yang diharamkan oleh Allah dan menghapus ajaran yang disyariatkan Allah swt.⁴⁹

Berbicara tentang kelompok ini, penulis tidak bisa menafikan tiga tokoh besar yang merumuskan ideologi yang sering disebut “Islam Politik” atau “Islamisme” pada abad ke-20. Hasan al Banna (w. 1948), Abu A’la al-Mawdudi (w. 1979), dan Sayyid Qutb (w. 1966). Pandangan mereka tentang jihad sangat berpengaruh di kalangan Islamis,⁵⁰ sehingga mempunyai pengaruh yang signifikan terhadap puritanisme keagamaan di era modern. Al-Banna, misalnya, pendiri Ikhwān al-Muslimīn, sangat menekankan visi Islam yang komprehensif, yakni mengatur totalitas kehidupan manusia: kehidupan politik, sosial dan ekonomi. Islam menurutnya adalah iman dan ritual, spiritualitas dan amal, agama dan negara, al-Qur’an dan pedang. Pada saat yang sama, Al-Banna menunjukkan resistensi yang tinggi terhadap Barat, termasuk umat Islam yang dinilai mengadopsi budaya dan nilai Barat. Ini ditunjukkan dengan kolaborasi Ikhwan al-Muslimīn dengan pejuang kemerdekaan dalam menggulingkan monarki Mesir yang pro Inggris.⁵¹

Al-Banna menulis buku pendek terkait jihad yang berjudul *lā izzata illā bi al-jihād*. Dalam buku ini dia menegaskan bahwa kewajiban jihad merupakan kewajiban yang tidak bisa ditawar. Allah akan memberikan pahala bagi orang-orang yang menjalankan kewajiban ini seperti yang pernah dilakukan oleh

⁴⁹ Ibid., 27.

⁵⁰ Afsaruddin, *Tafsir Dekonstruksi Jihad dan Syahid*, 287.

⁵¹ Abid Rohmanu, *Jihad dan Benturan Peradaban*, 43-44.

mujahid dan syuhada'. Begitu juga sebaliknya, orang yang meninggalkan kewajiban ini, maka akan mendapatkan azab dari-Nya.⁵² Bagi al-Banna, jihad yang sangat dianjurkan di sini adalah jihad yang identik dengan pengertian perang membela kebenaran dengan cara mengatur barisan militer serta memperkuat sarana-sarana pertahanan. Dalam rangka menguatkan pandangannya ini al-Banna mengutip beberapa ayat al-Qur'an, termasuk QS 2:216; 3:156-158; 3:169-175; 4:71-78. Melalui ayat-ayat tersebut, menurut al-Banna al-Qur'an menyeru kaum muslimin untuk berperang demi membela yang lemah dan memerdekakan yang tertindas, serta mengecam orang-orang yang tidak mau ikut berperang karena takut. Menurut Al-Banna ayat-ayat di atas menunjukkan kesetaraan antara kewajiban berperang dengan shalat, puasa dan rukun Islam lainnya⁵³

Al-Banna kemudian mengutip beberapa hadis yang disebutkan dalam bagian *fadhāil al-jihād* dari enam kitab hadis Sunnī (*al-kutūb al-sittah*) yang berbicara tentang keutamaan jihad dan perang. Dia misalnya, menyebutkan hadis yang menggambarkan bahwa orang yang berjihad akan dibangkitkan di akhirat dengan rona darah dan wangi kasturi; mengatakan bahwa surga mereka terletak di bawah naungan pedang; dan menyamakan orang-orang yang berperang di jalan Allah dengan orang yang terus menerus shalat, berpuasa, dll.⁵⁴

Menurut Asma Afsarudin, Al-Banna mengakui bahwa jihad terbesar adalah jihad hati atau jiwa. Namun, dia mewanti-wanti bahwa hadis terkenal yang menetapkan keutamaan jihad akbar tidak berarti mengecilkan urgensi perang dan

⁵² Hasan Al-Banna, *La 'Izzata illa Bi al-Jihād*, Terj. Miqdad al-Haddad (Semarang: Generasi Kita Press, 2004), 1-2

⁵³ *Ibid.*, 3-13

⁵⁴ *Ibid.*, 27-36

melakukan persiapan yang diperlukan untuknya. Hadis ini dianggap memiliki sanad yang lemah hingga ke sahabat Jābir, sekalipun hadis ini dianggap sahih. Lanjut al-Banna, ia tetap tidak bisa menafikan jihad perang dan bersiap untuk mempertahankan negeri muslim dan menangkal serangan kaum kafir.⁵⁵

Hal yang mirip juga dilakukan oleh al-Mawdudi. Dia juga menekankan pentingnya penyatuan Islam dan politik, serta semangat perlawanan atas budaya dan pemikiran Barat. Bahkan al-Mawdudi bertindak lebih jauh dari Ikhwan al-Muslimin, yakni penolakannya akan ide kelompok modernis tentang penyelarasan “*syari’ah*” dengan konteks modern melalui ijtihad, untuk memelihara eksistensi *syari’ah*, al-Mawdudi menilai penting hadirnya kekuasaan politik dan negara Islam. Ini sebagaimana pendapatnya bahwa umat Islam India harus mendirikan negara Islam sebagai negara mereka sendiri yang terpisah dari India. Dan untuk mewujudkan semua ini, sebagaimana al-Banna, al-Mawdudi mendirikan organisasi Jama’at al-Islam. Berbeda dengan Ikhwan al-Muslimin yang merupakan organisasi massa, Jama’at al-Islam adalah organisasi kelompok elit yang anggotanya harus mempunyai dedikasi untuk berjihad melawan kekafiran dan semua bentuk amoralitas.⁵⁶

Selain dua tokoh tersebut, seorang aktivis dan ideolog Mesir yang sangat dipengaruhi oleh tulisan Al-Maudūdī yaitu Sayyid Quṭb.⁵⁷ sebagai seorang kritikus sastra di Dār al-‘Ulūm, Kairo, dan tanpa didikan khusus dibidang ilmu

⁵⁵ Asma Afsaruddin, *Tafsir Dekonstruksi Jihad dan Syahid*, 291.

⁵⁶ Abid Rohmanu, *Jihad Dan Benturan Peradaban*, 44-45.

⁵⁷ Abdul Aziz, dkk, *Jihad Kontekstual* (Pekalongan: STAIN Pekalongan Press, 2013), 2. Menurut al-Qardāwī, Sayyid Quṭb ini adalah orang yang lebih berpandangan ekstrem dari pada al-Maudūdī, dia sangat keras dalam melawan para penentangannya, meskipun al-Maudūdī lebih dahulu mengawali dakwah dari dirinya. Al-Qardāwī, *Fiqh Jihad*, 305.

agama Sayyid Quṭb tampaknya mengalami radikalisasi semasa perjalanannya ke Amerika Serikat pada tahun 1940-an karena menyaksikan bahaya rasisme, materialisme dan kebobrokan moral yang terdapat di sana. Sekembalinya ke Mesir, Quṭb bergabung dengan Ikhwanul Muslimin dan menjadi pengkritik keras pemerintahan Nasser beserta kebijakan sekulernya. Dituduh bersekongkol untuk membunuh Nasser, Quṭb dimasukkan ke penjara. Di penjara itulah dia menulis dua karya terpentingnya yang berjudul, *Ma'ālim Fī Al-Ṭarīq* dan tafsirnya *Fī Zilāl Al-Qur'ān*.⁵⁸

Kematian Sayyid Quṭb di tangan persekutornya dipandang oleh para pendukungnya sebagai aksi pengorbanan diri demi membela tujuan yang luhur, yang patut ditiru oleh orang-orang yang mengaguminya.⁵⁹ Termasuk dari pengagum Sayyid Quṭb yang sama-sama menulis buku bernuansa radikal adalah Saleh Sariyah, penulis kitab "*Risālah al-Īmān*"⁶⁰ dan Turki Bin Mubarak Al-

⁵⁸ Afsaruddin, *Tafsir Dekonstruksi Jihad dan Syahid*, 294-295. Pengalaman Quṭb di penjara meyakinkan dia bahwa kaum agamis dan sekuler tidak bisa hidup dengan damai di dalam masyarakat yang sama. Dia melangkah lebih jauh dibandingkan Al-Maudūdī yang hanya melihat non muslim sebagai masyarakat jahiliyah. Quṭb meyakini bahwa apa yang disebut dengan dunia muslim juga penuh dengan nilai-nilai kebusukan dan kebengisan jahiliyah. Quṭb melihat kehidupan nabi dalam empat tahap, dan untuk membentuk ulang komunitas di abad yang ke-20, menurutnya umat Islam juga harus melewati empat tahap ini. Pertama, tuhan telah mengungkapkan rencananya kepada utusannya yaitu Muhammad saw, Kedua, kemudian Muhammad saw, membentuk sebuah kelompok dengan orang-orang yang memiliki komitmen kuat untuk melaksanakan perintah tuhan dan mengganti kejahiliyahan masyarakat Mekkah dengan masyarakat adil yang egaliter yang mengakui hanya ada satu kedaulatan Tuhan. Ketiga, nabi mendirikan negara Madinah, tahap ini adalah masa konsolidasi, penegasan persaudaraan dan integrasi. Pada tahap terakhir Muhammad saw, memulai perjuangan bersenjata melawan kafir Mekah dan kemudian melanjutkan serangan terhadap angkatan perang Mekah. Anggi Wahyu Ari, *Jihad Menurut Ibnu Kathir Di Dalam Tafsir Al-Qur'an Al-'Azhim*, (Tangerang: CV. Republik Sukses Indonesia), 5.

⁵⁹ Afsaruddin, *Tafsir Dekonstruksi Jihad Dan Syahid*, 299.

⁶⁰ Inti dari kitab ini ialah mengajak pada mengkafirkan pemerintah, menganggap masyarakat saat ini jahiliyah, dan menyatakan bahwa negara umat Islam saat ini adalah dār al-harb (wilayah perang), sebab terinspirasi dari kitab *Fī Zilāl Al-Qur'ān* karya Sayyid Quṭb, Usamah Sayyid Al-Azhary, *Islam Radikal: Telaah Kritis Radikalisme Dari Ikhwanul Muslimin Hingga ISIS*, 13

Ban'ali dengan kitabnya yang berjudul "*Al-Lafz Al-Sāni' Fī Tarjamah Al-Adnāni*"⁶¹

Di antara para pemikir yang termasuk dalam kategori ini adalah Abd Salam Faraj misalnya, salah seorang pelaku aksi kekerasan di Mesir yang memiliki pandangan bahwa peperangan telah dibicarakan dalam al-Qur'an dan hadis secara fundamental. Menurutnya pemaknaan secara literal dan aligoris terhadap konsep jihad merupakan sebuah keharusan.⁶² Dalam risalahnya yang berjudul "*Al-Farīdah Al-Ghā'ibah*" (kewajiban yang terlupakan), Faraj menyeru kaum muslim untuk menggalakkan kembali jihad militer karena mereka dikepung oleh musuh dari luar dan dari dalam yaitu non Muslim dan Muslim "murtad", Faraj mengkritik ulama pada masanya, karena menurutnya mereka telah mendorong kaum muslim untuk meninggalkan kewajiban penting ini, padahal mereka tahu bahwa ini merupakan satu-satunya cara untuk mengembalikan dan mengukuhkan kejayaan Islam.⁶³

c. Kelompok Moderat

Kelompok ini sangat jauh berbeda dengan kelompok pertama yang memberikan pengurangan (*tafrīt*) terhadap syariat, dengan menghendaki umat

⁶¹ Dalam bukunya itu dia bercerita, suatu hari di tengah majlis pembacaan al-Qur'an dia membaca QS. Al-Ma'idah: 44 yang artinya "barang siapa yang tidak berhukum dengan hukum yang diturunkan Allah, maka mereka adalah orang-orang kafir" makna ayat ini menembus relung hatinya paling dalam, lantas ia bertanya kepada salah seorang teman belajarnya, "apa sumber undang-undang Suriah?" temannya pun menjawab. Kemudian dia bertanya lagi, "apa itu lembaga legislatif?" temannya pun menjelaskannya. Kemudian ia bertanya lagi, "apa itu lembaga yudikatif dan eksekutif?", semua pertanyaannya dijawab oleh temannya sesuai dengan pelajaran yang ia terima dari sekolah. Lantas Al-Ban'ali mengatakan pada temannya, "wahai fulan, ini berarti semua pemerintah kita adalah kafir". Setelah itu temannya mengucapkan salam padanya dan meninggalkannya. Inilah awal mula Al-Ban'ali berbicara terkait masalah-masalah seperti ini. Usamah, *Islam Radikal*, 14.

⁶² Abdul Aziz, dkk, *Jihad Kontekstual*, 2.

⁶³ Afsaruddin, *Tafsir Dekonstruksi Jihad dan Syahid*, 299.

Islam memiliki hak tanpa kekuatan, mushaf tanpa pedang, kehormatan tanpa pelindung negeri tanpa penjaga. Kelompok ini juga berbeda dengan kelompok yang kedua yang berlebihan (*ifrāt*) dalam memahami syariat. Kelompok kedua ini memerangi orang-orang yang berdamai, seluruh manusia, di timur dan di barat. Mereka melakukan hal-hal tersebut dengan tujuan menggiring seluruh manusia pada Allah, surga dan jalan yang lurus. Mereka ingin melenyapkan rintangan-rintangan yang diletakkan oleh penguasa zalim yang tidak memiliki kesempatan untuk mendengarkan dakwah hingga bisa memahaminya dengan sangat jelas dan tepat. Barang kali hal ini tepat jika dilakukan pada zaman dahulu, yaitu ketika para kaisar yang dzalim menindas rakyat mereka sendiri. Dakwah tidak mungkin sampai pada mereka kecuali dengan cara memerangi mereka dengan kekuatan. Cara ini adalah yang dilakukan para sahabat dan orang-orang yang mengikuti mereka.

Berbeda dengan kelompok pertama dan kedua diatas kelompok ketiga ini memiliki pandangan yang moderat dalam memaknai jihad. Kelompok ini adalah umat moderat (*al-ummah al-wasat*) yang diberi petunjuk oleh Allah pada sikap moderat. Allah memberikan kecerdasan dalam memahami syariat dan realitas pada kelompok ini.

Di antara para pemikir yang memiliki pandangan moderat dalam memahami konsep jihad adalah Sa'id Ramadhan al-Buti, menurutnya jihad dibangun atas dua kaidah pokok: 1) jihad dengan dakwah, yang merupakan dasar dan landasan utama jihad setelahnya. 2) *Jihād-Qitāl*, yang al-Buthi anggap sebagai cabang dari jihad (dakwah), menurutnya dibatasi dengan keadaan dan

syarat-syarat tertentu. Dari kedua konsep di atas dipahami bahwa segala tindakan kekerasan yang mengatas namakan agama sama sekali tidak mencerminkan prinsip jihad Islam.⁶⁴ lebih lanjut dia juga mengatakan jika pemaknaan jihad disamakan dengan *qital*, *al-harb* dan *ghazwah*, yang mana makna dari kata-kata tersebut bermakna peperangan dan pertempuran akan membuat ajaran jihad dalam Islam yang sebenarnya banyak mengandung arti positif dengan segala vaierasinya akan kehilangan substansinya dan akan sangat membahayakan bagi agama dan umat Islam sendiri.⁶⁵

Tidak jauh berbeda dengan Al-Buti, Khaled Abou El Fadl menyebut jihad sebagai konsep yang bersifat mutlak dan tak terbatas, yakni memiliki spektrum makna yang luas dan ini tidak berlaku untuk konsep *qitāl*. Jihad adalah sesuatu yang pada dasarnya baik, bedahalnya dengan *qitāl*. Dalam konsep jihad, perang dinilai sebagai buruk (*syarr*), atau hal buruk yang terpaksa dilakukan, dan karenanya sebisa mungkin harus dihindari oleh umat Islam (*kurh*). Perang hanya diperbolehkan dalam konteks memperoleh kemerdekaan, dan upaya pembelaan diri (*self defence*) dari tirani, dan inilah yang dimaksud dengan jihad dalam kamus Abou El Fadl. Bagi Abou El Fadl, jihad seharusnya disandarkan pada semangat dakwah Islam dan dijauhkan dari nuansa perasaan balas dendam. Dalam konteks ini, seorang muslim tidak boleh merasa bahwa dirinya sebagai seorang pembunuh, dan mengorbankan musuh karena kehendak atau keinginan Tuhan.⁶⁶

⁶⁴ Irsyad, *Jihad Dalam Al-Qur'an*, 158.

⁶⁵ Sa'id Ramadhan Al-Būṭī, *al-Jihād Fī al-Islām: Kaifa Nafhamuhu Wa Kaifa Numārisuhu* (Bairut: Dār Al-Fikr Al-Mu'ashir, 2004), 8.

⁶⁶ Rohmanu, *Jihad Dan Benturan Peradaban*, 109.

Termasuk ulama Indonesia yang memiliki pandangan moderat tentang jihad adalah Quraish Shihab, tanpa menafikan eksistensi jihad yang diajarkan Nabi pada empat belas abad yang lalu, menurutnya jihad dalam rangka memberantas kebodohan, kemiskinan dan penyakit adalah jihad yang tidak kalah pentingnya daripada jihad dengan mengangkat senjata. Ilmuan berjihad dengan memanfaatkan ilmunya, guru dengan pendidikannya yang sempurna, karyawan bekerja dengan karya yang baik, pengusaha dengan kejujurannya, pemimpin dengan keadilannya, demikian seterusnya beragam jihad yang bisa dilakukan menurut Quraish Shihab.⁶⁷

B. Teori Tafsir Kontekstual Abdullah Saeed

1. Pemikiran Abdullah Saeed: Sebuah Pengantar

Dalam banyak karyanya, Abdullah Saeed mengatakan model tafsir yang didukung dan kemudian dikembangkannya adalah model tafsir “contextualist”. Saeed juga menyebutkan beberapa tokoh dalam bukunya *Intrepeting The Qur’an*, yang ia anggap sebagai mufassir kontekstualis, seperti Fazlur Rahman, Khaled Abou el-Fadl yang memberikan kontribusi dalam penafsiran ayat-ayat *ethico legal* dan karenanya memiliki persinggungan dengan proyeknya.⁶⁸

Namun, setelah melihat beberapa tulisan Saeed, tampaknya ia lebih terpengaruh dengan pemikiran Rahman. Hal ini ditegaskannya dengan menyinggung bahwa dasar proyek tafsir yang ditawarkan banyak dipengaruhi

⁶⁷ M Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur’an* (Bandung: Mizan, 2005), 516.

⁶⁸ Gufron Hamzah, “Hermeneutika Abdullah Saeed dalam Interpreting the Qur’an Toward Contemporary Approach” dalam *Hermeneutika al-Qur’an dan Hadis*, ed. Sahiron Syamsuddin (yogyakarta : Elsaq Pres, 2010), 208-209.

oleh Fazlur Rahman. Saeed mengakui kontribusi Rahman dalam memberikan metodologi alternatif untuk menafsirkan ayat-ayat *ethico-legal*. Yaitu, menghubungkan teks dan konteks baik ketika pewahyuan maupun muslim masa kini.⁶⁹

Keterpengaruhannya Saeed oleh Rahman begitu tampak dalam bangunan pemikirannya. Karena itulah, disamping sebagai Rahmanian, Saeed juga dianggap meneruskan dan menyempurnakan metodologi tafsir Rahman. Sebagaimana diketahui, kegelisahan Rahman sangat bersinggungan dengan kegamangan umat Islam dalam menghadapi modernitas. Dalam kaitannya dengan tafsir al-Qur'an, Rahman menolak pendekatan tradisional yang cenderung memperlakukan al-Qur'an secara atomistik. Untuk itu, Rahman menawarkan metodologi tafsir yang holistik, memahami al-Qur'an sebagai sebuah kesatuan, yang mempertimbangkan latar belakang masyarakat Arab dengan pandangan dunia, institusi, nilai, dan budaya mereka (konteks pewahyuan). Karena menurutnya, dengan pendekatan demikian, akan tampak spirit atau pesan moral al-Qur'an.⁷⁰

Berbeda dengan Rahman, kegelisahan atau latar belakang dari proyek metodologi tafsir Abdullah Saeed adalah maraknya model penafsiran dari para tekstualis yang cenderung menginterpretasikan al-Qur'an secara literal. Penafsiran semacam itu, menurut Saeed telah mengabaikan konteks pewahyuan. Berangkat dari kaca mata inilah, Saeed membangun sebuah model tafsir yang peka konteks,

⁶⁹ Gufron Hamzah, "Hermeneutika Abdullah Saeed dalam Interpreting the Qur'an Toward Contemporary Approach" dalam *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*, ed. Sahiron Syamsuddin (yogyakarta : Elsaq Pres, 2010), 209.

⁷⁰ Saeed, Abdullah, *Intrepeting the Qur'an: Toward a Contemporary Approach* (London dan New York: Routledge, 2006), 127-128.

dan ini tampak baik ketika dia membangun landasan teoritis ataupun ketika masuk pada prinsip-prinsip epistemologisnya.⁷¹

Sebelum membagi al-Qur'an berdasarkan nilai-nilai untuk mengetahui sejauh mana penafsiran kontekstual dapat diterapkan, Saeed terlebih dahulu membuat klasifikasi jenis teks al-Qur'an menurut kontennya. Menurutnya, al-Qur'an dari segi kontennya dapat terbagi menjadi empat kategori yaitu: Ayat-ayat teologis;⁷² Ayat-ayat kisah;⁷³ Ayat-ayat perumpamaan;⁷⁴ Ayat-ayat *ethico-legal*;⁷⁵

2. Prinsip-Prinsip Epistemologis Interpretasi Kontekstual

a. Pengakuan atas kompleksitas makna

Penafsiran al-Qur'an yang mengandung muatan *ethico-legal* memerlukan upaya *ijtihad* untuk menentukan pemahaman makna yang lebih relevan dan sesuai

⁷¹ Hamzah, "Hermeneutika Abdullah Saeed", 209-210.

⁷² Mencakup teks yang berhubungan dengan sesuatu yang ghaib, yakni ayat-ayat tentang tuhan, tercakup di dalamnya sifat dan perbuatan tuhan; kedua, selain tentang tuhan misalnya; 'arsy, surga, neraka, malaikat, lauh al-mahfud. Menurut Saeed, ayat al-Qur'an dalam kategori ini hanya dapat dipahami dalam konteks keimanan, karena sifatnya di luar pengalaman manusia. Saeed, *Intrepeting the Qur'an*, 91-94.

⁷³ Ayat-ayat yang membahas seputar peristiwa masa lalu seperti cerita para nabi terdahulu, respon atas kejadian di masa Nabi Muhammad, dan lain sebagainya. Karakter dari konten ini adalah tidak adanya keterangan detail terkait peristiwa (waktu atau tempat) sebagaimana catatan sejarah pada umumnya. Hal ini menandakan bahwa al-Qur'an lebih mengutamakan pesan moral dari pada peristiwa sejarahnya. Abdullah Saeed, *Ibid.*, 95-97.

⁷⁴ Ayat-ayat al-Qur'an yang menggunakan kata *mathal* untuk melakukan perbandingan, personifikasi dan sebagainya. Menurut Saeed ayat-ayat ini ditujukan untuk menyampaikan pesan dan makna secara lebih efektif. Abdullah Saeed, *Ibid.*, 98-100.

⁷⁵ Adapun ayat-ayat yang masuk dalam kategori *ethico-legal text* adalah ayat-ayat tentang keimanan pada tuhan, nabi dan kehidupan setelah kematian; praktik ibadah: perintah shalat, puasa, haji, zakat; aturan-aturan dalam pernikahan, perceraian dan warisan; apa yang diperintahkan dan apa yang dilarang; perintah jihad, larangan mencuri, hukuman terhadap tindak kriminal, hubungan dengan non muslim; perintah yang berhubungan dengan etika, hubungan antar agama dan pemerintahan. Ayat-ayat inilah yang mendapat perhatian lebih dalam penafsiran Abdullah Saeed, karena menurutnya ayat-ayat inilah yang paling tidak siap ketika dihadapkan dengan realitas, padahal pada saat yang bersamaan ayat-ayat inilah yang paling banyak mengisi kehidupan sehari-hari sebagian besar umat Islam. oleh karena itu perlu adanya reinterpretasi terhadap ayat-ayat tersebut, agar sesuai dengan kondisi kekinian. *Ibid.*, 1.

untuk menafsirkan golongan ayat ini.⁷⁶ Dalam hal ini, Saeed menolak gagasan kaum kontekstualis yang menunjukkan bahwa makna sebuah kata terhampar dalam obyek yang dituju. Karena menurutnya, model perujukan makna demikian hanya relevan pada kata-kata tertentu dan sangat terbatas, semisal nama dan obyek fisik.⁷⁷ Ada beberapa prinsip yang di tegaskan Saeed dalam cakupan makna ini:

Petama, pengakuan atas ketidak pastian dan kompleksitas makna. Sebagaimana dinyatakan didepan, kaum tekstualis meyakini adanya tujuan makna yang rigid. Implikasi dari pandangan ini adalah: (1) pembatasan ayat-ayat *ethico-legal* ke dalam satu makna, (2) tertutupnya kemungkinan makna lain, (3) otentisitas resmi terletak pada makna yang diturunkan dari generasi ke generasi, dan (4) generasi terakhir tidak memiliki otoritas untuk menambahkan makna.⁷⁸ Menurut Saeed gagasan tersebut menemui banyak masalah ketika dihadapkan dengan kenyataan (1) makna sebuah kata tidak selalu mudah dicari rujukannya, (2) makna bukanlah objek konkret, sebaliknya makna merupakan entitas mental, (3) makna berubah mengikuti perkembangan linguistik dan budaya komunitas.⁷⁹

Berdasarkan hal di atas persoalan makna memang merupakan suatu yang sangat kompleks –tidak sederhana– sebagaimana telah diakui dan dikenal oleh mufassir klasik semisal Al-Tabari, Ibn Qutaibah dan Al-Qurthubi. Di samping itu makna teks pada dasarnya selalu tidak pasti –penafsir hanya sampai pada level

⁷⁶ Ibid., 123.

⁷⁷ Lien Iffah Naf'atu Fiena, "Interpretasi Kontekstual Abdullah Saeed: Sebuah Penyempurnaan Terhadap Gagasan Tafsir Fazlur Rahman", *Hermeneutik*, Vol. 09, No. 1 (Juni:2015), 71.

⁷⁸ Saeed, *Intrepeting the Qur'an*, 104.

⁷⁹ Fiena, "Interpretasi Kontekstual Abdullah Saeed", 71.

menaksir-. Karena itulah, pertimbangan, perhatian, dan penyikapan terhadap fakta ini adalah suatu yang penting dalam penafsiran al-Qur'an.⁸⁰

Kedua, mempertimbangkan *ethico legal text* sebagai diskursus. Pewahyuan al-Qur'an dalam konteks historis menyajikan fakta bahwa teks al-Qur'an pada dasarnya adalah sebuah diskursus (bahasa yang lahir dalam konteks tertentu). Menurut Saeed perbedaan yang dibuat oleh Tzvetan Torodov, seorang linguis dan ahli teori sastra, mengenai cara pandang terhadap teks sangat penting dan karena itu sangat membantu. Teks sebagai bahasa merupakan suatu yang abstrak, sedangkan teks sebagai diskursus merupakan suatu yang konkret. Distingsi ini menjadi penting karena dimensi diskursus mencakup konteks di mana teks berfungsi pada level bahasa.⁸¹

Ketiga, pengakuan akan adanya hal-hal yang membatasi makna teks. Dalam pandangan Saeed penafsiran bagaimanapun memiliki aturan yang melahirkan batasan-batasan dalam penentuan makna. Hal-hal tersebut adalah (1) Nabi, (2) konteks di mana teks lahir, (3) peran penafsir, (4) hakikat teks itu sendiri, (5) konteks budaya. Makna sebuah teks adalah ketegangan dari aspek-aspek ini.⁸²

Keempat, makna literal sebagai titik berangkat interpretasi. Tahap ini memberikan beberapa manfaat, (1) menghindari lompatan makna seperti yang lazimnya terjadi dalam penafsiran, imajinatif. Bentuk lompatan itu bisa jadi bersifat alegoris atau mistis, bahkan teologis dan religio-politis, dan (2) membantu membangun doktrin-doktrin dan sistem-sistem teologis di atas basis yang lebih

⁸⁰ Hamzah, "Hermeneutika Abdullah Saeed", 214.

⁸¹ Saeed, *Intrepeting the Qur'an*, 106.

⁸² Fiena, "Interpretasi Kontekstual Abdullah Saeed", 73-74

kuat, melalui penelusuran terhadap makna sebuah kata yang dipahami oleh penerima pertama al-Qur'an.⁸³

b. Perhatian Terhadap Konteks Sosio-Historis

Konteks menurut Saeed merupakan elemen yang penting, kalau tidak paling penting dalam penafsiran al-Qur'an. Secara internal konteks menjadi basis untuk memahami hubungan antara intruksi ayat-ayat *ehico-legal* dalam al-Qur'an dan alasan-alasan memperkenalkan perintah-perintah tersebut pada masyarakat Hijaz abad ke-7.⁸⁴

Pada masa klasik, perhatian akan konteks ditunjukkan dengan penelusuran *asbāb al-nuzūl*. Namun demikian, hal itu tidak dimanfaatkan dalam kerangka untuk menunjukkan adanya keterkaitan antara teks al-Qur'an dan konteks sosio-historis. Dalam tradisi tafsir *asbāb al-nuzūl* hanya digunakan untuk mencari rujukan peristiwa ketika sebuah ayat diturunkan mencakup waktu, tempat, dan orang yang dirujuk oleh ayat tersebut. Prinsipnya, pemahaman akan *asbāb al-nuzūl* belum sampai pada wilayah untuk melihat al-Qur'an dalam konteks yang lebih luas.⁸⁵

Pengetahuan akan konteks sosio-historis pra-Islam dan periode Islam bermanfaat untuk menunjukkan bagaimana teks tersebut dipahami oleh generasi pertama umat Islam, di sisi lain juga menunjukkan begitu banyak aspek pemikiran, institusi dan praktek-praktek pada masa pewahyuan yang jauh berbeda

⁸³ Fiena, "Interpretasi Kontekstual Abdullah Saeed", 74.

⁸⁴ Saeed, *Intrepeting the Qur'an*, 116.

⁸⁵ Fiena, "Interpretasi Kontekstual Abdullah Saeed", 74-75

dengan zaman sekarang. Apresiasi pada aspek ini akan membantu penafsir untuk menentukan manakah wilayah ayat-ayat *ethico-legal* yang memang hanya berlaku pada masa turunnya wahyu dan manakah yang sebaliknya, manakah yang masih relevan dan yang tidak atau kurang relevan untuk zaman sekarang.⁸⁶

c. Perumusan hirarki nilai dalam ayat-ayat ethico-legal yang tetap dan yang berubah

Penelusuran akan hirarki nilai ini sangat berguna untuk menafsirkan ayat-ayat *ethico-legal*. Dengan adanya hirarki nilai ini dimungkinkan mengetahui derajat urgensi, kompleksitas dan ambiguitas dari masing-masing nilai, untuk selanjutnya diberi perlakuan berbeda terhadap masing-masingnya. Tentu pengetahuan akan hal ini akan sangat bermanfaat untuk memahami sekaligus mengaplikasikan nilai yang tertulis dalam al-Qur'an, terutama dalam konteks masa kini.

Ketika Fazlur Rahman berhenti pada *general principles* atau ideal moral yang terdapat dalam teks, Saeed menyempurnakan metode yang telah digagas Rahman dengan menyusun sebuah hirarki nilai. Saeed mengakui, mengidentifikasi dan membangun hirarki nilai bukanlah pekerjaan mudah, karena begitu luasnya dan sifat dasarnya tidak tetap. Namun dengan penelusuran yang teliti, Saeed mengaku telah berhasil membangun lengkap dengan rasionalisasinya, sehingga tidak perlu mengganggu dan membahayakan keimanan umat Islam.

⁸⁶ Hamzah, "Hermeneutika Abdullah Saeed", 215-216.

Dibawah ini adalah beberapa penjelasan tentatif terkait berbagai kategori hirarki nilai yang ditawarkan oleh Abdullah Saeed:

1) Nilai-nilai yang bersifat kewajiban (*obligatory values*)

Nilai-nilai ini membentang luas baik pada periode Makkah maupun Madinah dan tidak tergantung budaya, karena sifatnya yang mendasar dan sangat ditekankan dalam al-Qur'an. Secara rinci nilai-nilai ini meliputi; Pertama, nilai-nilai yang berhubungan dengan sistem kepercayaan, yakni nilai-nilai yang secara tradisional dikenal sebagai rukun iman. Kedua, nilai-nilai yang berhubungan dengan praktik ibadah yang ditekankan oleh al-Qur'an (shalat, puasa, haji, zakat dan mengingat Allah). Nilai-nilai tersebut ditekankan berulang kali dalam al-Qur'an dan tidak berubah mengikuti perubahan kondisi, karena itulah berlaku universal. Ketiga, suatu yang halal dan haram yang disebutkan dengan tegas dalam al-Qur'an dan tidak menghiraukan perubahan kondisi. Menurut Saeed, kategori semacam ini sangat sedikit dalam al-Qur'an dan secara prinsipil berlaku universal.⁸⁷

Nilai-nilai di atas dianggap sebagai doktrin agama yang abadi, sehingga tidak perlu untuk menyesuaikan dengan konteks. Selanjutnya, menurut Saeed untuk bagian ketiga, nilai-nilai yang diperluas dari bagian ini (melalui *ijma'* atau *qiyas*) tidak bisa dimasukkan ke dalam kategori ini. Yang diperhatikan adalah suatu yang spesifik disebutkan dalam al-Qur'an.⁸⁸

⁸⁷ Abdullah Saeed, *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual*, Terj. Ervan Nur Tawab (Bandung: Mizan, 2016), 111.

⁸⁸ *Ibid.*, 112.

2) Nilai-nilai fundamental (*fundamental values*)

Nilai-nilai fundamental merupakan nilai-nilai yang berulang-ulang ditegaskan al-Qur'an, yang didukung oleh sejumlah bukti tekstual yang signifikan. Banyak ulama masa awal menyadari nilai-nilai ini, dan diskusi-diskusi mereka tentang hal ini bisa ditemukan utamanya dalam literatur mengenai konsep *maqashid al-shari'ah*, yang oleh al-ghazali disebut dengan *al-kulliyat al-khamsah* (lima nilai dasar universal). Nilai-nilai universal ini merujuk kepada perlindungan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.

Untuk menemukan nilai-nilai universal tersebut, para ulama fikih ternama seperti al-ghazali (w. 505 H/1111 M), 'Izz Ibn Abd Al-Salam (w. 660 H/1261 M) dan diikuti oleh para ulama fikih setelahnya menggunakan metode mencari kesimpulan secara induktif. Pada masa kontemporer seperti saat ini, dengan menggunakan metode yang sama serta mempertimbangkan konteks yang ada, para sarjana fikih kontemporer mengembangkan nilai-nilai di atas sehingga mencakup hak-hak asasi manusia. Karena, hal ini merupakan wilayah yang bisa dikembangkan berdasarkan kebutuhan masyarakat, isu-isu dan masalah-masalah yang muncul dalam konteks atau generasi tertentu.⁸⁹

3) Nilai-Nilai Proteksional (*Protectional Values*)

Nilai-nilai proteksional ini adalah nilai-nilai yang berfungsi untuk memelihara keberlangsungan nilai-nilai fundamental. Misalnya, perlindungan akan kepemilikan harta adalah sebuah nilai fundamental; namun nilai tersebut

⁸⁹ Ibid., 113.

tidak akan berguna jika tidak dipraktikkan. Penerapan praktis ini bisa dilakukan melalui, misalnya, pelarangan mencuri dan penerapan hukuman yang sesuai. Karena nilai-nilai proteksional sangat penting bagi pelestarian nilai-nilai fundamental, maka aspek universalitas dapat diperluas kepada nilai-nilai proteksional.⁹⁰

4) Nilai-Nilai Implementasional (Implementational Values)

Nilai-nilai implementasional adalah ukuran-ukuran spesifik yang digunakan untuk mempraktikkan nilai-nilai proteksional dalam masyarakat. Misalnya, nilai proteksional dari larangan mencuri dipraktikkan dalam masyarakat dengan menetapkan ukuran-ukuran spesifik terhadap para pencuri. Hal ini dinyatakan dalam QS al-Ma'idah [5]: 38, *“laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri potonglah tangan keduanya (sebagai) balasan atas apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa Lagi Maha Bijaksana”*.

Ketika al-Qur'an menetapkan ukuran-ukuran seperti potong tangan bagi pencuri, tampaknya al-Qur'an mempertimbangkan konteks budaya saat itu. Karena hukuman badan dan bentuk-bentuk lain dari hukuman fisik atau aib masyarakat telah diterima sebagai bentuk –bentuk hukuman di Arab pada abad ke-7 M, ukuran-ukuran tersebut sangatlah efektif dalam konteks saat itu.⁹¹

⁹⁰ Ibid., 114.

⁹¹ Ibid.,

5) Nilai-Nilai Intruksional (instructional values)

Nilai-nilai ini merujuk pada sejumlah instruksi, arahan, petunjuk dan nasihat yang bersifat spesifik di dalam al-Qur'an yang berkaitan dengan berbagai isu, situasi dan konteks tertentu. Menurut Saeed, sejumlah besar nilai al-Qur'an tampak bersifat instruksional teks-teks instruksional tersebut menggunakan berbagai alat kebahasaan, misalnya kalimat perintah (*amr*) atau larangan (*nahy*), pernyataan-pernyataan sederhana tentang perbuatan baik, perumpamaan, cerita atau penyebutan kejadian tertentu.⁹²

Dalam kontekstualisasinya, nilai-nilai instruksional memiliki kesulitan yang bertingkat-tingkat, oleh karenanya, nilai-nilai tersebut perlu dieksplorasi secara hati-hati untuk diperiksa apakah ada nilai-tertentu yang bisa dipraktikkan secara universal atau secara terbatas. Untuk menentukan level kemungkinan penerapannya, Saeed menawarkan tiga kriteria yang dianggap relevan dengan konteks ini: a). Frekuensi kejadian nilai tersebut dalam al-Qur'an; b) signifikansinya dalam dakwah nabi; dan c) relevansinya terhadap konteks Nabi Muhammad dan masyarakat muslim pertama (secara budaya, periode, tempat dan situasi).⁹³

⁹² Ibid., 116.

⁹³ Ibid., 117.

3. Model Interpretasi Abdullah Saeed



Dari empat langkah penafsiran yang dirumuskan oleh Saeed, langkah (*stage*) I dan II dalam istilah Rahman disebut sebagai 'gerakan pertama' dimana seorang mufassir harus mampu menyelami berbagai aspek kontekstualisasi yang pada masa pewahyuan. Sedangkan langkah (*stage*) III dan IV disebut Rahman dengan 'gerakan kedua', dimana mufassir harus mampu membawa pemahaman konteks pada gerak pertama, kemudian ditarik pada konteks saat ini.

Pada langkah (*stage*) I dan II sebenarnya telah banyak dikaji oleh para penafsir klasik (mufassir tekstualis) dalam kitab-kitab tafsirnya. Sehingga para mufassir modern tidak perlu disibukkan untuk menemukannya. Sementara pada langkah (*stage*) III dan IV ini, dimana tugas seorang mufassir modern mencurahkan segala kemampuannya dalam mengkontekstualisasikan pada masa sekarang.

Langkah I membahas tentang penemuan dunia teks. Dimana mufassir mencari dan mengumpulkan ayat-ayat dalam al-Qur'an terkait permasalahan yang ingin dikaji.

Langkah II berkaitan dengan analisis kritis, maksudnya mengkaji makna apa yang diinginkan al-Qur'an tanpa dikaitkan dengan konteks penerima wahyu dan kondisi saat ini (mencari makna mentahnya terlebih dahulu). Hal Hal ini bisa dilakukan dengan mengkaji aspek linguistiknya (penggunaan kata, frase, kalimat dalam ayat tersebut), konteks ayat atau surah (mana yang turun lebih dahulu dan mana yang turun belakangan), memahami bentuk teks (mengidentifikasi apakah ayat tersebut termasuk dalam teks sejarah, perumpamaan, teologi, etika, hukum, dan sebagainya), memahami keterkaitan teks (mengeksplorasi dan mengumpulkan ayat-ayat terkait dengan tema), dan mengidentifikasi teks yang memiliki kesamaan isi dan maksud.

Langkah III berkaitan dengan pengaitan antara makna teks dengan penerima wahyu pertama (menentukan makna historis ayat sesuai dengan kondisi pewahyuannya dan menambahkan beberapa tinjauan dari segi penerima wahyu

pertama). Hal ini bisa dilakukan dengan menganalisis kontekstualisasinya (dengan mempertimbangkan sejarah, kehidupan sosial, politik, kebudayaan dan sebagainya), mempertimbangkan *worldview* (yakni terkait *maqashid shari'ah* atau tidak), kemudian mengidentifikasi teks-teks yang menjadi fokus pembahasan, setelah itu menarik 'benang merah' dari teks-teks yang telah teridentifikasi untuk menangkap makna 'alamiah' (makna utuh) dalam al-Qur'an. Selanjutnya mengevaluasi bagaimana teks tersebut diterima oleh komunitas pertama (masa nabi dan sahabat) sehingga dapat diaplikasikan pada masa itu.

Langkah IV adalah langkah terakhir dan proses penafsiran, dan langkah ini memiliki peran sangat penting yang sama sekali belum tersentuh oleh mufassir klasik. Pada tahap ini, mufassir berusaha untuk mengaitkan teks dan konteks masa kini. Hal-hal yang perlu diperhatikan dalam tahap ini adalah: menganalisis konteks (masalah/kebutuhan) pada masa kini yang dianggap relevan dengan pesan-pesan dalam konteks. Selanjutnya 'membenturkan' (mengkomparasikan) konteks saat ini dengan konteks sosial historis di mana teks tersebut diterima (apakah ada nilai-nilai, *illat* hukum, konteks sosial, politik, budaya yang sama atau tidak), setelah dikomparasikan (ditemukan persamaan atau perbedaan konteksnya) maka bisa ditemukan pengkerucutan terhadap suatu alasan; bagaimana teks itu diterapkan pada masa awal dan bisa diterima pada masa sekarang, setelah ditemukan alasan yang bulat; maka kembali 'dibenturkan' antara uiniversalitas dan lokalitas pesan teks untuk mengidentifikasi apakah teks tersebut bisa diaplikasikan secara uiniversal atau tidak (tentunya dengan

mempertimbangkan segala aspek universal, *maqashid al-shari'ah*, hak asasi, keadilan dan sebagainya)

Dari keseluruhan langkah tersebut, apa yang ditawarkan Saeed, tidak lain adalah untuk menangkap pesan utuh yang ingin disampaikan al-Qur'an. Sebab memahami al-Qur'an tidak terhenti secara linguistik semata (walapun menurut Saeed pemahaman linguistik adalah langkah awal dalam menemukan makna dasar), sebaliknya harus dikaji secara mendalam untuk menemukan makna/pemahaman baru sesuai dengan realitas kontemporer.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB III

AYAT-AYAT *JIHĀD FĪ SABĪLILLĀH* DALAM AL-QUR'AN DAN DEKLARASI UNIVERSAL HAK ASASI MANUSIA

A. Identifikasi Ayat-Ayat *Jihād Fī Sabīlillāh* Dalam Al-Qur'an

Terma jihad sebagaimana yang dikatakan oleh Quraish Shihab, digunakan dalam al-Qur'an sebanyak 14 kali dalam bentuk *ism* (kata benda), dan 27 kali dalam bentuk *fi'l* (kata kerja). Bentuk kata yang digunakan dalam bentuk *ism* memberikan kesan kemantapan, sedangkan yang menggunakan bentuk *fi'l* memberikan kesan pergerakan. Bentuk *rafa'* menunjukkan subyek atau upaya, sedangkan bentuk *jarr* memberikan kesan keterkaitan dan keterikutan. Atas dasar ini, ajaran jihad yang ditunjukkan al-Qur'an mengandung arti gerakan dan kesungguhan diri sebagai upaya untuk mencapai tujuan. Sebab itu pentingnya ajaran jihad bagi manusia, al-Qur'an menegaskannya dengan menggunakan kata kerja secara berulang kali.⁹⁴

Variasi makna jihad dan banyaknya penyebutan konsep jihad yang tersebar dalam surat dan ayat serta konteks teks yang samar memunculkan persoalan bagaimana memahami teks-teks tentang jihad dan bagaimana relasi antar teks; apakah ayat-ayat tentang jihad dipahami secara terpisah dengan yang lain, atau sebaliknya. Dalam wacana tafsir kontemporer diyakini bahwa pemahaman yang lebih bisa dipertanggungjawabkan terhadap konsep-konsep al-Qur'an tertentu menuntut pembacaan yang bersifat tematis (*mawḍū'iyah*) dengan tidak

⁹⁴ Budhy Munawar-Rachman, *Islam dan Liberalisme*, 260-261.

mengabaikan konteks historis teks. Pembacaan tentang ayat-ayat jihad yang bersifat individual akan melahirkan pemahaman yang parsial terhadap konsep ini.⁹⁵

Menurut para ulama kata *Jihād* dengan derivasinya disebut sebanyak 41 kali yang terdapat dalam 19 surat, 6 surat turun di Makah (*Makkiyyah*) dan 13 surat turun di Madinah (*Madaniyyah*). Namun untuk mempersempit pembahasan ini, penulis hanya menfokuskan pada pad *ayat-ayat jihād fī sabīlillāh*, adapun rincian ayat-ayatnya sebagai berikut :

a. **QS al-Hujurat [49]:15**,⁹⁶ menurut al-Thabari term jihad yang terdapat dalam kata “*wa jāhadū bi amwālihim wa anfusihim fī sabīlillāh*” maksudnya adalah mereka berjihad (berjuang) melawan orang-orang musyrik dengan menginfakkan harta mereka dan mengorbankan kekuatan mereka dalam jihad mereka, sebagaimana yang diperintahkan Allah, yaitu di jalan-Nya, agar bisa meninggikan panji-panji kebesaran Islam. Lanjut al-Thabari “mereka itulah orang-orang yang benar” maksudnya adalah orang-orang yang melakukan itu adalah orang-orang yang benar dalam perkataan mereka “sesungguhnya kami orang-orang yang beriman” bukan seperti orang-orang yang masuk agama karena takut pedang (untuk menyelamatkan diri dan harta mereka).⁹⁷

⁹⁵ Abid Rohmanu, *Reinterpretasi Jihad: Relasi Fikih dan Akhlak* (Ponorogo: STAIN PO Press, 2012), 65.

⁹⁶ *إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ*

⁹⁷ Abi Ja'far Muhammad Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī: Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wil Ay al-Qur'an*, Juz 21 (Kairo: Markaz al-Buhūth wa al-Dirāsāt al-'Arabiyah al-Islāmiyyah, 2001), 359.

b. QS al-Baqarah [2]:218,⁹⁸ Dalam kitab tafsirnya al-Thabari mengatakan bahwa jihad dalam ayat ini bermakna perang di jalan Allah, ia menulis maksud dari ayat ini adalah “sesungguhnya orang-orang yang percaya pada Allah dan rasul-Nya dan percaya dengan apa yang datang dengannya. Serta orang-orang yang berpindah dari kekuasaan orang-orang musyrik dengan meninggalkan mereka dan takut dari fitnah agamanya, dan mereka berperang di jalan Allah untuk mengajak mereka pada Islam, dan apa yang Allah ridhai yakni tamak dalam mengharapkan rahmat Allah, maka Allah memasukkan mereka dalam surga-Nya karena rahmat Allah pada mereka.”⁹⁹

c. QS Al-Anfal [8]:72,¹⁰⁰ Menurut Wahbah, Jihad dengan jiwa dan harta yang disebutkan dalam ayat ini, yaitu dengan membelanjakannya untuk saling membantu, hijrah, dan membela agama Allah seperti mempergunakannya untuk tunggangan (kuda), persenjataan, dan segala kebutuhan kaum Muslimin. Terlebih lagi mereka telah merelakan harta mereka yang tinggal di kampung mereka, Mekah. Sedangkan jihad dengan jiwa yaitu dengan memerangi musuh, menanggung segala penderitaan sebelum itu, dan sabar terhadap berbagai penyiksaan dan penindasan yang dilakukan terhadap mereka secara terus menerus. Didahulukannya menyebutkan harta daripada jiwa karena harta lebih bisa

⁹⁸ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَةَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ

⁹⁹ Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz 3, 666-667.

¹⁰⁰ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَتَضَرَّوْا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ شَيْءٍ وَلَا يَتَّبِعُهُمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَإِنْ اسْتَنْصَرْتُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ

menutup segala kebutuhan dan karena jihad dengan jiwa pun juga bergantung kepadanya.¹⁰¹

d. **Al-Anfal [8]:74**,¹⁰² Ayat ini mirip redaksinya dengan ayat 72 yang lalu, yang dibicarakan pun tidak jauh berbeda dengan yang dibicarakan di sana. Tetapi ayat ini bukan ulangan ayat yang lalu, karena yang lalu menginformasikan kerjasama antar mereka serta pembagian orang-orang beriman menjadi tiga kelompok, sedang ayat ini menginformasikan kedudukan mereka serta ganjaran yang mereka peroleh sebagai imbalan kerjasama dalam kebijakan itu, yakni “orang-orang yang beriman kepada Allah dan Rasul-Nya dan berhijrah menuju Madinah serta berjihad pada jalan Allah”¹⁰³

e. **Al-Mumtahanah [60]:1**¹⁰⁴ menurut Quraish Shihab ayat ini menerangkan, jika seseorang benar-benar hendak berjihad di jalan Allah dan mencari keridhaannya, maka jangan sekali-kali ia melanggar apa yang Allah dan Rasul-Nya perintahnya seperti menjadikan orang-orang kafir sebagai temannya dan memberitahukan secara rahasia hal-hal terkait umat Islam.¹⁰⁵

f. **Al-Nisa' [4]:95**,¹⁰⁶ secara spesifik ayat ini menurut al-Shaukani menjelaskan tentang adanya perbedaan derajat antara orang yang tidak turut berjihad tanpa udzur dengan derajat orang yang berjihad *fi sabīlillāh* dengan harta

¹⁰¹ Wahbah Al-Zuhailī, *Al-Tafsīr Al-Munīr: Fi al-Aqīdah, Wa al-Sharīah Wa al-Manhaj*, Juz 5, (Damaskus: Dār al-Fikr, 2009), 427.

¹⁰² وَالَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ

¹⁰³ M Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Juz 5 (Jakarta: Lentera Hati, 2005), 14.

¹⁰⁴ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوِّيكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلُونُ إِلَيْهِمْ بِالْمُودَةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِنَّا لَكُمُ بِإِلَهِ رَبِّكُمْ إِن كُنْتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِمْ بِالْمُودَةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ

¹⁰⁵ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Juz 14, 156.

¹⁰⁶ لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا

dan jiwanya, namun melalui pemberitaan ini Allah swt hendak memotivasi para mujahidin agar lebih bersemangat dan menegur orang-orang yang tidak turut berjihad tanpa udzur, agar merenungi.¹⁰⁷

g. QS al-Hajj [22]: 78.¹⁰⁸ Al-Qurthubi memaparkan bahwa menurut beberapa kalangan, ayat ini berbicara tentang perang melawan orang kafir (*jihad al-kuffar*), sedangkan menurut kalangan lainnya ayat ini lebih umum berbicara tentang ketaatan pada perintah Allah dan menjahui semua yang dilarang-Nya. Tafsiran kerakhir ini mencakup perjuangan melawan empat sumber godaan dan kebatilan berikut: (1) melawan dorongan jasmaniah demi menaati Allah dan menjaganya agar tidak menuruti hawa nafsu; (2) perangilah setan dengan menolak bisikannya; (3) perangilah kezhaliman dengan menolak kezhaliman tersebut; (4) perangilah orang kafir dengan menolak kekufurannya.¹⁰⁹

h. QS al-Sāf [61]:11¹¹⁰ dalam tafsir tahlili yang ditulis oleh Tim dari Kemenag disebutkan bahwa dalam ayat ini Allah memerintahkan kaum Muslimin agar melakukan amal saleh dengan mengatakan, “Wahai orang-orang yang beriman kepada Allah dan rasul -Nya, apakah kamu sekalian mau Aku tunjukkan suatu perniagaan yang bermanfaat dan pasti mendatangkan keuntungan yang berlipat ganda dan keberuntungan yang kekal atau melepaskan kamu dari api neraka.” Ungkapan ayat di atas memberikan pengertian bahwa amal saleh dengan pahala yang besar, sama hebatnya dengan perniagaan yang tak pernah merugi

¹⁰⁷ Muhammad Ibn ‘Ali Ibn Ahmad al-Shaukānī, *Fath al-Qadīr: al-Jāmi’ Baina Fann al-Riwāyah wa al-Dirāyah Min Ilm al-Tafsīr*, Juz 1 (t.t: Dār al-Wafā’, 1994), 798-799.

¹⁰⁸ وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

¹⁰⁹ Al-Qurthubi, *al-Jāmi Li Ahkām al-Qur’ān*, Juz 14, 450.

¹¹⁰ تُوْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تُعْلَمُونَ

karena ia akan masuk surga dan selamat dari api neraka. Firman Allah QS al-Taubah [9]:111.¹¹¹

i. **QS al-Maidah [5]:35**¹¹² Al-Thabari dalam tafsirnya memahami jihad pada ayat di atas dengan mengatakan, Allah berfirman kepada orang-orang mukmin dan Rasul-Nya, “Wahai orang-orang mukmin, berjihadlah di jalan-Ku untuk melawan musuh musuh-Ku dan musuh-musuhmu.” Maksudnya adalah untuk mengagungkan agama-Nya dan syariat-Nya yang telah Dia syariatkan kepada hamba-hamba-Nya yaitu agama Islam.¹¹³ berbeda dengan al-Thabari, Wahbah memahami jihad di sini dengan makna yang lebih umum, yaitu jihad di jalan Allah SWT mencakup jihad dari memperturutkan hawa nafsu serta memaksanya untuk berlaku adil dalam semua keadaan, dan jihad melawan musuh yang melancarkan perlawanan dan gangguan terhadap dakwah Islam. Seorang Muslim selalu dituntut untuk senantiasa berjihad dengan berbagai bentuk dan macam jihad, termasuk di antaranya mengerjakan kebaikan-kebaikan dan meninggalkan kejelekan-kejelekan. Karena mengerjakan kebaikan-kebaikan dan meninggalkan kejelekan-kejelekan termasuk hal yang berat bagi jiwa.¹¹⁴

j. **QS al-Maidah [5]:54**¹¹⁵ dalam pandangan Wahbah firman Allah “*yujāhiduna fī sabīlillāhi walā yakhāfūna laumata lāim*” menunjukkan keabsahan dan pengukuhan kepemimpinan Abu Bakar ash-Shiddiq, Umar bin al-Khattab, Utsman bin Affan dan Ali bin Abu Thalib. Mereka berjuang di jalan Allah SWT

¹¹¹ Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Tafsirnya*, Juz 11 (Jakarta: Widiya Cahaya, 2011), 122-123.

¹¹² يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

¹¹³ Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz 8, 405.

¹¹⁴ Al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr* Juz 3, 522.

¹¹⁵ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

pada masa kehidupan Rasulullah saw. dan memerangi orang-orang murtad setelah masa beliau. Sudah maklum bahwa orang yang memiliki sifat dan kriteria-kriteria ini, ia adalah wali Allah SWT. Ada keterangan menyebutkan bahwa ayat ini bersifat umum mencakup setiap orang yang berjihad melawan kaum kafir sampai hari Kiamat.¹¹⁶

k. QS al-Taubah [9]:19¹¹⁷ menurut Wahbah ayat ini mengandung sifat saling membanggakan diri yang terjadi antara orang-orang Muslim dan kafir karena firman Allah SWT (*kaman āmana*) Abbas beragumen-sebagaimana telah dijelaskan-mengenai keutamaandirinya bahwa dia memakmurkan Masjidil Haram dan memberi minum orang yang berhaji.¹¹⁸

l. QS al-Taubah [9]:20¹¹⁹ sebagaimana yang dijelaskan dalam tafsir tahlili Kemenag, Ayat ini menerangkan bahwa orang-orang yang beriman dengan keimanan yang kuat yang mendorongnya rela berhijrah meninggalkan kampung halamannya, karya usaha dan harta kekayaannya, berpisah dengan anak istrinya, orang tua dan sanak saudaranya, mereka adalah orang-orang yang melaksanakan amal perbuatan yang berat dan membutuhkan banyak pengorbanan. Apalagi jika amal-amal yang tersebut diikuti dengan jihad di jalan Allah yaitu dengan mengorbankan harta kekayaan dan jiwa raganya. Untuk orang-orang yang berbuat demikian Allah akan memberikan penghargaan yang tinggi serta keberuntungan dan kebahagiaan. Adapun orang-orang mukmin yang tidak hijrah dan tidak jihad di jalan Allah, meskipun mereka menyediakan minumam bagi para jemaah haji

¹¹⁶ Al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, Juz 3, 590.

¹¹⁷ أَجْعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ

¹¹⁸ Al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, Juz 5, 493.

¹¹⁹ الَّذِينَ آمَنُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَكْبَرُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

dan memakmurkan Masjidil haram, penghargaan Allah kepada mereka dan pahala yang diberikan kepada mereka tidak sebesar apa yang diterima oleh orang-orang yang hijrah dan berjihad. Tentang amal seseorang yang tidak didasari dengan iman kepada Allah akan sia-sialah amal itu. Karena orang kafir tidak akan memperoleh pahala di akhirat.¹²⁰

m. QS al-Taubah [9]:24¹²¹ Al-Qurthubi memahami jihad pada ayat ini melihat dalam arti berperang untuk menaklukkan Makkah. Lebih lanjut ia mengatakan terdapat dalil keutamaan jihad atas kesenangan jiwa dan hal-hal yang berhubungan dengan ketenangan jiwa dengan sebab keluarga dan harta.¹²² Senada dengan hal itu Wahbah mengatakan cinta kepada jihad adalah perkara yang diperintahkan demi kehidupan umat Islam. Oleh karena itu Nabi Muhammad saw. Dalam hadits yang diriwayatkan oleh at-Tirmidzi dari Muadz bin Jabal bersabda “Pokok dari semua perkara adalah: islam, tiangnya adalah shalat, puncak punuknya adalah jihad.” (HR at-Tirmidzi).¹²³

n. QS al-Taubah [9]:41¹²⁴ menurut Quraish Shihab maksud dari ayat di atas adalah *berangkatlah* kamu semua menuju medan jihad dengan cara bergegas dan penuh semangat *baik dalam keadaan* merasa ringan maupun merasa berat, kuat atau lemah, kaya atau miskin, masing-masing sesuai kemampuannya *dan berjihadlah dengan harta dan diri kamu di jalan Allah swt. Yang demikian itu adalah lebih baik* bagi kamu ditinjau dari berbagai aspek duniawi dan ukhrawi.

¹²⁰ Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Tafsirnya*, Juz 4 (Jakarta: Widiya Cahaya, 2011), 83.

¹²¹ قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِينُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ

¹²² Al-Qurṭūbī, *al-Jāmi Li Ahkām al-Qur'ān*, Juz 10, 142.

¹²³ Al-Zuhailī, *Al-Tafsīr Al-Munīr*, Juz 5, 501.

¹²⁴ انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

Sebagaimana dipahami dari bentuk nakirah/indifinit kata *khair*. *Jika kamu mengetahui* betapa banyaknya sisi kebajikan yang disiapkan Allah bagi yang berjihad dan taat kepadaNya, tentulah kamu akan melaksanakan perintah ini.¹²⁵

B. Konsepsi HAM Dalam Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia

HAM (Hak Asasi Manusia) adalah kebutuhan dasar manusia yang berupa hak-haknya, dan tanpa hak-hak itu kita tidak dapat hidup layak sebagai manusia.¹²⁶ Begitu juga menurut *Teaching Human Right* yang diterbitkan oleh PBB (Perserikatan Bangsa-Bangsa), HAM (Hak Asasi Manusia) adalah hak yang melekat pada setiap manusia, yang tanpanya manusia mustahil dapat hidup sebagai manusia. Hak hidup, misalnya, adalah klaim untuk mendapatkan dan melakukan segala sesuatu yang dapat membuat seseorang tetap hidup. Tanpa hak tersebut eksistensinya sebagai manusia akan hilang.¹²⁷

Secara historis, gagasan tentang HAM ini berasal dari gagasan tentang hak-hak alamiah (*natural rights*). Hak-hak alamiah ini sering dihubungkan dengan konsep hukum alam (*natural law*), sebagaimana dikemukakan oleh John Locke (1632-1705). HAM ini mula-mula dicantumkan dalam *Declaration of Independence* Amerika pada tahun 1776. Hak-hak ini juga dinyatakan dalam Deklarasi Hak-Hak Manusia dan Warga Negara (*Declaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*) Perancis pada 1789.¹²⁸

¹²⁵ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Juz 5, 603.

¹²⁶ Hafniati, "Hak Asasi Manusia Dalam Islam", Al-Adyan, Vol.13, No.2 (Desember:2018), 263.

¹²⁷ A Ubaedillah dan Abdul Rozak, *Pancasila, Demokrasi, HAM, dan Masyarakat Madani* (Jakarta: Prenada Media Group, 2012), 148.

¹²⁸ Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, *Hukum, Keadilan dan Hak Asasi Manusia*, (Badan Litbang dan Diklat Kementrian RI, 2010), 278.

HAM yang mulanya bersifat moral dan bukan politis ini menjadi hal yang penting, terlebih setelah Perang Dunia II, ditandai dengan lahirnya *Universal Declaration of Human Rights* pada tanggal 10 Desember 1948 yang didukung oleh sebagian besar anggota Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB).¹²⁹ Deklarasi tersebut diadopsi menjadi standar dan norma mengenai hak asasi manusia saat ini. Dari deklarasi tersebut kemudian diikuti oleh dua *covenant* pada tahun 1966. Dua *covenant* itu meliputi kovenan internasional tentang hak-hak sipil dan politik (*International Covenant on Civil and Political Rights*) dan kovenan internasional tentang hak-hak ekonomi, sosial dan budaya (*International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights*).¹³⁰

Beberapa hak-hak asasi manusia yang tercantum pada *Universal Declaration of Human Rights* (UDHR) adalah

1. Hak hidup, setiap manusia berhak untuk hidup dan meneruskan kehidupan dengan keturunannya serta mempertahankan kehidupannya itu dengan bebas dan wajar.
2. Hak berpendapat, setiap manusia dalam kalbunya ingin bebas menyatakan pendapatnya menurut jalan pikiran serta pandangan hidupnya tanpa campur tangan dan bebas menerima pendapat orang lain tanpa batasan tertentu.

¹²⁹ Ibid., 278.

¹³⁰ Akhmad Muamar, "Kebebasan Beragama dan Problematika HAM Universal", *Kalimah: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 11, No, 1 (Maret: 2013), 58.

3. Hak memeluk suatu agama, setiap manusia ingin bebas memeluk suatu agama dan menjalankan ibadahnya sesuai dengan pandangan hidupnya.
4. Hak berserikat dan berkumpul, setiap orang bebas mendapatkan pekerjaan yang sesuai dengan bakat dan kemampuannya untuk memenuhi kebutuhan hidupnya.
5. Hak mendapatkan pekerjaan, setiap orang bebas mendapatkan pekerjaan yang sesuai dengan bakat dan kemampuannya untuk memenuhi kebutuhan hidupnya.
6. Hak mendapatkan pendidikan dan pengajaran, setiap orang memerlukan pendidikan dan pengajaran guna meningkatkan taraf hidupnya.
7. Hak menentukan hari depannya sendiri dan menikmati kehidupan secara wajar dan bebas. Hari depan setiap manusia tidak dapat dipaksakan kepadanya, diberi kebebasan untuk menikmati kehidupan ini sesuai dengan keinginannya.

Ini adalah sebagian dari hak-hak asasi manusia yang tercantum dalam deklarasi PBB, semenjak hak-hak asasi manusia ini dilahirkan PBB, sebagian besar negara-negara di dunia ini memasukannya dalam konstitusi mereka dengan harapan hak-hak asasi manusia itu dapat dijamin oleh hukum dan mendapatkan sanksi hukum bagi yang melanggarnya.¹³¹

¹³¹ Hafniati, "*Hak Asasi Manusia Dalam Islam*", 268-269.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB IV

KONTEKSTUALISASI AYAT-AYAT *JIHĀD FĪ SABĪLILLĀH* DAN RELEVANSINYA DENGAN DEKLARASI UNIVERSAL HAK ASASI MANUSIA

A. Aplikasi Teori Tafsir Kontekstual Abdullah Saeed Dalam Memakanai Ayat-Ayat *Jihād Fī Sabīlillāh*.

Agar tidak berpanjangan lebar, pada pembahasan ini peneliti paparkan implementasi empat tahap metode tafsir kontekstual Abdullah Saeed dengan objek ayat-ayat *jihād fī sabīlillāh* dalam al-Qur'an.

1. Stage I: Menentukan Teks Yang Akan Ditafsirkan

Langkah pertama dalam proses kontekstualisasi adalah usaha menyediakan waktu untuk mengakrabi teks dan dunianya secara umum. Dalam hal ini pastinya terkait pada teks-teks yang akan ditafsirkan. Pada bab-bab sebelumnya telah penulis paparkan secara jelas bahwa fokus objek penelitian ini adalah ayat-ayat *jihād fī sabīlillāh*, jadi tahap pertama dari empat tahapan metode Saeed yaitu menentukan ayat-ayat yang akan ditafsirkan pada hakikatnya telah dilakukan. Untuk memperjelas hal itu, berikut penulis tampilkan tabel ayat-ayat jihad yang menjadi fokus utama penelitian ini.

No	Bentuk Term	Surah	Tartib Mushafī	Tartib Nuzuli	Ayat	Makkiyah/ Madaniyah
1	جَاهِدُوا	al-Hujurāt	49	85	15	Madaniyah
2	جَاهِدُوا	al-Baqarah	2	87	218	Madaniyah

3	جَاهِدُوا	al-Anfāl	8	88	72	Madaniyah
4	جَاهِدُوا	al-Anfāl	8	88	74	Madaniyah
5	جِهَادًا	al-Mumtahanah	60	91	1`	Madaniyah
6	الْمُجَاهِدُونَ	al-Nisā'	4	92	95	Madaniyah
	الْمُجَاهِدِينَ	al-Nisā'	4	92	95	Madaniyah
	الْمُجَاهِدِينَ	al-Nisā'	4	92	95	Madaniyah
7	جَاهِدُوا	al-Haj	22	103	78	Madaniyah
	جِهَادِهِ	al-Haj	22	103	78	Madaniyah
8	يُجَاهِدُونَ	al-Saf	61	109	11	Madaniyah
9	جَاهِدُوا	al-Ma'idah	5	112	35	Madaniyah
10	يُجَاهِدُونَ	al-Ma'idah	5	112	54	Madaniyah
11	جَاهِدَ	al-Taubah	9	113	19	Madaniyah
12	جَاهِدُوا	al-Taubah	9	113	20	Madaniyah
13	جِهَادٍ	al-Taubah	9	113	24	Madaniyah
14	جَاهِدُوا	al-Taubah	9	113	41	Madaniyah

2. Stage II: Makna Linguistik Dasar Dari Elemen Utama Teks

a. Analisis Linguistik Ayat-Ayat Jihad: Pembacaan Semantik

Terkait analisis linguistik, menurut Saeed analisis ini berkaitan dengan bahasa teks, makna kata dan frase, sintaksis ayat atau ayat-ayat secara umum, seluruh persoalan linguistik dan gramatikal yang berhubungan dengan teks,¹³² karena menurutnya, sebuah aspek kunci penafsiran adalah membangun pemahaman akan fitur-fitur morfologis, sintaksis, semantik dan stilistika teks.¹³³

Dalam rangka mengidentifikasi sejumlah istilah dan gagasan dominan di dalam teks penulis akan menggunakan analisis semantik, mengingat fitur-fitur yang bersifat khusus dalam bahasa Arab bisa diidentifikasi dalam level ini. Mengutip pendapat Arkoun, Saeed mengatakan adalah krusial untuk mengkaji bahasa teks al-Qur'an secara keseluruhan, semata-mata karena "Tuhan tampak sebagai subjek sentral yang menyusun keseluruhan komunikasinya secara gramatikal dan semantik".¹³⁴

a) Makna Dasar

Jihad, jika ditelusuri akar bahasanya berasal dari susunan kata *ja-ha-da* (جَاهِدَ) berupa kata kerja lampau (*fi'il madhi*) atau kata dasarnya berupa (جَاهَدَ، جَاهِدُ) Makna mendasar dari kata tersebut adalah upaya, kesungguhan dan kesulitan¹³⁵. Makna yang terkandung dalam kata tersebut adalah *al-tāqah* (kesulitan), kesulitan tersebut digambarkan seperti kalimat *al-laban al-ladzi ukhrija zabaduhu* (susu

¹³² Abdullah Saeed, *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstualis Atas al-Qur'an*, Terj. Lien Iffah Naf'atu Fiena (Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2015), 297.

¹³³ Saeed, *Al-Qur'an Abad 21*, 170

¹³⁴ *Ibid.*, 170-171.

¹³⁵ Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia*, (Surabaya: Pustaka Progresif, 2016), 217.

yang dikeluarkan intisarinya).¹³⁶ *Jahada* juga disamakan dengan *jadda* yang berarti bersungguh-sungguh dan berusaha semaksimal mungkin. Adapun bentuk *Tsulāsi mazīdnya* adalah dengan menambah *alif* setelah *fa' fī'ilnya* sehingga membentuk atau menjadi kata *jāhada-yujāhidu-mujāhadatan*. Maknanya juga upaya sungguh-sungguh, upaya yang sulit, usaha maksimal dan berusaha sekuat tenaga. Makna jihad secara istilah sebagaimana disebutkan oleh al-Raghib al-Asfahan: “Mengerahkan segenap kemampuan untuk membendung dan melawan serangan musuh yang tidak nampak seperti hawa nafsu, syaitan dan musuh yang nampak seperti orang-orang kafir.”¹³⁷

Dalam kamus Besar Indonesia, jihad diartikan sebagai: (1). Usaha dengan segala daya upaya untuk mencapai kebaikan. (2). Usaha sungguh-sungguh membela agama Islam dengan mengorbankan harta benda, jiwa dan raga, (3). Perang suci melawan orang kafir untuk mempertahankan agama Islam.¹³⁸

b) Makna Relasional

Setelah menentukan makna dasar kata jihad, selanjutnya adalah menentukan makna relasional. Yang dimaksud dengan makna relasional adalah makna baru yang diberikan pada sebuah kata, bergantung pada kalimat di mana kata tersebut diletakkan. Untuk mendapatkan makna relasional perlu dilakukan dua macam analisis, yaitu analisis sintagmatik dan paradigmatis.

¹³⁶ Ahmad Faris bin Zakariyah, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), 478

¹³⁷ Raghib al-Asfihān, *al-Mufradat fī Gharib al-Quran*, ed. Shafwan Adnan al-Dawudi, (Bairut: Dār al-Qalam, 1990), 208.

¹³⁸ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), 637.

1) Analisis Sintagmatik

Analisis ini berupaya untuk menemukan makna dan kata dalam sebuah kalimat dengan cara memperhatikan kata-kata di depan dan di belakang kata yang sedang dibahas dalam sebuah bagian tertentu pada suatu tuturan. Analisis ini dapat disebut pula sebagai analisis atas intregasi antar konsep.

Kata jihad memiliki hubungan dengan kata lain yang berada di depan atau belakang kata tersebut dalam satu tuturan ayat al-Qur'an. Hubungan ini dapat memberikan makna yang berbeda antara satu tuturan ayat dengan ayat lain. Untuk dapat melihat perbedaan dan persamaan makna yang dihasilkan perlu dilakukan pengelompokan ayat, mengingat ayat-ayat yang dimaksud memiliki beberapa karakteristik yang dapat disamakan dan dibedakan. Secara umum makna yang terlahir dari kata *jihād fi sabīlillāh* dalam al-Qur'an terdapat dua macam, yaitu :

Pertama, Jihad Melawan Hawa Nafsu

Jihad melawan hawa nafsu. Jihad dalam kategori ini dapat kita lihat dalam firman-Nya QS al-Hajj [22]: 78.

﴿78﴾ وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

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.

Al-Qurthubi memaparkan bahwa menurut beberapa kalangan, ayat ini berbicara tentang perang melawan orang kafir (*jihad al-kuffar*), sedangkan menurut kalangan lainnya ayat ini lebih umum berbicara tentang ketaatan pada perintah Allah dan menjahui semua yang dilarang-Nya. Tafsiran terakhir ini mencakup perjuangan melawan empat sumber godaan dan kebatilan berikut: (1)

melawan dorongan jasmaniah demi menaati Allah dan menjaganya agar tidak menuruti hawa nafsu; (2) perangilah setan dengan menolak bisikannya; (3) perangilah kezhaliman dengan menolak kezhaliman tersebut; (4) perangilah orang kafir dengan menolak kekufurannya.¹³⁹

Kedua, Jihad Melawan Orang-Orang Kafir

Jihad melawan orang-orang kafir dan munafik. Adapun ayat-ayat yang mengindikasikan untuk berjihad melawan orang-orang kafir adalah.

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبئسَ الْمَصِيرُ ﴿٧٣﴾

Hai Nabi, perangilah orang-orang kafir dan orang-orang munafik dan bersikap keraslah terhadap mereka. Tempat mereka adalah neraka Jahanam dan itu adalah seburuk-buruk tempat kembali (QS al-Taubah [9]:73).¹⁴⁰

Menurut Al-Qurtubī maksud dari ayat ini yakni Allah telah memerintahkan Rasulullah untuk memerangi orang-orang kafir dengan pedang, dengan nasihat yang baik, dan dengan seruan ke jalan Allah. (Allah juga memerintahkan beliau) agar bersikap keras kepada orang-orang yang munafik, agar menegakkan hujjah kepada mereka, dan agar mengenalkan mereka pada kondisi mereka di akhirat kelak, dan balwa mereka tidak akan dapat melewati titian bersama orang-orang yang beriman. Dalam menafsiri ayat ini Al-Qurtubī juga mengutip pendapat al-Hasan yang memahami ayat ini dengan perangilah mereka (orang-orang kafir) dengan menegakkan hukum-hukum Allah (*hudūd*) kepada mereka, sebab mereka telah melakukan hal-hal yang mewajibkan

¹³⁹ Al-Qurtubī, *al-Jāmi Li Ahkām al-Qur'ān*, Juz 14, 450.

¹⁴⁰ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 199.

ditegakkannya *hudūd* (kepada mereka). Karena menurut al-Hasan pada waktu itu, hukum-hukum Allah (*hudūd*) memang ditegakkan kepada mereka.¹⁴¹

Tidak jauh berbeda dengan Al-Qurtūbī, menurut Ibnu Kathīr dalam ayat ini terkandung pesan dari Allah swt kepada Rasul-Nya untuk berjihad melawan orang-orang kafir dan orang-orang munafik. Satu pihak dengan menggunakan senjata dan pertempuran, pihak yang lain dengan menegakkan hukum terhadap mereka dan bersikap keraslah terhadap mereka.¹⁴²

Meskipun dalam QS al-Taubah [9]:73, tidak ada kata yang menunjukkan bahwa jihad tersebut adalah jihad dengan pedang atau dengan lisan, dan cara lain. Akan tetapi, ayat tersebut menunjukkan tentang wajibnya berjihad melawan kedua golongan tersebut. Adapun cara jihad tersebut, diketahui melalui dalil lain. Sebagaimana yang dikatakan oleh Ibnu Mas'ud tentang firman Allah SWT, QS al-taubah [9]:73 terkadang dengan tangan (maksudnya dengan senjata) dan terkadang dengan lisan. Barangsiapa tidak mampu melakukannya, hendaklah dia memasang muka seram terhadapnya, dan barangsiapa tidak mampu maka dengan hatinya.”¹⁴³ Ibnu Abbas r.a. bahwa, “jihad terhadap orang-orang kafir adalah dengan pedang, jihad terhadap orang-orang munafik adalah dengan lisan”, maksudnya dengan hujjah dan bukti.

Dari beberapa riwayat dan penjelasan di atas kita bisa memahami bahwa kewajiban berjihad melawan orang-orang kafir dan orang-orang munafik dalam ayat ini ditujukan kepada Nabi saw dan umatnya. Jihad melawan orang-orang

¹⁴¹ Al-Qurtūbī, *al-Jāmi Li Ahkām al-Qur’ān*, Juz 21, 102.

¹⁴² Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Juz 14, 63-64

¹⁴³ Al-Zuhailī, *Al-Tafsīr Al-Munīr*, Juz 5, 670.

kafir adalah dengan pedang dan seluruh senjata perang lainnya, sedangkan jihad melawan orang-orang munafik adalah dengan lisan dan teguran yang keras, artinya terkadang dengan menyebutkan hujjah dan bukti, dan terkadang dengan gertakan dan teguran keras. Tampaknya, mendatangkan hujjah dengan lisan berlaku secara terus menerus. Sebab yang mengharuskan kaum Muslim berjihad melawan mereka adalah karena mereka menyatakan kekafiran, melecehkan Rasulullah saw dan Islam, melakukan konspirasi untuk membunuh Rasulullah saw dan mengejek ayat-ayat Allah, Rasulullah saw. serta orang-orang Mukmin.

2) Analisis Paradigmatik

Analisis ini merupakan analisis yang mengkomparasikan kata tertentu dengan kata lain dalam beberapa tuturan ayat, baik dalam hubungan kemiripan (sinonim) atau lawan katanya (antonim). Salah satu tujuan dari analisis ini adalah untuk menemukan posisi kata tersebut di antara yang lain dalam kaitannya dengan semantik. Beberapa kemungkinan yang dapat dihasilkan dari analisis ini di antaranya adalah mengukur keluasan makna kosakata dan posisi kosakata tersebut di antara yang lain. Oleh karena itu penulis, akan menganalisis kata-kata yang memiliki sinonimitas dalam al-Qur'an dengan kata jihad, di antara kata-kata tersebut adalah.

a) Peperangan (*al-Qitāl*)

Kata *al-qitāl* merupakan bentuk *mashdar* dari kata *qātala-yuqātilu-muqātalatan-qitālan* yang mengandung tiga pengertian, yaitu (1) berkelahi melawan seseorang, (2) memusuhi dan (3) memerangi musuh. Selain itu, kata *al-qitāl* menurut Ibnu Faris adalah salah satu bentuk kata turunan dari kata *qatala-*

yaqtulu-qatlan yang mengandung dua pengertian yaitu *izlāl* (merendahkan, menghina dan melecehkan) dan *imātah* (membunuh, mematikan). Kata *qitāl* dengan segala derivasinya, baik *fi'l* (kata kerja) maupun *ism* (kata benda) ditemukan di berbagai tempat dalam al-Qur'an. Kata *qitāl* itu sendiri disebut 13 kali dalam tujuh surah. Semua kata *qitāl* digunakan al-Qur'an dengan pengertian 'perang' atau 'peperangan' dan digunakan dalam berbagai konteks pembicaraan.¹⁴⁴

Peperangan merupakan bagian terakhir dari jihad, yaitu perang dengan menggunakan senjata untuk menghadapi musuh. Makna inilah yang banyak dipahami oleh orang-orang. Namun, dari segi derivasi maupun makna, peperangan (*qitāl*) berbeda dengan jihad. *al-qitāl* adalah *ism masdar dari qātala-yuqātalu-muqātalatan-qitālan*. Dari segi makna ia tidak sama dengan jihad. Sebab, kata *qātala* tidak sama dengan *jāhada*. *al-qitāl* diambil dari kata *al-qatlu*, sedangkan *al-jihad* diambil dari kata *al-juhd*. Kata *al-qitāl* dan berbagai derivasinya disebutkan al-Qur'an sebanyak 67 kali.¹⁴⁵ Tetapi, makna yang mengarah kepada peperangan terdapat dalam 54 ayat dan seluruhnya turun di Madinah. Di bawah ini penulis akan memaparkan ayat-ayat *qitāl* dan derivasinya sesuai kronologis berdasar turunnya ayat.

Pertama, dalam QS. Al-Baqarah, *qitāl* disebut sebanyak tiga belas kali, yaitu pada ayat ke 61, 72, 85, 87, 91, 154, 178, 191, 216, 217, 246, 251. Sebagai surat yang turun pada awal hijrah nabi ke Madinah, al-Baqarah menyinggung

¹⁴⁴ Ensiklopedi al-Qur'an, 779.

¹⁴⁵ Al-Qardhawi, *Fiqh al-Jihād*, 435.

kisah Bani Isrā'īl yang saling membunuh satu sama lain¹⁴⁶, membunuh para nabinya¹⁴⁷ dan keengganan mereka untuk berperang padahal mereka telah diusir dari kampung halamannya¹⁴⁸. Pengkisahan ini merupakan cara unik al-Qur'an dalam membentuk opini umat Islam tentang pembunuhan yang dilarang, yaitu pembunuhan tanpa sebab dan keengganan untuk berperang di jalan Allah. Setelah pengkisahan tersebut, al-Qur'an kemudian memberikan perintah kewajiban untuk berperang kendatipun terdapat keengganan bagi sebagian orang. Keengganan tersebut ditegaskan di dalam surat ini bahwa boleh jadi yang dienggankan lebih baik dibanding yang mereka kehendaki.¹⁴⁹ Bagi mereka yang kemudian gugur di medan peperangan, al-Qur'an memberikan motivasi bahwa mereka tetap hidup dan mendapat tempat yang layak di sisi Allah.¹⁵⁰ Disamping itu, pada ayat ini juga al-Qur'an membatasi peperangan yang tidak boleh digencarkan oleh umat Islam.¹⁵¹

Kedua, dalam QS. Ali Imrān kata *qitāl* disebutkan sebanyak empat belas kali, yaitu pada ayat 13, 21, 111, 112, 144, 146, 154, 155, 157, 167, 168, 169, 183 dan 195. *Qitāl* dalam surat Ali Imrān ini sebagian besar menjelaskan tentang bantahan terhadap orang-orang kafir Quraish yang mengklaim bahwa kelompoknya akan mendapat kemenangan ketika berperang dengan umat nabi Muḥammad.¹⁵² Bantahan ini juga dialamatkan kepada mereka yang memerangi

¹⁴⁶ QS al-Baqarah [2]: 85 dan 72.

¹⁴⁷ QS al-Baqarah [2]: 91.

¹⁴⁸ QS al-Baqarah [2]: 246.

¹⁴⁹ QS al-Baqarah [2]: 216.

¹⁵⁰ QS al-Baqarah [2]: 157.

¹⁵¹ QS al-Baqarah [2]: 217.

¹⁵² QS Ali Imran [3]: 13 dan 111

nabi yang membawa misi menyebarkan keadilan di muka bumi.¹⁵³ Al-Qur'an juga menjelaskan bahwa ketidakikutsertaan mereka dalam peperangan tidak sedikitpun berpengaruh kepada Allah.¹⁵⁴

Ketiga, dalam QS. al-Nisā' kata *qitāl* disebut sebanyak sebelas kali, yaitu pada ayat 29, 74, 76, 77, 84, 89, 90, 91, 92, 155 dan 157. Dalam surat sebelumnya secara *nuzūlī*, al-Mumtaḥanah, al-Qur'an telah mentoleransi menjalin hubungan baik dengan umat nonmuslim selama mereka tidak mengganggu keberadaan umat Islam dan tidak memusuhinya. Tetapi dalam perjalanannya mereka mencederai toleransi tersebut yang mengakibatkan menguatnya kembali perseteruan.¹⁵⁵ Surat al-Nisā' ini menjadi anjuran keras untuk melawan kaum kafir Quraish dengan jaminan bahwa bagi mereka yang gugur akan mendapat kehidupan yang lebih baik di akhirat kelak dan bagi yang enggan berperang di jalan Allah diibaratkan telah menukar kehidupan yang rendah, dunia, dibanding kehidupan yang lebih baik, akhirat.¹⁵⁶

Keempat, dalam QS. al-Anfāl, *qitāl* disebutkan sebanyak tiga kali, yaitu pada ayat 17, 30 dan 39. Dua ayat pertama menjelaskan tentang pertolongan Allah kepada mereka yang berangkat berperang di Jalan Allah. Ayat terakhir menerangkan penegasan kembali untuk memerangi kafir Quraish yang disebabkan

¹⁵³ QS Ali Imran [3]: 112.

¹⁵⁴ QS Ali Imran [3]: 144

¹⁵⁵ QS al-Nisā' [4]: 155

¹⁵⁶ Fawaid, "Kontra Narasi Ekstremisme Terhadap Tafsir Ayat-Ayat Qitāl" 91.

oleh dua perkara, pertama karena munculnya fitnah dan kedua karena alasan menegakkan agama Allah.¹⁵⁷

Kelima, dalam QS. Mumtahanah kata *qitāl* disebut sebanyak tiga kali, yaitu pada ayat 8, 9 dan 12. Surat ini dapat disebut sebagai regulasi interaksi sosial antara umat Islam dengan kafir Quraish. Umat Islam dipersilahkan memiliki hubungan baik dengan sesama manusia dari latar belakang agama apapun selama mereka memberikan rasa aman dan tidak memusuhinya. Jalinan kemanusiaan ini digambarkan dengan menjunjung tinggi nilai-nilai toleransi dan hamonisasi antar sesama. Beberapa pakar menyebut ayat ini sebagai *ayat al-silm*, yaitu ayat-ayat perdamaian. Oleh karena itu, terbentuk kesepakatan untuk tidak saling memerangi antara satu dengan yang lain.¹⁵⁸

Keenam, QS. Muḥammad memuat lafal *qitāl* hanya sekali, yaitu pada ayat ke empat. Menurut al-Suyūṭī, ayat ini menawarkan dua pilihan, yaitu memancung leher musuh di medan peperangan dan menawannya bagi mereka yang masih hidup, atau mereka masuk Islam. Kemudian, ayat ini ditutup dengan motivasi bagi umat Islam bahwa mereka yang gugur dalam peperangan Allah tidak akan menyia-nyiakan amalnya¹⁵⁹

Ketujuh, dalam QS. Al-Hajj kata *qitāl* diulang sebanyak dua kali, yaitu pada 39 dan 58. Ayat pertama ini merupakan bentuk legalitas kewajiban berperang karena terjadi kezaliman yang dilakukan oleh orang-orang kafir Quraish terhadap umat Islam. Sementara ayat kedua dalam surat al-Hajj ini menjelaskan tentang

¹⁵⁷ Ibid., 92

¹⁵⁸ Ibid., 93

¹⁵⁹ Ibid.,

jaminan rizki yang diberikan Allah terhadap umat Islam yang ikut serta nabi Muḥammad hijrah dari Makkah ke Madinah. Ayat ini sekaligus menghilangkan keengganan umat Islam untuk hijrah karena alasan ekonomi dan Allah yang akan menanggung rizki mereka. Dalam pandangan sebagian ulama, kendatipun ayat ini secara kronologis turun di akhir, tetapi khusus ayat 39 dijadikan sebagai ayat pertama yang turun tentang perang.¹⁶⁰

Kedelapan, dalam QS. Al-Taubah ayat *qitāl* disebut sembilan kali, yaitu pada ayat 5, 12, 13, 14, 29, 30, 36, 83 dan ayat 111. Keseluruhan ayat dalam surat ini menjelaskan tentang peperangan terhadap kafir Quraish secara umum. Sebagai surat terakhir yang berbicara tentang *qitāl*, al-Taubah diposisikan sebagai ayat yang telah menghapus ayat-ayat sebelumnya.¹⁶¹

Kedelapan surat al-Qur'an di atas yang memuat ayat tentang pembunuhan apabila dilihat secara tematik dapat dibagi menjadi enam tahapan. *Pertama*, fase nonkronfrontatif, yaitu ketika nabi saat itu hanya diperintahkan untuk menyampaikan misi ajaran Islam dengan cara memberi peringatan dan berpaling dari mereka jika mengingkarinya. *Kedua*, fase defensif, yaitu peperangan akan terjadi ketika umat Islam dianiaya dan ditindas. *Ketiga*, fase pembatasan *qitāl* pada bulan-bulan tertentu. *Keempat*, fase perintah perang dikobarkan terhadap seluruh nonmuslim secara mutlak.

Meskipun pada fase keempat dikatakan bahwa “fase perintah perang dikobarkan terhadap seluruh nonmuslim secara mutlak” namun pada hakikatnya

¹⁶⁰ Ibid., 94

¹⁶¹ Ibid.,

perang yang dimaksud pada ayat itu adalah perang defensif, yaitu disebabkan ulah kaum musyrik yang melanggar perjanjian sebelah pihak dengan umat Islam.

Dari keterangan-keterangan di atas dapat disimpulkan bahwa pada prinsipnya perang di dalam Islam bersifat defensif (mempertahankan diri). Dengan kata lain, umat Islam tidak diperkenankan mengambil inisiatif untuk berperang terlebih dahulu. Akan tetapi, bila terjadi perang, umat Islam dipantangkan mundur sampai musuh-musuh Islam dapat dibinasakan atau mereka menyerah dan tidak memusuhi Islam lagi.¹⁶²

Peperangan tidak disebut sesuai dengan syariat kecuali jika dilakukan di jalan Allah. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa antara jihad dan perang adalah umum dan khusus-mutlak. Setiap perang adalah jihad, jika disertai niat yang benar. Tapi tidak setiap jihad adalah perang. Term *qitāl* secara keseluruhan mengarah pada makna perang. Pengungkapan ini pada umumnya disertai dengan ungkapan *fi sabilillāh*, sebagaimana yang banyak ditemukan dalam term jihad yang dianjurkan agama, oleh karenanya perintah jihad serin kali diikuti dengan janji-janji balasan pahala. Disamping itu, ayat-ayat jihad yang menggunakan term *qitāl* dalam al-Qur'an semuanya diturunkan pada periode Madinah.

b) Perang (*al-harb*)

Kata *harb* (حرب) di dalam bahasa Indonesia diartikan 'perang'. Kata itu berasal dari *haraba-yahrubu-harban* (حَرَبٌ-يَحْرِبُ-حَرَبًا) yang berarti 'merampas

¹⁶² Shihab, Dkk, *Ensiklopedia al-Qur'an*, Jilid 1, 779.

secara paksa'. Secara kebahasaan *harb* berarti 'pembunuhan dan pelecehan martabat'. Dari kata ini juga terbentuk kata *mihrab* (مِحرَب). Disebut *mihrab* masjid karena ia merupakan lambang tempat untuk memerangi setan dan hawa nafsu. Mihrab juga berarti 'dasar atau pusat'. Dari sini muncul istilah *mihrabulbait* yang artinya 'fondasi rumah'.

Di dalam Al-Qur'an kata *harb* dengan kata turunannya disebut enam kali. Di dalam bentuk *fi'l madhi* (kata kerja lampau), *hāraba* disebut satu kali, yaitu pada QS. At-Taubah [9]: 107, di dalam bentuk *fi'I mudhari* (kata kerja masa kini), *yuhāribūna* juga disebut satu kali, yaitu pada QS. Al-Ma'idah [5]: 33. Kemudian, di dalam bentuk *maṣdar* (infinitif) kata itu disebut empat kali, yaitu pada QS. Al-Baqarah [2]:279, QS. Al-Ma'idah [5]: 64, Q5. Al-Anfal [8]:57, dan QS. Muhammad [47]:4.

Dilihat dari segi konteksnya, ungkapan *harb* (الحرب) di dalam Al-Qur'an terdapat di dalam berbagai konteks. Pertama di dalam konteks memerangi orang-orang munafik, seperti pada QS. At-Taubah [9]: 107. Ayat ini mengingatkan umat Islam agar waspada terhadap tipu muslihat orang-orang munafik yang menggunakan segala cara termasuk mendirikan masjid, guna memperdaya umat Islam. Kedua, di dalam konteks memerangi orang-orang Yahudi, seperti pada QS. Al-Māidah [5]: 64. Ketiga, di dalam konteks penjelasan bentuk hukuman bagi perusuh dan pengacau keamanan. Umpamanya, di dalam QS. Al-Ma'idah [5]: 33. Di sini dengan tegas dinyatakan bahwa hukuman bagi kaum perusuh itu adalah dibunuh, disalib, dipotong tangan dan kaki serta timbal balik, dan diasingkan ke

luar negeri. Hukuman dijalankan berdasarkan besar kecilnya pelanggaran mereka. Keempat, kata *ḥarb* juga diungkapkan di dalam konteks memerangi orang-orang kafir yang mengkhianati janji. Ini dijumpai di dalam QS. Al-Anfal [8]:57, “*jika kamu menemui mereka di dalam peperangan maka cerai beraikanlah orang-orang yang di belakang mereka dengan (menumpas) mereka, supaya mereka mengambil pelajaran.*” Yang dimaksud “mereka” di dalam ayat ini dijelaskan pada ayat sebelumnya, yaitu orang-orang kafir yang mengkhianati janji. Ayat ini sekaligus berbicara tentang taktik perang yang harus dijalankan umat Islam di dalam menghadapi orang-orang kafir. Kelima kata itu disebut di dalam konteks memerangi pelaku riba seperti di dalam QS. Al-Baqarah 121: 279. Keenam, kata itu disebut di dalam konteks penjelasan tentang tawanan perang, yaitu pada QS. Muhammad [47]:4. Di sini dijelaskan apabila musuh dapat dikalahkan, mereka dapat dijadikan tawanan perang. Terhadap tawanan perang diajarkan bahwa mereka dapat dibebaskan atau dilepaskan dengan tebusan.

Dari beberapa ayat di atas, kata *ḥarb* dapat dikelompokkan menjadi dua pengertian. *Pertama*, *ḥarb* dalam pengertian *qitāl* sebagaimana dalam QS. Al-Baqarah: 279 dan berbentuk kata asalnya, yaitu *ḥarb*. *Kedua*, *ḥarb* dalam arti bentuk pembangkangan terhadap ajaran Islam dan ditunjukkan dengan perlakuan anarkis di muka bumi. *Ḥarb* dalam pengertian ini berbentuk kata *muhārabah* sebagaimana yang terdapat dalam QS. Al-Tawbah: 107 dan QS. Al-Māidah: 33. Jadi, secara semantis kata *ḥarb* ini memiliki makna yang lebih sempit dibanding *qitāl* dan *jihad*.

Dari beberapa ayat di atas, kata *ḥarb* dapat dikelompokkan menjadi dua pengertian. *Pertama*, *ḥarb* dalam pengertian *qitāl* sebagaimana dalam QS. Al-Baqarah: 279 dan berbentuk kata asalnya, yaitu *ḥarb*. *Kedua*, *ḥarb* dalam arti bentuk pembangkangan terhadap ajaran Islam dan ditunjukkan dengan perlakuan anarkis di muka bumi. *Ḥarb* dalam pengertian ini berbentuk kata *muhārabah* sebagaimana yang terdapat dalam QS. Al-Tawbah: 107 dan QS. Al-Māidah: 33. Jadi, secara semantis kata *ḥarb* ini memiliki makna yang lebih sempit dibanding *qitāl* dan *jihad*. Penggunaan term *ḥarb* dalam al-Qur'an dapat memperdalam pengertian jihad dalam konteks perang, sebagaimana al-Qur'an juga menegaskan etika dalam berperang, utamanya sikap kaum muslimin dalam menghadapi orang-orang kafir dalam peperangan misalnya QS Muhammad [47]:4.

c) Ghazwu

Kata *ghazwu* *الغزوة* artinya adalah keluar untuk memerangi musuh. Kata *ghazā* *غَزَا* artinya telah memerangi musuh, dan jamak dari kata tersebut adalah *ghazā*. Berlandaskan makna kebahasaan kata tersebut *al-ghazwu* adalah jihad dalam pengertian perang fisik melawan musuh. Dalam al-Qur'an kata *al-ghazwu* hanya disebutkan satu kali yaitu dalam bentuk *mashdar* pada QS Ali Imran [3]:156.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ أَوْ كَانُوا
 غَزَىٰ لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا لِيَجْعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ يُحْيِي وَيُمِيتُ
 وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿156﴾ وَلَئِن قُتِلْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ مُتُّمْ لَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَحْمَةٌ خَيْرٌ
 مِّمَّا يَجْمَعُونَ ﴿157﴾

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu seperti orang-orang kafir (orang-orang munafik) itu, yang mengatakan kepada saudara-saudara mereka apabila mereka mengadakan perjalanan di muka bumi atau mereka berperang: "Kalau mereka tetap bersama-sama kita tentulah mereka tidak mati dan tidak dibunuh." Akibat (dari perkataan dan keyakinan mereka) yang demikian itu, Allah menimbulkan rasa penyesalan yang sangat di dalam hati mereka. Allah menghidupkan dan mematikan. Dan Allah melihat apa yang kamu kerjakan.¹⁶³

Al-Qur'an selalu memberi perhatian dan memerintahkan untuk menjaga dan menampakkan identitas pribadi kaum Muslimin serta memiliki sikap yang berbeda dan tegas di hadapan para musuh dakwah Islam. Oleh karena itu, inti dari ayat-ayat ini adalah peringatan atau ancaman bagi kaum Mukminin, janji kebaikan dan dorongan untuk beramal dan berjihad. Adapun peringatan atau ancaman adalah jangan sampai kaum Mukminin menyerupai perkataan-perkataan dan perbuatan kaum kafir. Adapun janji kebaikan yang telah menanti setiap mukmin yang berjuang dan berperang di jalan Allah SWT adalah berupa ampunan dan rahmat Allah SWT yang mengangkat derajat jauh lebih baik dari dunia seisinya.¹⁶⁴

3. Stage III: Analisis Konteks Makro I

a. Potret Masyarakat Arab

1) Pra-Kenabian

a) Watak Bangsa Arab

Kondisi Jazirah Arab yang gersang dan tandus cukup memberikan pengaruh terhadap bentuk fisik dan karakter bangsa Arab itu sendiri. Pada bentuk fisik mereka bertubuh kekar, kuat dan mempunyai daya tahan tubuh yang tangguh,

¹⁶³ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 70.

¹⁶⁴ Al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir*, Juz 2, 466.

sedangkan dalam karakter hal itu juga berpengaruh pada terbentuknya watak positif dan negatif dari mereka.

Adapun watak positif dari bangsa Arab adalah: *Pertama*, kedermawanan yang merupakan bukti dari kemuliaan bangsa Arab. Semakin dermawan seseorang maka dia akan semakin dihargai dan dikagumi. Dengan demikian, motif kedermawanan itu bukanlah kebaikan hati, tetapi didasari oleh keinginan untuk dihormati dan dimuliakan untuk popularitas dan terkenal. *Kedua*, keberanian dan kepahlawanan menjadi syarat mutlak yang diperlukan untuk bisa bertahan hidup di padang pasir yang tandus dan gersang. Oleh karena, tidak mengherankan jika nilai keberanian mendapat nilai yang tinggi dan unsur yang paling esensi dalam masyarakat jahiliyah untuk mempertahankan kehormatan suku. Sebab suku yang penakut akan menjadi mangsa bagi suku yang pemberani.¹⁶⁵

Sedangkan watak negatifnya adalah: *Pertama*, gemar berperang, hidup di jazirah Arab yang gersang dan tandus memerlukan tambahan sumber penunjang kehidupan. Di samping itu, binatang ternak pun memerlukan ladang gembalaan. Untuk memenuhi kebutuhan tersebut mereka harus menyeberang ke perkampungan lain. Namun, karena desa lain juga memiliki problem yang sama. Maka jalan satu-satunya adalah perang. Siapa yang kuat, dialah yang berhak untuk hidup. Oleh karenanya, dalam perspektif masyarakat Arab, tujuan perang adalah untuk mempertahankan hidup.¹⁶⁶ *Kedua*, angkuh dan sombong, darah di kalangan masyarakat Arab memiliki harga yang sangat tinggi. Setiap darah yang tumpah dari salah satu anggota sukunya menjadi kewajiban bagi seluruh anggota

¹⁶⁵ Syamruddin Nasution, *Sejarah Perkembangan Peradaban Islam*, (Pekan Baru: Asa Riau, 2017), 14.

¹⁶⁶ Ibid.,

suku untuk menuntut balas, dengan tanpa memperhitungkan apa yang menjadi penyebabnya.¹⁶⁷ Bahkan, ada semboyan yang terkenal di kalangan mereka “bantulah saudaramu sesuku, baik dia berlaku aniaya maupun teraniaya,” demikian semboyan mereka. Ini dinamai Rasulullah dengan *Aṣabiyah Jahiliyyah* (fanatisme berlebihan ala jahiliyah). Tidak jarang mereka menentang suku lain untuk menunjukkan keunggulan atau kekayaan dan pengikutnya.¹⁶⁸ *Ketiga*, pemabuk dan penjudi. Di kalangan masyarakat Arab yang kaya, minuman keras dianggap sebagai barang mewah. Melalui itu mereka bisa memamerkan kekayaannya. Sedangkan bagi kalangan ekonomi lemah mabuk-mabukan menjadi jalan untuk melupakan kesusahan hidup yang dialami.¹⁶⁹ Di sisi lain ada di antara mereka yang berdalih bahwa dengan meminum minuman keras dan berjudi, mereka terdorong untuk lebih dermawan, yakni dengan keberuntungan dalam perjudian, sehingga memudahkan mereka untuk menyumbang.¹⁷⁰

b) Politik dan Pemerintahan

Pada masa jahiliyah, terdapat dua negara adikuasa, yaitu kerajaan Bizantium Romawi di barat dan kerajaan Persia di timur. Di kalangan orang Arab badui tidak ada pemerintahan. Kesatuan politik mereka bukanlah bangsa, tapi kesukuan yang dipimpin oleh kepala suku yang disebut Syaikh. Dalam memilih kepala suku (pemimpin) kriteria yang dipakai adalah pemberani, pemurah, cerdas, arif dan bijaksana. Mereka sangat menekankan hubungan kesukuan, sehingga kesetiaan atau solidaritas kelompok menjadi sumber kekuatan bagi suatu kabilah atau suku.

¹⁶⁷ Ibid, 15.

¹⁶⁸ M Quraish Shihab, *Membaca Sirah Nabi Muhammad Saw Dalam Sorotan Al-Qur'an Dan Hadits-Hadits Shahih*, (Tangerang: Penerbit Lentera Hati, 2014), 111.

¹⁶⁹ Nasution, *Sejarah Perkembangan Peradaban Islam*, 15.

¹⁷⁰ Shihab, *Membaca Sirah Nabi Muhammad Saw*, 113.

Karena tidak adanya pemerintahan, pusat hubungan antar suku selalu dalam konflik. Peperangan antar sukub sering terjadi. Bahkan, hal-hal sepele dapat menyebabkan terjadinya peperangan, misalnya peperangan yang terjadi antara Bani Bakr dan Bani Taghlib yang berlangsung selama 40 tahun lamanya, peperangan ini terkenal dengan perang Basus. Terjadi hanya karena unta milik anggota salah satu suku dilukai oleh anggota suku lainnya.¹⁷¹

Pada saat itu dunia Arab merupakan kancah peperangan yang terjadi terus menerus. Meskipun masyarakat Badui mempunyai pemimpin, namun mereka hanya tunduk pada Syaikh itu dalam hal yang berkaitan dengan peperangan, pemabagian harta rampasan dan pertempuran tertentu. Di luar itu Syaikh tidak memiliki kuasa untuk mengatur anggota kabilahnya.

Akibat peperangan terus menerus, kebudayaan mereka tidak berkembang, oleh karenanya bahan-bahan sejarah Arab pra-Islam sangat langka ditemukan di dunia Arab. Sejarah mereka hanya dapat diketahui dari masa kira-kira 150 tahun menjelang lahirnya agama Islam. Meskipun begitu hampir seluruh penduduk Arab adalah penyair. Maka tidak mengherankan jika seni sastra, terutama puisi sangatlah berkembang. Melalui puisi-puisi merekalah sejarah bangsa Arab sebelum Islam dapat ditelusuri. Karena para penyair tersebut selain pemberi nasehat adalah juru bicara suku, dia juga ahli sejarah dan intelektual sukunya.¹⁷²

Tetapi di kalangan masyarakat Arab penempat sudah ada pemerintahan. Pusat pemerintahan mereka adalah kota Makkah. Sudah banyak suku-suku yang pernah

¹⁷¹ Nasution, *Sejarah Perkembangan Peradaban Islam*, 18.

¹⁷² Ibid., 19

memerintah di Makkah, di antaranya adalah suku Amaliqah, suku Bani Jurhum, suku Bani Khuza'ah dan suku Quraish.

Suku Amaliqah berkuasa di Makkah sebelum Nabi Isma'il datang ke sana. Mereka dikalahkan dan diusir oleh suku Jurhum dari Makkah. Ketika suku Jurhum berkuasa Nabi Isma'il datang ke Makkah. Kemudian ia dinikahkan dengan salah seorang anak gadis suku Jurhum yang darinya menurunkan keturunan Adnan. Urusan pemerintahan kemudian dibagi dua. Masalah-masalah politik dan perang dipegang oleh orang-orang Jurhum, sedangkan masalah keagamaan dan kepengurusan Ka'bah diserahkan pada Nabi Isma'il.¹⁷³

Ketika Bani Jurhum tenggelam dalam kenikmatan hidup, Bani Khuza'ah datang ke Makkah dari Saba' Arabia Selatan, memanfaatkan momen tersebut untuk mengambil alih kekuasaan dari tangan Bani Jurhum. Oleh sebab itu bani jurhum terpaksa meninggalkan Makkah bersama dengan anak-anak Bani Isma'il. Hal ini terjadi kira-kira tahun 207 SM. Namun, sebelum Bani Jurhum meninggalkan Makkah, mereka terlebih dahulu memasukkan pusaka-pusaka kraton ke dalam sumur zam-zam dan ditimbun dengan tanah dengan harapan kelak hal itu dapat digali kembali oleh katurunan Bani Jurhum.¹⁷⁴

Di bawah pimpinan Qushai, Bani Jurhum keturunan Adnan dapat merebut kembali kekuasaan politik yang sempat dikuasai Bani Khuza'ah. Sejak Qushai memegang tampuk pemerintahan, ia menata kembali kehidupan di Makkah, baik dalam bangunan fisik maupun mengatur kehidupan masyarakat, termasuk bangunan Ka'bah yang sudah tua juga diperbaruinya dan di samping Ka'bah

¹⁷³ Ibid., 19-20

¹⁷⁴ Ibid., 20.

dibangun “*dār al-nadwah*” sebagai tempat permusyawaratan dan penyelenggaraan pemerintahan.¹⁷⁵

Suku keturunan Adnan inilah yang kemudian mengatur urusan-urusan politik dan yang berhubungan dengan Ka’bah. Semenjak itu suku Quraish menjadi suku yang mendominasi kehidupan masyarakat Arab. Ada beberapa jabatan tinggi yang dibagi-bagikan pada kabilah asal suku Quraish. Di antaranya adalah (1) Hijabah, penjaga kunci-kunci Ka’bah, (2) Siqayah, pengawas mata air zam-zam untuk digunakan oleh para penziarah, (3) Diyat, kekuasaan hakim sipil dan kriminal, (4) Sifarah, pengurus pajak untuk orang miskin, (5) Nadwah, jabatan ketua dewan, (6) Khaimunah, pengurus balai musyawarah, (7) Khazinah, jabatan administrasi keuangan, dan (8) Azlam, penjaga panah peramal untuk mengetahui pendapat dewa-dewa. Dalam pada itu, sudah menjadi kebiasaan bahwa anggota tertua mempunyai pengaruh paling besar dan memakai gelar Rais.¹⁷⁶

Suku Quraish berada di Makkah sampai datang Islam. urusan pemerintahan dipegang anak Qushai secara bergantian. Quhsai digantikan anaknya Abdi Manaf bin Qushai. Tetapi Abdi Manaf tidak secakap ayahnya. Hasyim bin Abdi Manaf menggantikan ayahnya memerintah di Makkah. Dia adalah seorang negarawan yang cakap. Dia melakukan usaha-usaha memperkembangkan ekonomi dalam pemerintahan Quraish di Makkah. Beliau wafat tahun 510 M, dan digantikan oleh saudaranya Al-Muthallib. Ketika Al-

¹⁷⁵ Nasution, *Sejarah Perkembangan Peradaban Islam*,, 20-21.

¹⁷⁶ Ibid., 21-22

Muthallib wafat pada tahun 520 M, kedudukannya digantikan oleh Abdul Muthallib bin Hasyim.¹⁷⁷

Pada masa pemerintahan Abdul Muthallib ini ada dua peristiwa penting terjadi. *Pertama*, air zam-zam yang dulu sudah ditimbun oleh bani jurhum waktu meninggalkan Makkah digali kembali. Letaknya ditemukan berdasarkan petunjuk mimpi Abdul Muthallib yang menurutnya pendaman itu terletak di antara dua berhala paling dihormati oleh orang-orang Makkah. Dengan dibantunya anaknya yakni Harith, Abdul Muthallib melakukan penggalian sampai mata air sumur zam-zam terbuka kembali. *Kedua*, gubernur Habashah yaitu Abrahah yang beragama kristen dari Yaman datang ke Makkah hendak memindahkan Ka'bah ke Yaman atau menghancurkannya. Dia datang dengan pasukan yang mengendarai gajah, sehingga tahun ini disebut dengan tahun gajah. Namun penyerangan abrahah ini gagal karena dihancurkan oleh burung Ababil, pada tahun inilah nabi muhammad dilahirkan.¹⁷⁸

c) Ekonomi

Pada masa pemerintahan kerajaan Saba' dan Himyar di Jazirah Arab selatan, kegiatan perdagangan orang Arab meliputi laut dan darat. Mereka melakukan kegiatan perdagangan di laut dengan pergi ke India, Tiongkok dan Sumatera, sedangkan kegiatan perdagangan di darat ialah di Jazirah Arab. Akan tetapi setelah Yaman dijajah oleh bangsa Habsyi dan bangsa Persia, maka kaum penjajah itu menguasai kegiatan perdagangan di laut, sedangkan perdagangan di darat berpindah ke tangan orang Makkah. Ada beberapa faktor yang menyebabkan

¹⁷⁷ Nasution, *Sejarah Perkembangan Peradaban Islam*, 22

¹⁷⁸ Nasution, *Sejarah Perkembangan Peradaban Islam*, 24.

Makkah menjadi kota perdagangan. *Pertama*, orang Yaman banyak yang berpindah ke Makkah, sedangkan telah berpengalaman dalam berdagang. *Kedua*, di kota Makkah di bangun Ka'bah yang setiap tahunnya banyak jama'ah datang ke sana untuk melakukan haji yang membuat Makkah semakin terkenal. *Ketiga*, letak kota Makkah berada di tengah-tengah jazirah Arab antara selatan dan utara. *Keempat*, daerahnya yang gersang membuat penduduknya suka merantau untuk melakukan perdagangan.¹⁷⁹

Ada empat putra Abd al-Manaf yang selalu mengadakan perjalanan dagang ke empat tempat terpenting, yaitu Hashim mengadakan perjalanan ke negeri Syam, Abd Syam memilih ke Habsyi, Abd al-Muthallib ke Yaman dan Naufal ke Persia. Perdagangan-perdagangan orang Quraish yang pergi ke negeri-negeri tersebut mendapat perlindungan dari ke empat putra Abd al-Manaf, dengan kegiatan keempat tokoh tersebut wajah perekonomian Makkah berubah dan kesejahteraan pun meningkat. Dari yaman mereka membawa kulit, dupa, pakaian; dari Syam mereka membeli minyak, bahan makanan, sutra, senjata dan lain-lain.¹⁸⁰

Keterkenalan suku Quraish dan anggotanya sebagai pedagang-pedagang yang dermawan, matang pemikirannya, selalu cenderung pada kedamaian dan perdamaian, serta pada umumnya tampan, lebih-lebih kedudukan mereka sebagai pemelihara dan pengelola Ka'bah, menjadikan kafilah dagang suku Quraish tidak terganggu oleh kafilah-kafilah lainnya.¹⁸¹

¹⁷⁹ Nasution, *Sejarah Perkembangan Peradaban Islam*, 25

¹⁸⁰ Shihab, *Membaca Sirah Nabi Muhammad Saw*, 63. Nasution, *Sejarah Perkembangan Peradaban Islam*, 25.

¹⁸¹ Shihab, *Membaca Sirah Nabi Muhammad Saw*, 64.

Pada era Hasyim bin Abd al-Manaf dan berlanjut hingga putranya Abdul Muthallib, terjalin kesepakatan damai suku Quraish dengan wilayah-wilayah di sekitar Makkah, khususnya jalur perdagangan mereka. Ada perjanjian antara Hasyim dan penguasa Ghassan, yang merupakan bagian dari pengaruh dari imperium Romawi (Byzantium), sedang Abd Syam menjalin kerja sama dengan Negus di Habasyah, Naufal dan al-Muthallib dengan penguasa Persia dan penguasa Himyar di Yaman.¹⁸² Dengan begitu mereka membuka jalur perdagangan baru dan membentuk dua kabilah dagang yang dikirim ke Yaman pada musim dingin dan ke Syiria pada musim panas (QS al-Quraish [106]).¹⁸³

d) Sosial Budaya

Kondisi masyarakat di jazirah Arab pada masa pra kenabian terbagi ke dalam beberapa kelas masyarakat yang kondisinya berbeda satu sama lain. Ada kelas bawah, menengah dan kelas atas. Ukurannya bisa ekonomi, sosial, politik dan agama; juga bisa kabilah atau suku. Di antara yang masuk kelas bawah adalah budak.¹⁸⁴ Mereka memperlakukan budak secara tidak manusiawi. Karena mereka memiliki hak penuh atas hidup matinya, fisik maupun mentalnya. Kehidupan pada masa pra kenabian bisa dikatakan sebagai manifestasi dari kehidupan barbarisme, karena ketimpangan sosial, penganiayaan, meminum minuman keras, perjudia, pelacuran dan pembunuhan merupakan pemandangan yang biasa terjadi dalam kehidupan sosial mereka sehari-hari.¹⁸⁵

¹⁸² Ibid., 65.

¹⁸³ Nasution, *Sejarah Perkembangan Peradaban Islam*, 26.

¹⁸⁴ Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian Dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah*, (Bandung: Penerbit Mizan, 2016), 194.

¹⁸⁵ Nasution, *Sejarah Perkembangan Peradaban Islam*, 28.

Sedangkan yang termasuk golongan kelas atas adalah kalangan bangsawan, di kalangan mereka laki-laki memiliki kedudukan tinggi dan terpandang. Dia bebas berkehendak dan pendapatnya tidak boleh diabaikan. Kedudukan mereka dihormati dan dijaga sedemikian rupa, sehingga golongan masyarakat di bawahnya rela menghunus pedang dan menumpahkan darah demi membela kehormatan mereka.¹⁸⁶

Dari sisi ikatan kekerabatan antara seseorang dengan saudaranya, sepupunya dan keluarganya terjalin erat. Mereka hidup dalam ikatan fanatisme kabilah, bahkan rela mati demi mempertahankannya. Landasan norma sosial mereka adalah fanatisme suku dan ikata keluarga. Persaingan memperebutkan kehormatan dan kepemimpinan sering kali menyeret mereka pada pertempuran antar kabilah yang sebenarnya masih serumpun. Di lain pihak, hubungan antara kabilah yang berlainan bisa putus total karena energi mereka telah habis untuk perang. Hanya rasa takut dan hormat terhadap mitos dan tradisi tertentu, yang merupakan perpaduan antara ajaran agama dan khurafat, yang bisa mengurangi intensitas permusuhan di antara mereka.¹⁸⁷

Kehadiran bulan suci menjadi rahmat dan penopang kelangsungan hidup dan terpenuhinya kebutuhan mereka. Saat itulah mereka bisa merasakan hidup yang betul-betul aman, karena keyakinan akan kemulyaan bulan suci itu. Abu Raja' al-Utharidi mengisahkan, "jika telah masuk bulan Rajab, kami mengatakan 'lepaskan mata-mata tombak!' Kami tidak akan membiarkan satu tombakpun

¹⁸⁶ Shafiyurrahman al-Mubārakfuri, *Al-Rahīq Al-Makhtūm*, (Beirut: Dar el-Qalam, 2010), 50.

¹⁸⁷ *Ibid.*, 52-53.

teracung di bulan itu, dan tidak satu anak panah pun kecuali kami cabut dari busurnya pada bulan Rajab. Begitu pula pada bulan-bulan suci lainnya”.

Singkat kata, kondisi sosial saat itu sangat lemah dan tidak jelas. Kebodohan merasuki segenap relung kehidupan, khurafat mendarah daging, manusia hidup layaknya binatang ternak. Terkadang perempuan di perjual belikan seperti barang, sementara hubungan antar kelompok amat lemah.¹⁸⁸

2) Era Kenabian

Sebagaimana disajikan di atas, masyarakat Arab pra-kenabian Muhammad identik dengan istilah *jāhiliyyah* dan *ummi*. Namun, kedua istilah tersebut tidak merujuk pada masyarakat Arab sebagai masyarakat bodoh (*jāhiliyyah*) dan buta huruf (*ummi*) dalam bidang sosial, nalar, keilmuan dan keyakinan keagamaan. Mereka mempunyai unsur-unsur yang membuat mereka layak disebut masyarakat berpradaban, selain tentu saja ada masyarakat yang berpradaban primitif. Mereka meyakini keberadaan Allah dan keilahian-Nya. Mereka disebut jahiliyah karena keyakinan mereka yang syirik. Mereka disebut ummi karena mereka tidak mempunyai tradisi kitab suci, sebagai kebalikan dari Yahudi dan Nasrani yang mempunyai kitab suci. Beberapa tradisi sosial, nalar, keyakinan dan keagamaan masyarakat Arab diambil secara selektif dan kritis oleh al-Qur'an.¹⁸⁹

Setelah di angkat menjadi Nabi dan Rasul kehidupan Muhammad saw bia dibagi menjadi dua fase, masing-masing fase memiliki kelebihan dibanding yang

¹⁸⁸ Ibid., 53

¹⁸⁹ Wijaya, *Sejarah Kenabian*, 345.

lain. Dua fase tersebut adalah fase Makkah (kurang lebih 13 tahun) dan fase Madinah (10 tahun).¹⁹⁰

Dari kedua fase di atas Rasulullah melalui berbagai tahapan dakwah. *Pertama*, secara diam-diam di lingkungan keluarga dan kerabat dekatnya. Diterima oleh istrinya Khadijah, Ali bin Abi Thalib (anak pamannya), Zaid bin Harithah (anak angkatnya), serta Abu Bakar (sahabat dekatnya). Melalui Abu Bakar masuk Islam pula Ustman bin 'Affan, Zubeir bin 'Awwam, Saad bin Abi Waqas dan beberapa sahabat lainnya. Dakwah ini berlangsung selama tiga tahun. *Kedua*, dakwah pada keturunan Abdul Mutathallib. Hal ini dilakukan setelah turunnya wahyu ketiga, surah QS al-Syu'ara [26]: 124. Nabi mengumpulkan dan mengajak mereka supaya beriman. Akan tetapi Abu Lahab beserta istrinya mengutuk Nabi, sehingga turunlah surah al-Lahab [111]: 1-5. *Ketiga*, dakwah pada semua orang setelah turunnya wahyu Allah QS al-Hijr [15]: 94. Pada tahap ini dakwah ditujukan pada semua lapisan masyarakat, tidak terbatas pada penduduk makkah saja, tetapi juga termasuk orang-orang yang mengunjungi kota itu.¹⁹¹

Sebagai mana yang dikatakan Darwazah masyarakat Arab yang dijadikan sasaran dakwah Nabi yang hidup pada era kenabian terdiri dari kelompok. *Pertama*, masyarakat non-ahli kitab; *Kedua*, masyarakat ahli kitab.

Dalam merespon dakwah kenabian secara umum masyarakat ahli kitab terkadang bersikap moderat dan terkadang keras dalam menyikapinya. Begitu juga sebaliknya, sikap nabi Muhammad yang tercermin melalui al-Qur'an

¹⁹⁰ Al-Mubārafuri, *Al-Rahīq Al-Makhtūm*, 78.

¹⁹¹ Nasution, *Sejarah Perkembangan Peradaban Islam*, 37-38.

terkadang merespon mereka secara moderat dan terkadang keras. Sikap seperti ini kurang lebih berlangsung 13 tahun masa kenabian di Makkah. Dimana umat Islam berada dalam posisi lemah baik kualitas maupun kuantitas.¹⁹²

Berbagai aktifitas dakwah kenabian Muhammad periode awal digambarkan al-Qur'an, mencakup ajaran tauhid, akhlak dan ibadah.¹⁹³ Dengan bertambahnya jumlah pengikut Nabi, pemimpin Quraish mulai berusaha untuk menghalangi dakwah kenabian tersebut, bahkan semakin keras tantangan yang dilancarkan mereka.¹⁹⁴

Permusuhan dan penolakan para pembesar Arab Makkah terhadap dakwah Nabi Muhammad, menurut Darwazah dikarenakan mereka melihat bahwa dakwah kenabian Muhammad sebagai tantangan dan ancaman terhadap eksistensi dan posisi mereka sebagai pembesar masyarakat Arab yang membuat mereka dihormati dan setiap tindakan yang dilakukannya diikuti oleh kalangan dibawahnya. Kondisi itu berbalik ketika dakwah Nabi membawa ajaran yang berbeda dengan posisi dan tradisi kala itu. Islam mengajarkan kesetaraan dalam segala hal, kemanusiaan dan kedamaian. Tidak ada perbedaan antara posisi pembesar dengan yang lainnya. Selain menstarakan posisi status sosial masyarakat Arab, ajaran yang dibawa Nabi Muhammad juga menghancurkan tradisi masyarakat Arab asli yang menyimpang. Juga menghapus fanatisme sosial yang terkungkung dalam sukuisme, menumpahkan darah, mengeksploitasi anak yatim, kaum perempuan dan sebagainya yang betolak belakang dengan ajaran

¹⁹² Wijaya, *Sejarah Kenabian*, 349-350.

¹⁹³ Wijaya, *Sejarah Kenabian*, 350.

¹⁹⁴ Nasution, *Sejarah Perkembangan Peradaban Islam*, 65

Islam. tradisi-tradisi seperti itu mendapat respon serius dari al-Qur'an yang tersebar di berbagai surah Makkiyah fase awal.¹⁹⁵

Oleh karena itu sejak awal mereka menolak dan menentang dakwah yang disampaikan Nabi Muhammad, dengan cara keras maupun moderat. Bahkan sampai menuduh Nabi sebagai orang gila, penyihir penyair, peramal dan sering berhubungan dengan setan.¹⁹⁶ Menghadapi respon permusuhan mereka terhadap Nabi Muhammad tentu saja al-Qur'an tidak tinggal diam. Sejak awal al-Qur'an menyanggah tuduhan-tuduhan mereka, mengecam dan memberika mereka peringatan dengan berbagai cara. Di sisi lain, al-Qur'an mempertegas, memperkuat posisi dan dakwah kenabian Nabi Muhammad yang tersebar diberbagai surah dan unit-unit al-Qur'an fase Makkah.¹⁹⁷

a) Dakwah di Madinah

Dakwah kenabian di Madinah di mulai sejak nabi Muhammad berhijrah ke Madinah. Sejak hijrah itu pula al-Qur'an fase Madinah dimulai, walaupun ada sebagian ayat al-Qur'an yang turun di tempat lain dalam perjalanan menuju Madinah.

Setibanya di Madinah Nabi membangun pilar-pilar penting negara. Pilar-pilar tersebut menurut al-Buthy terwujud dalam tiga program, yaitu membangun masjid, mengikat tali persaudaraan antar muslim, lebih-lebih antara Muhajirin dan

¹⁹⁵ Wijaya, *Sejarah Kenabian*, 353-354.

¹⁹⁶ *Ibid.*, 367.

¹⁹⁷ *Ibid.*, 367-368.

Anshar dan menetapkan undang-undang yang mengatur kehidupan kaum Muslim dan memperjelas hubungan mereka dengan non-Muslim, khususnya Yahudi.¹⁹⁸

Masjid menjadi salah satu pilar penting, bukan hanya untuk mendirikan shalat, tetapi juga untuk tempat kaum muslimin menerima ajaran Islam dan arahan-arahan Rasulullah, tempat berkumpulnya berbagai kabilah yang cukup lama tercerai berai akibat perang-perang pada masa jahiliyah, pusat kendali semua kegiatan, pusat informasi, sekaligus forum diskusi. Masjid juga berfungsi sebagai rumah bagi orang-orang fakir dari golongan Muhajirin yang jumlahnya banyak dan tidak memiliki tempat tinggal, harta dan saudara.¹⁹⁹ Singkatnya masjid merupakan tempat untuk memecahkan berbagai urusan, baik masalah keagamaan, sosial, politik maupun ekonomi.

Selain membangun masjid sebagai pusat perkumpulan dan persatuan, Rasulullah mengambil langkah lain yang memiliki pengaruh besar dalam sejarah yaitu mempersaudarakan kaum Muhajirin dan Anshar. Ibnu Qayyim menceritakan: “kemudian Rasulullah mempersaudarakan Muhajirin dan Anshar di rumah Anas bin Malik. Saat itu jumlah mereka 90 orang laki-laki. Sebagian Muhajirin, sisanya Anshar. Beliau mempersaudarakan mereka agar saling membantu dan mewarisi setelah meninggal, di luar bagian warisan karena kekerabatan. Kebijakan ini berlaku sampai perang Badar, yakni ketika Allah menurunkan QS al-Anfal [8]: 75, “orang-orang yang memiliki hubungan kerabat itu sebagiannya lebih berhak terhadap sesamanya (daripada yang bukan kerabat)”.

¹⁹⁸ Said Ramadhan Al-Būṭī, *Fiqh Al-Sirah Al-Nabawiyah Ma'a Mujaz Li Tārīkh Al-Khilāfah Al-Rāshidah*, 248.

¹⁹⁹ Al-Mubārakfuri, *Al-Rahīq Al-Makhtūm*, 225-226.

Sejak saat itu, hak waris dikembalikan pada kerabat, bukan ikatan persaudaraan.²⁰⁰

Tujuan utama menyatukan mereka dalam hubungan saudara adalah untuk melunturkan fanatisme jahiliyah dan menghapuskan perbedaan nasab, warna kulit dan tanah air. Jadi, dasar sikap saling mengasihi dan berbuat baik adalah Islam. sungguh, upaya mengikat persaudaraan ini adalah sebuah langkah brilian, siasat bijak dan solusi cerdas untuk mengatasi masalah yang sedang dihadapi kaum muslimin.²⁰¹

Setelah mengatur dan mempersaudarakan kaum Muhajirin dan Anshar, Rasulullah membuat piagam perjanjian yang berlaku bagi semua penduduk Madinah, termasuk Muhajirin, Anshar dan Yahudi. Beliau menetapkan jaminan perlindungan pada mereka untuk meyakini agama dan kepercayaan masing-masing serta memberi mereka kebebasan menjalankan ajaran agamanya. Selain itu, piagam tersebut juga menyebutkan beberapa pasal mengenai hak dan kewajiban yang harus dipatuhi semua penduduk.²⁰²

Dalam perjanjian ini masyarakat Madinah diikat untuk menekankan kerja sama dalam meraih dan menjaga keamanan dan kesejahteraan bersama. Jadi, kewajiban mempertahankan Madinah ini menjadi bukti bahwa kesatuan politik di kalangan mereka menjadi perekat hubungan, khususnya dalam mempertahankan Madinah.²⁰³ Butir-butir naskah perjanjian itu mencerminkan bahwa komitmen komunitas masyarakat Madinah tidak hanya berdasarkan semangat keagamaan,

²⁰⁰ Al-Mubārakfuri, *Al-Rahīq Al-Makhtūm*, 226.

²⁰¹ *Ibid.*, 227.

²⁰² Al-Būṭī, *Fiqh Al-Sirah Al-Nabawiyah*, (Bairut: Dār Al-Fikr Al-Mu’ashir, 2004), 262.

²⁰³ Wijaya, *Sejarah Kenabian*, 393-394.

apalagi mengikuti otoritas satu agama. Karena itu, kasus pengusiran Yahudi dari Madinah bukan terjadi karena mereka tidak beragama Islam, melainkan karena mereka melanggar kesepakatan yang telah dibuat bersama.²⁰⁴

Kepiawaian Nabi Muhammad membuat perjanjian tersebut, menjadikan nabi dan umat Islam dalam posisi yang kuat, baik dari segi keagamaan maupun politik. Nabi Muhammad menjadi penguasa Madinah dan umat Islam semakin kuat, baik dari segi kualitas maupun kuantitas. Kondisi ini jauh berbeda dengan kondisi mereka ketika berada di Makkah. Namun, karena itulah musuh yang dihadapi Nabi dan umat Islam semakin banyak tidak hanya berasal dari pembesar Arab Makkah, tapi juga dari dua kelompok utama di Madinah: *pertama*, musuh yang berasal dari umat Islam sendiri, yaitu orang-orang munafik; *kedua*, musuh yang berasal dari luar Islam, yakni kaum Yahudi dan Nasrani. Dua kelompok itulah yang menjadi lawan utama dakwah kanabian Nabi Muhammad di Madinah, sehingga al-Qur'an fase Madaniyyah banyak yang berhubungan dengan mereka.²⁰⁵

b. Eksplorasi Pesan Pokok Ayat-Ayat Jihad

Menurut Abdullah Saeed, makna tidak sepenuhnya terpisah dari penafsirnya, dan ia tak berwujud dengan sendirinya. Namun ia muncul sebagai hasil interaksi empat elemen sebagai berikut: kehendak Tuhan (sebagai *author*), teks al-Qur'an, para penerima wahyu pertama (Nabi dan masyarakat Muslim pertama), dan konteks makro al-Qur'an (konteks makro I).²⁰⁶

²⁰⁴ Ibid., 395.

²⁰⁵ Ibid., 396.

²⁰⁶ Saeed, *Al-Qur'an Abad 21*, 164

Untuk sampai kepada makna yang berguna, peneliti al-Qur'an perlu memahami bagaimana masyarakat penerima wahyu pertama merespons pesan tersebut dan mengidentifikasi bagaimana respons mereka berkait erat dengan konteks mereka. Peneliti juga perlu menyadari bahwa aspek-aspek kunci tertentu atas pesan ini dianggap relevan dan penting oleh masyarakat Muslim pertama saat itu.²⁰⁷ Pendeknya, makna teks bisa berevolusi dalam periode dan konteks berbeda. Makna teks yang sama bisa berubah karena perubahan penekanan dalam makna sebagai akibat dari perubahan konteks. Makna teks bisa jadi harus diterjemahkan atau dikontekstualisasikan untuk sebuah pembacaan yang berbeda.

Sebagaimana yang dianjurkan Saeed dalam tahap ini, bahwasanya seorang mufassir harus meneliti bagaimana pesan tersebut ketika dikaitkan dengan pesan yang lebih luas dalam al-Qur'an. Dengan kata lain, harus ada keterkaitan antara suatu hierarki nilai dengan nilai lainnya.. Dalam teori tafsir kontekstualnya, Abdullah Saeed, membagi hierarki nilainya ke dalam lima Hierarki nilai, yaitu: 1) nilai-nilai yang bersifat kewajiban (*obligatory values*), 2) nilai-nilai fundamental (*fundamental values*), 3) nilai-nilai proteksional, 4) nilai-nilai implementasional (*implementational values*) dan 5) nilai-nilai intruksional (*intructional values*)

Dalam pengakuan Saeed, perumusan hierarki nilai ini menggabungkan inspirasi penafsiran 'proto-kontekstualis', beberapa aspek dalam tradisi *maqāsid*, dan pendekatan berbasis nilai yang ditawarkan Rahman. Dalam hal ini Saeed menggunakan nilai etis *amal shalih* (*right action*) sebagai prinsip yang akan membimbing dalam penafsiran teks dan dalam menghubungkannya dengan

²⁰⁷ Ibid., 165

kehidupan manusia. Menurut Saeed hal itu karena dalam pengamatannya nilai yang berhubungan dengan *'amal shalih* menjadi tema yang sering disebut-sebut dalam al-Qur'an selama masa pewahyuan (610-632).²⁰⁸ Lebih penting lagi pada zaman modern, apa yang menjadi dominasi upaya interpretif yang dilakukan umat Islam yang tertarik untuk menghubungkan al-Qur'an dengan kebutuhan kontemporer adalah identifikasi tentang *'amal shalih*.²⁰⁹

Dari analisis kebahasaan pada bagian sebelumnya, kita dapat menilai bahwa banyak dari ayat-ayat jihad yang mengandung nilai intruksional (*intruksional values*), sebagaimana yang dikatakan Saeed ayat-ayat yang termasuk dalam kategori ini, biasanya menggunakan pilihan kata yang beragam: perintah (*amr*) atau larangan (*la*); pernyataan sederhana tentang *'amal shalih*; perumpamaan (*mathal*), kisah atau peristiwa khusus.²¹⁰

Diantara ayat-ayat jihad baik periode Makkah atau Madinah yang menggunakan "perintah" (*amr*) adalah al-Furqān [25]: 52, Taubah [9]: 41, al-Taubah [9]: 73, al-Taubah [9]: 86 al-Tahrīm [66]: 9, al-Ma'idah [5]:35, al-Haj [22]: 78. Dari banyaknya ayat-ayat jihad yang menggunakan *amr*, jelas bahwa jihad merupakan suatu yang sangat ditekankan dalam al-Qur'an baik pada periode Makkah atau periode Madinah.

Sebagaimana tujuan awal dari pembahasan bagian ini yakni mengetahui bagaimana pemahaman penerima wahyu pertama dalam memahami ayat-ayat jihad, maka pada bagian ini, penulis akan terlebih dahulu memaparkan tujuan-tujuan universal al-Qur'an, karena tujuan-tujuan inilah yang nantinya akan

²⁰⁸ Saeed, *Paradigma, Prinsip dan Metode*, 254

²⁰⁹ *Ibid.*, 255.

²¹⁰ *Ibid.*, 271.

dijadikan tolok ukur dalam melihat bagaimana penerima pertama wahyu al-Qur'an merespon pesan tersebut dan bagaimana mereka mengaplikasikan pesan tersebut ke dalam kehidupan mereka.

Abdullah Saeed mengkategorikan tujuan-tujuan universal al-Qur'an ini ke dalam nilai-nilai fundamental (*fundamental values*). Menurutnya, banyak ulama klasik terutama dalam tradisi ushul fiqh, telah memperhatikan nilai ini dan membahasnya dalam karya mereka. Al-Ghazali misalnya, membicarakan nilai atau 'lima nilai universal' yang disebutnya dengan *kulliyat al-khams*. Lima nilai universal ini adalah melindungi agama, nyawa, akal sehat, hak milik dan keturunan.²¹¹ Lebih lanjut Saeed mengatakan lima nilai universal di atas didapat melalui metode induktif (*inductive corroboration*), meskipun nilai universal tersebut telah dibatasi hanya lima oleh ulama terdahulu semisal al-Ghazali dan al-Shatibi, dalam pandangan Saeed jumlah nilai tersebut masih mungkin dikembangkan, dengan menggunakan metode induktif di atas.²¹²

Untuk mengeksplorasi lebih mendalam pesan dari ayat-ayat *jihad fi sabīlillāh* penulis akan menjabarkannya satu persatu, sebagaimana berikut :

1. Interpretasi QS al-Hujurat [49]:15.

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ
أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ ﴿15﴾

Sesungguhnya orang-orang yang beriman hanyalah orang-orang yang beriman kepada Allah dan Rasul-Nya kemudian mereka tidak ragu-ragu dan mereka berjihad dengan harta dan jiwa mereka pada jalan Allah, mereka itulah orang-orang yang benar.²¹³

²¹¹ Ibid., 262

²¹² Ibid., 263

²¹³ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 517

Al-Thabari mengatakan, ayat ini turun untuk orang-orang Arab yang menyatakan telah beriman pada Allah akan tetapi dalam hati mereka tidak ditemukan keimanan. Lebih lanjut al-Thabari menyebutkan bahwa orang-orang beriman adalah orang-orang yang membenarkan Allah dan rasulnya serta tidak ragu akan keesaan Allah dan kenabian Nabi Muhammad. “*wa jāhadū bi amwālihim wa anfusihim fī sabīlillāh*” maksudnya adalah mereka berjuang (*jihād*) melawan orang-orang kafir dengan menginfakkan harta dan mengorbankan kekuatan mereka dalam jihad sebagaimana yang diperintahkan Allah, yakni di jalan-Nya, agar bisa meninggikan panji-panji kebesaran Islam. Lanjut al-Thabari “mereka itulah orang-orang yang benar” maksudnya adalah orang-orang yang melakukan itu adalah orang-orang yang benar dalam perkataan mereka “sesungguhnya kami orang-orang yang beriman” bukan seperti orang-orang yang masuk agama karena takut pedang (untuk menyelamatkan diri dan harta mereka).²¹⁴

Adapun iman yang dimaksud dalam ayat ini adalah membenarkannya hati terhadap Allah dan Rasul-Nya; membenarkan yang tidak bercampur dengan keraguan dan kebimbangan; membenarkan yang dapat mendorong seseorang berjihad di jalan Allah.²¹⁵ Yaitu, berjihad dengan harta dan jiwa untuk menaati Allah SWT, mencari keridhaan-Nya, dan meluhurkan kalimat dan agama-Nya. Mereka yang memiliki sifat-sifat seperti itu adalah orang-orang yang disifati dengan keimanan dan disebut sebagai orang-orang yang beriman, bukan seperti

²¹⁴ Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz 21, 359.

²¹⁵ Sayyid Quthb, *Tafsīr fī Dhilāl al-Qur’ān*, Juz 6, 3349.

sebagian orang Arab badui yang sebatas memperlihatkan keislaman secara lahiriyah, namun iman belum meresap dalam hati mereka.²¹⁶

Pada intinya pesan pokok yang ingin disampaikan oleh ayat ini adalah ingin menerangkan hakikat iman yang sebenarnya yaitu orang-orang yang diakui keimanannya hanyalah mereka yang beriman pada Allah dan rasul-Nya tanpa keraguan sedikitpun serta menyerahkan harta dan jiwa mereka dalam berjihad di jalan Allah untuk mencari keridhaan-Nya. Bukan hanya mengatakan beriman dengan hanya bertujuan mengamankan jiwa dan harta bendanya. Dengan demikian ayat ini masuk ke dalam jenis teks *implementasional values*, dan nilai-nilai yang terkandung di dalamnya dapat diberlakukan secara universal.

2. Interpretasi QS al-Baqarah [2]:218

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَةَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿218﴾

Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang yang berhijrah dan berjihad di jalan Allah, mereka itu mengharapkan rahmat Allah, dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.²¹⁷

Dalam kitab tafsirnya, Al-Thabari memahami jihad pada ayat ini dengan makna berperang di jalan Allah untuk mengajak mereka pada Islam, dan apa yang Allah ridhai yakni memiliki harapan besar akan rahmat Allah, dengan itu Allah akan memasukkan mereka dalam surga-Nya karena rahmat Allah pada mereka.²¹⁸

Pemaknaan jihad dengan perang pada ayat ini bukanlah tanpa alasan.

Sebagaimana yang dikatakan Wahbah, ayat ini memiliki korelasi yang sangat kuat

²¹⁶ Al-Zuhaili, *Al-Tafsir Al-Munir*, Juz 13, 602.

²¹⁷ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 34.

²¹⁸ Al-Tabari, *Tafsir al-Tabari*, Juz 3, 666-667.

dengan ayat-ayat sebelumnya yaitu QS al-Baqarah [2]: 216 yang berbicara tentang diwajibkannya perang meskipun hal itu sangat berat berdasarkan tabiat manusia. Dengan mengutip pendapat jumbuh, Wahbah mengatakan kefardhuan memerangi orang kafir ini pertama-tama sekedar fardhu kifayah, bukan fardhu 'ain, kemudian ada ijmak bahwa ia adalah fardhu kifayah hingga musuh telah menyerbu negeri Islam, dan dalam keadaan demikian hukumnya menjadi fardhu ain. Atha' berkata: Berperang diwajibkan atas tiap individu dari para sahabat Muhammad saw, tapi setelah syariat Islam turun secara sempurna, ia menjadi fardhu kifayah.²¹⁹

Kewajiban perang ini bukan tanpa alasan, sebagaimana yang dijelaskan pada QS al-Baqarah [2]: 217, “Mereka tidak henti-hentinya memerangi kamu sampai mereka (dapat) mengembalikan kamu dari agamamu (kepada kekafiran),” Secara gamblang ayat ini menekankan upaya-upaya busuk orang-orang kafir untuk memurtadkan orang-orang Islam, yaitu dengan cara memerangi mereka tanpa henti.²²⁰ Dengan demikian, sebab disyari'atkannya perang adalah adanya usaha keras dari orang-orang musyrik untuk mengeluarkan umat Islam dari agama mereka.²²¹

Selain sebab diatas, salah satu sebab jihad (perang) diizinkan Allah SWT bagi umat Islam ialah karena mereka dizalimi oleh orang-orang kafir. Sebelum perang diizinkan dalam Al-Qur'an dinyatakan bahwa mereka diusir dari kampung halaman mereka tanpa ada alasan yang jelas, kecuali hanya karena mengatakan “Tuhan kami hanyalah Allah swt”. Orang-orang lemah baik laki-laki, perempuan

²¹⁹ Al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir*, Juz 1, 630

²²⁰ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Juz 1, 463.

²²¹ Al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir*, Juz 1, 634.

atau anak-anak semuanya dizalimi dan merintih memanjatkan do'a agar dikeluarkan dari kota Makkah yang dihuni oleh penduduk kafir yang zalim. Mereka meminta agar diberikan perlindungan dari Allah Swt dan dikirimkan juru penolong. Keterangan ini ditulis di dalam QS al-Hajj [22]:39.

أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴿٣٩﴾ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ هَادَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٤٠﴾

Telah diizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi, karena sesungguhnya mereka telah dianiaya. Dan sesungguhnya Allah, benar-benar Maha Kuasa menolong mereka itu. (yaitu) orang-orang yang telah diusir dari kampung halaman mereka tanpa alasan yang benar, kecuali karena mereka berkata: "Tuhan kami hanyalah Allah". Dan sekiranya Allah tiada menolak (keganasan) sebagian manusia dengan sebagian yang lain, tentulah telah dirobohkan biara-biara Nasrani, gereja-gereja, rumah-rumah ibadah orang Yahudi dan mesjid-mesjid, 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.²²²

Menurut Wahbah ayat ini semacam langkah awal untuk pensyariaan jihad. Dalam tafsirnya, disebutkan para ulama salaf seperti Ibnu ‘Abbas, Mujahid, Qatadah, Muqatil dan al-Zuhri, Wahbah mengatakan ayat ini adalah ayat yang pertama kali turun terkait ayat jihad (perang) setelah sebelumnya dalam berbagai ayat al-Qur’an hal itu dilarang. Beda halnya dengan para ulama di atas al-Thabari yang mengutip pendapat Abul ‘Aliyah mengatakan bahwa ayat perang yang pertama kali turun adalah QS al-Baqarah [2]:190.

Menyikapi perbedaan pendapat di atas, Wahbah menegaskan bahwa yang dimaksud oleh pendapat pertama yaitu QS al-Hajj [22]:39, adalah pensyariaan

²²² Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 337.

melakukan perlawanan dan yang diizinkan adalah perang dalam arti yang sebenarnya. Sedangkan yang dimaksud dengan pendapat kedua yakni QS al-Baqarah [2]:190.²²³ adalah penjelasan tentang izin berperang yang telah ada sebelumnya, sebagai langkah persiapan untuk menjelaskan sebab-sebab pensyariaan perang.²²⁴

Bagaimanapun juga, yang dimaksud dengan ayat ini adalah penjelasan tentang sebab dikeluarkannya izin berperang, yaitu adanya gangguan, serangan dan penganiayaan yang dilakukan oleh orang kafir. Pada waktu itu kaum musyrikin melancarkan berbagai gangguan luar biasa terhadap kamu muslimin. Mereka datang menghadap Rasulullah dalam untuk melaporkan kondisi mereka yang telah dipukuli dan dilukai. Lalu Rasulullah saw berkata pada mereka “bersabarlah karena sesungguhnya aku belum diinstruksikan untuk melakukan perang (perlawanan)”. Sampai akhirnya Nabi hijrah ke Madinah, lalu turunlah ayat ini yang didalamnya terkandung hukum pembolehan perang yang bersumber dari syariat.²²⁵

Dengan ayat ini kaum Muslimin diizinkan berperang. Ayat ini turun setelah Allah melarang orang-orang beriman berperang dalam waktu yang lama dan setelah Rasulullah berusaha beberapa kali menyabarkan, dan menahan semangat orang-orang beriman menghadapi segala macam tindakan orang-orang kafir yang menyakitkan hati mereka. Dikatakan, pada waktu itu kaum musyrikin melancarkan berbagai gangguan luar biasa terhadap kamu muslimin. Mereka

²²³ “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.”

²²⁴ Al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, Juz 9, 248.

²²⁵ *Ibid.*, 253.

datang menghadap Rasulullah dalam untuk melaporkan kondisi mereka yang telah dipukuli dan dilukai. Lalu Rasulullah saw berkata pada mereka “bersabarlah karena sesungguhnya aku belum diinstruksikan untuk melakukan perang (perlawanan)”. Sampai akhirnya Nabi hijrah ke Madinah, lalu turunlah ayat ini yang didalamnya terkandung hukum pembolehan perang yang bersumber dari syariat.²²⁶

Kemudian pada ayat setelahnya, yakni QS al-Hajj [22]:40 Allah SWT menggambarkan keadaan orang-orang mukmin tersebut. Di antara bentuk kezaliman yang dilakukan orang-orang kafir adalah mengusir orang-orang mukmin dari Makkah ke Madinah tanpa alasan yang benar dan tanpa dosa, hanya karena keimanan mereka pada Allah swt.²²⁷ Dengan sangat jelas ayat ini juga menjelaskan Islam bukan saja mempertahankan kehormatan masjid, melainkan juga membela kehormatan tempat ibadah orang-orang Yahudi dan Nasrani, sehingga tidak seorangpun dilarang untuk menegakkan syiar agamanya, atau dipaksa untuk mengubah agamanya.²²⁸

Berdasarkan keterangan di atas, diketahui alasan utama dibolehkannya perang pada tahap ini ada dua: 1) karena muslim dianiaya secara fisik oleh kaum penyembah berhala Makkah dan terusir dari tempat tinggalnya; dan 2) penganiayaan tersebut menimpa umat muslim semata-mata karena keimanan mereka dan bukan kesalahan mereka. Oleh karena itu, perang dalam ayat ini merupakan balasan terhadap serangan orang-orang kafir dan jelas bersifat defensive dan dilakukan sebagai respon atas persekusi dan agresi musuh. Watak

²²⁶ Ibid., 253.

²²⁷ Ibid., 253-254.

²²⁸ Al-Qardhawi, *Fiqh al-Jihād*, 337

defensif dari jihad militer ditekankan oleh kata kerja pasif, *yuqātalūna* dan *zhulimū* dalam ayat ini. Selain itu dalam QS al-Hajj [22]:39-40 di atas nampaknya juga memperhatikan hubungan dengan umat agama lain, khususnya tempat ibadah mereka, Karena implikasi legal dan teologisnya yang lebih luas terhadap hubungan muslim dengan non muslim.

Berdasarkan hal di atas dapat diketahui bahwa QS al-Baqarah [2]:218 ini masuk ke dalam jenis teks proteksional, karena pada hakikatnya anjuran jihad jihad dalam ayat ini dalam rangka mempertahankan agama dan nyawa dari aniaya kaum kafir.

3. Interpretasi QS Al-Anfal [8]:72

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَإِنْ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿72﴾

Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan berhijrah serta berjihad dengan harta dan jiwanya pada jalan Allah dan orang-orang yang memberikan tempat kediaman dan pertolongan (kepada orang-orang muhajirin), mereka itu satu sama lain lindung-melindungi. Dan (terhadap) orang-orang yang beriman, tetapi belum berhijrah, maka tidak ada kewajiban sedikit pun atasmu melindungi mereka, sebelum mereka berhijrah. (Akan tetapi) jika mereka meminta pertolongan kepadamu dalam (urusan pembelaan) agama, maka kamu wajib memberikan pertolongan kecuali terhadap kaum yang telah ada perjanjian antara kamu dengan mereka. Dan Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan.²²⁹

Ayat ini membagi kaum muslimin dalam tiga kelompok. Pertama, Muhajirin yakni yang berhijrah ke Madinah, yaitu orang-orang yang hijrah bersama Nabi Muhammad saw ke Madinah dan yang menyusul kemudian yaitu

²²⁹ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 186.

hijrah sebelum terjadinya Perang Badar. Kemudian sebagian ahli tafsir berpendapat termasuk juga dalam golongan ini orang-orang yang hijrah sebelum terjadinya perdamaian Hudaibiyah tahun ke-6 Hijriah. Mereka meninggalkan kampung dan harta mereka di Mekah. Lalu mereka datang untuk membantu Allah dan Rasul-Nya serta menegakkan agama-Nya. Mereka mengorbankan jiwa dan harta mereka di jalan Allah. Kelompok ini tentunya adalah yang paling mulia dan sempurna. Allah SWT menyifati mereka dengan iman, artinya meyakini setiap yang dibawa oleh Nabi saw., dan menyifati mereka dengan hijrah dari kampung dan tanah air mereka untuk menyelamatkan agama mereka dari fitnah kaum Musyrikin demi mengejar ridha Allah SWT dan menolong Rasul-Nya. Allah SWT juga menyifati mereka dengan jihad di jalan Allah dengan harta dan jiwa mereka.²³⁰

Jihad dengan harta, yaitu dengan membelanjakannya untuk saling membantu, hijrah, dan membela agama Allah seperti mempergunakannya untuk tunggangan (kuda), senjata, dan segala kebutuhan kaum Muslimin. Terlebih lagi mereka telah merelakan harta mereka yang tinggal di kampung mereka, Mekah. Sedangkan jihad dengan jiwa yaitu dengan memerangi musuh, menanggung segala penderitaan sebelum itu, dan sabar terhadap berbagai penyiksaan dan penindasan yang dilakukan terhadap mereka secara terus menerus. Didahulukannya menyebutkan harta daripada jiwa karena harta lebih bisa

²³⁰ Al-Zuhailī, *Al-Tafsīr Al-Munīr*, juz 5, 427

menutup segala kebutuhan dan karena jihad dengan jiwa pun juga bergantung kepadanya.²³¹

Kedua, Anshar yakni kaum muslimin penduduk Madinah yang menampung dan membela para Muhajirin, dan mereka berjanji kepada Nabi dan kaum Muhājirīn akan bersama-sama berjuang di jalan Allah, bersedia menanggung segala resiko dan derita perjuangan, untuk itu mereka siap berkorban dengan harta dan jiwa. Nabi Muhammad saw menanamkan rasa ukhuwah Islamiah antara kedua golongan ini sehingga kaum Anjar memandang kaum *muhājirīn* sebagai saudara kandung, yang masing-masing golongan dapat mewarisi. Allah memberikan dua sebutan kepada mereka, pertama: “Memberi tempat kediaman” dan kedua: “Penolong” karena hal ini pula mereka dinamai “Kaum Ansar”.²³²

Ketiga ialah golongan kaum Muslimin yang tidak hijrah ke Madinah. Mereka tetap saja tinggal di negeri yang dikuasai oleh kaum musyrik seperti orang mukmin yang berada di Mekah dan beberapa tempat di sekitar kota Madinah. Mereka tidak bisa disamakan dengan kedua golongan sebelumnya yakni *muhājirīn* dan Ansar, karena mereka tidak berada di kalangan masyarakat Islam, tetapi berada di kalangan masyarakat musyrikin. Begitu juga hubungan antara keduanya, kalau hubungan antara sesama mukmin di Madinah sangat erat bahkan sudah sampai hubungan kerabat dan keturunan, maka hubungan dengan yang ketiga ini hanya diikat dengan keimanan saja. Bila terhadap mereka dilakukan

²³¹ Ibid.,

²³² Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Tafsirnya*, Juz 5, 43.

tindakan yang tidak adil oleh kaum musyirikin, maka kaum Muslimin di Madinah tidak berdaya membela mereka, karena mereka berada di negeri orang-orang kafir, dan tidak ada hak bagi kaum Muslimin Madinah untuk campur tangan urusan dalam negeri kaum musyrik. Adapun orang-orang mukmin yang tertawan oleh kaum musyrik maka harus dibebaskan oleh kaum mukminin dengan segala daya upaya, karena berdiamnya mereka di negeri kaum musyirikin bukanlah atas kehendak mereka, tetapi dalam keadaan terpaksa dan tidak dapat melarikan diri dari sana. Tetapi bila golongan ketiga ini minta tolong kepada kaum mukminin karena mereka ditindas dan dipaksa agar meninggalkan agama mereka atau ditekan dan selalu dihalangi dengan kekerasan dalam mengamalkan syariat Islam, maka kaum Muslimin diwajibkan memberikan pertolongan kepada mereka, bahkan kalau perlu dengan mengadakan serangan dan peperangan, kecuali bila antara kaum mukminin dan kaum musyirikin itu ada perjanjian damai atau perjanjian tidak saling menyerang. Demikianlah hubungan antara dua golongan pertama dengan golongan ketiga ini. Yang harus diperhatikan dan diamalkan adalah mereka harus bertindak sesuai dengan ketentuan-ketentuan yang telah ditetapkan Allah. Allah selalu melihat dan mengetahui apa yang dilakukan oleh hamba-Nya (Riwayat al-Bukhari dan Muslim).²³³

Meskipun ayat-ayat di atas pada dasarnya menjelaskan tentang membagi orang-orang beriman dalam konteks konfrontasi dengan orang-orang kafir menjadi beberapa kelompok. Dengan demikian bisa dikatakan ayat ini masuk ke dalam jenis teks implementasional, karena penekanan jihad pada ayat ini adalah

²³³ Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Tafsirnya*, Juz 5, 43-44.

jihad dengan harta dan jiwa yang merupakan langkah spesifik untuk melindungi agama dan nyawa umat Islam.

4. Interpretasi QS Al-Anfāl [8]:74

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا
لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ ﴿74﴾

Dan orang-orang yang beriman dan berhijrah serta berjihad pada jalan Allah, dan orang-orang yang memberi tempat kediaman dan memberi pertolongan (kepada orang-orang muhajirin), mereka itulah orang-orang yang benar-benar beriman. Mereka memperoleh ampunan dan rezeki (nikmat) yang mulia.²³⁴

Ayat ini mirip redaksinya dengan ayat 72 yang lalu, yang dibicarakan pun tidak berbeda dengan yang dibicarakan di sana. Tetapi ayat ini bukan ulangan ayat yang lalu, karena yang lalu menginformasikan kerjasama antar mereka serta pembagian orang-orang beriman menjadi tiga kelompok, sedang ayat ini menginformasikan kedudukan mereka serta ganjaran yang mereka peroleh sebagai imbalan kerjasama dalam kebajikan itu, yakni “orang-orang yang beriman kepada Allah dan Rasul-Nya dan berhijrah menuju Madinah serta berjihad pada jalan Allah”²³⁵

Lebih dari itu al-Thabari mengatakan bahwa maksud dari ayat ini yakni memberi pertolongan kepada Rasulullah SAW dan para Muhajirin, serta menyokong perjuangan mereka dengan menolong agama Allah. Merekalah orang-orang yang beriman kepada Allah dan rasul-Nya dengan keimanan yang benar, bukan seperti orang yang beriman tapi tidak mau berhijrah dari negeri musyrik

²³⁴ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 186.

²³⁵ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Juz 5, 514.

serta lebih memilih tinggal di tempat-tempat kaum musyrik, serta tidak ikut bertempur bersama pasukan kaum muslim.²³⁶

Pada ayat ini Allah menerangkan kelebihan kaum Muhajirin dan Ansar atas kaum Muslimin yang lain. Mereka diberi predikat orang-orang yang benar-benar beriman, yakni orang yang telah sempurna imannya. Hal itu telah mereka buktikan dengan perbuatan yang nyata semenjak dari turunnya wahyu kepada Nabi Muhammad sampai berdirinya pemerintah Islam di Medinah. Orang Ansar telah berkorban dengan segala kesanggupan baik dengan harta benda maupun dengan jiwa untuk menegakkan agama Allah. Kalau tidaklah pertolongan dan bantuan sepenuhnya dari mereka belum tentu kaum Muhajirin akan dapat membina kekuatan Islam dengan sempurna. Berkat keimanan dan persatuan yang kuat antara kedua golongan ini dan kerja sama yang erat antara mereka, terwujudlah kekuatan yang hebat yang tak bisa dilumpuhkan oleh musuh-musuh Islam meskipun kekuatan mereka berlipat ganda banyaknya. Karena kelebihan mereka itu pulalah Allah menjanjikan bagi mereka ampunan dari segala kesalahan yang mereka perbuat sebelumnya dan bagi mereka disediakan pula di akhirat kelak rezeki yang tidak pernah putus yaitu surga yang penuh dengan nikmat yang tiada taranya. Untuk menjelaskan derajat tiga golongan yang pertama, kedua dan ketiga yang memiliki beberapa keutamaan ini, Allah berfirman: QS al-‘Ashr [59]:8-10.²³⁷ Dapat disimpulkan bahwa ayat ini tergolong ke dalam jenis teks proteksional yang bertujuan untuk menyokong perjuang Rasulullah dalam berdakwah sehingga mereka dianjurkan untuk hijrah dan berjihad di jalan Allah.

²³⁶ Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz 11, 299.

²³⁷ Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Tafsirnya*, Juz 5, 45

5. Interpretasi QS Al-Mumtahanah [60]:1

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ ثُلُثُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ حَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسِرُّونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ ﴿1﴾

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengambil musuh-Ku dan musuhmu menjadi teman-teman setia yang kamu sampaikan kepada mereka (berita-berita Muhammad), karena rasa kasih sayang; padahal sesungguhnya mereka telah ingkar kepada kebenaran yang datang kepadamu, mereka mengusir Rasul dan (mengusir) kamu karena kamu beriman kepada Allah, Tuhanmu. Jika kamu benar-benar keluar untuk berjihad pada jalan-Ku dan mencari keridaan-Ku (janganlah kamu berbuat demikian). Engkai memberitahukan secara rahasia (berita-berita Muhammad) kepada mereka, karena rasa kasih sayang. Aku lebih mengetahui apa yang engkau sembunyikan dan apa yang engkau nyatakan. Dan barang siapa di antara engkau yang melakukannya, maka sesungguhnya dia telah tersesat dari jalan yang lurus.²³⁸

Ayat ini menjadi dasar akan larangan bermuwālah (menjadikan teman setia) dengan dengan kaum musyrik yang menjadi musuh Allah dan kaum Muslimin, sekalipun secara lahiriah saja sedangkan dalam hati tetap tidak setuju terhadap keyakinan mereka. Sebab, dengan adanya hubungan yang demikian itu, tanpa disadari mereka telah membukakan rahasia-rahasia kaum Muslimin, menyampaikan sesuatu yang akan dilaksanakan Rasulullah saw kepada mereka dalam usaha menegakkan kalimat Allah. Oleh karena itu, kaum Muslimin dilarang melakukan yang demikian sekalipun kepada kaum kerabatnya.²³⁹

Lebih dari itu karena itu Wahbah menegaskan, Barangsiapa yang suka menelisik rahasia-rahasia kaum Muslimin, memata-matai, dan membocorkan informasi-informasi kepada pihak musuh, perbuatannya itu tidak sampai

²³⁸ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 549

²³⁹ Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Tafsirnya*, Juz 11, 88

menjadikannya kafir jika tindakannya itu ia lakukan untuk suatu tujuan duniawi, sementara aqidahnya tetap lurus dan benar. Hal itu seperti tindakan yang dilakukan oleh Hathib bin Abi Balta'ah ketika ia melakukan hal itu supaya ia bisa memiliki jasa kepada musuh sehingga musuh mau melindungi keluarga dan harta bendanya, tanpa ia memiliki niat murtad dari agama.²⁴⁰

Allah kemudian menjelaskan penyebab larangan menjadikan orang-orang kafir sebagai teman setia, yaitu: a) Mereka menyangkal dan tidak membenarkan semua yang dibawa Rasulullah. Mereka ingkar kepada Allah, Rasul-Nya, dan Al-Qur'an. Mungkinkah orang yang seperti itu dijadikan penolong-penolong dan teman setia? Kemudian disampaikan kepada mereka rahasia-rahasia yang bermanfaat bagi mereka dan menimbulkan bahaya bagi kaum Muslimin? b). Mereka telah mengusir Rasulullah saw dan orang-orang Muhajirin dari kampung halaman mereka karena beriman kepada Allah, bukan karena sebab yang lain.²⁴¹ Dengan demikian ayat ini masuk dalam kategori ayat proteksional dan nilai-nilai yang terdapat di dalamnya dapat diberlakukan secara universal.

6. Interpretasi QS Al-Nisa' [4]:95.

لا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿95﴾

Tidaklah sama antara mukmin yang duduk (yang tidak turut berperang) yang tidak mempunyai uzur dengan orang-orang yang berjihad di jalan Allah dengan harta mereka dan jiwanya. Allah melebihkan orang-orang yang berjihad dengan harta dan jiwanya atas orang-orang yang duduk satu derajat. Kepada masing-masing mereka Allah menjanjikan

²⁴⁰ Al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir*, Juz 14, 497

²⁴¹ Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Tafsirnya*, Juz 11, 88.

pahala yang baik (surga) dan Allah melebihkan orang-orang yang berjihad atas orang yang duduk dengan pahala yang besar.²⁴²

Ayat ini turun pada waktu Perang Badar. Di antara kaum Muslimin ada orang-orang yang tetap tinggal di rumah, dan tidak bersedia berangkat ke medan perang. Lalu turunlah ayat ini untuk mengingatkan mereka bahwa dengan sikap yang semacam itu, mereka berada pada derajat yang rendah, dibanding dengan derajat orang-orang yang berjihad dengan penuh iman dan kesadaran.

Secara spesifik ayat ini menurut al-Shaukani menjelaskan tentang adanya perbedaan derajat antara orang yang tidak turut berjihad tanpa udzur dengan derajat orang yang berjihad *fi sabilillah* dengan harta dan jiwanya, namun melalui pemberitaan ini Allah swt hendak memotivasi para mujahidin agar lebih bersemangat dan menegur orang-orang yang tidak turut berjihad tanpa udzur, agar merenungi.²⁴³

Dalam ayat ini kata *al-mujāhidūna* terulang sebanyak tiga kali, hanya saja yang pertama disertai dengan syarat atau di jalan Allah, dengan harta dan diri mereka. Yang kedua kata “di jalan Allah” sudah tidak disebut lagim tetapi kata “dengan harta dan diri mereka” masih dicantumkan, sedangkan yang ketiga semua kata di atas sudah tidak dicantumkan lagi, yang tinggal hanya kata *al-mujāhidūna*.

Menurut Quraish Shihab, setiap keterangan dan penghapusannya sungguh sesuai pada tempatnya, karena dikemukakan dalam konteks menetapkan keutamaan siapa yang berjihad dan yang duduk/tidak berpartisipasi. Keutamaan itu hanya diperoleh jika dilakukan di jalan Allah, serta dengan mengorbankan apa

²⁴² Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 94.

²⁴³ Muhammad Ibn 'Ali Ibn Ahmad al-Shaukānī, *Fath al-Qadīr: al-Jāmi' Baina Fann al-Riwāyah wa al-Dirāyah Min Ilm al-Tafsīr*, Juz 1 (t.t: Dār al-Wafā', 1994), 798.

yang dimiliki baik harta maupun diri. Adapun yang kedua, maka ketika itu sebenarnya tidak perlu lagi dikemukakan ketiga hal di atas, sebab kemungkinan kerancuan telah sirna dengan penjelasan di atas, tetapi karena ayat ini ingin membandingkan dua kelompok yang berjihad dan tidak berjihad, maka perlu disebut sebab keutamaan itu, karena itu disebut sebabnya, yakni pengorbanan harta dan jiwa. Sedangkan yang ketiga tidak ada lagi kebutuhan untuk menyebut salah satunya, karena itu penyebutan kata *al-mujāhidīna* pada akhir ayat ini, terlepas sama sekali dengan segala macam syarat atau keterangan.²⁴⁴

Tidak jauh berbeda dengan ayat-ayat sebelumnya jenis teks pada ayat ini bisa dikatakan sebagai teks implementasional yang berfungsi sebagai langkah spesifik untuk mengaplikasikan nilai-nilai proteksional.

7. Interpretasi QS al-Hajj [22]: 78.

وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴿٧٨﴾

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.²⁴⁵

Al-Qurthubi memaparkan bahwa menurut beberapa kalangan, ayat ini berbicara tentang perang melawan orang kafir (*jihad al-kuffar*), sedangkan menurut kalangan lainnya ayat ini lebih umum berbicara tentang ketaatan pada perintah Allah dan menjahui semua yang dilarang-Nya. Tafsiran kerakhir ini mencakup perjuangan melawan empat sumber godaan dan kebatilan berikut: (1) melawan dorongan jasmaniah demi menaati Allah dan menjaganya agar tidak

²⁴⁴ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Juz 2, 560.

²⁴⁵ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 341.

menuruti hawa nafsu; (2) perangilah setan dengan menolak bisikannya; (3) perangilah kezhaliman dengan menolak kezhaliman tersebut; (4) perangilah orang kafir dengan menolak kekufurannya.²⁴⁶

Menurut Wahbah *jihad fillah* dalam ayat ini bermakna jihad di jalan Allah swt dan demi agama-Nya. Yang lebih utama adalah memaknai dan memahami arti kata jihad dalam konteks makna jihad yang umum yang mencakup segala bentuk jihad dan macam-macam jihad. Lebih lanjut Wahbah menjelaskan makna *haqqa jihādih*, bukanlah batas yang melebihi batas kemampuan. Akan tetapi yang dimaksud adalah dengan sungguh-sungguh penuh keikhlasan secara optimal demi meluhurkan agama Allah swt, menguatkan syariat dan aturannya, berperisaikan kemauan dan tekad keras serta kesabaran dan ketabahan, jauh dari yang namanya ambisi-ambisi materi seperti *ghanimah* misalnya atau bentuk-bentuk syahwat duniawi lainnya.²⁴⁷

Untuk lebih jelasnya maka perlu juga melihat korelasi ayat ini dengan sebelumnya yaitu QS al-Hajj [22]:77.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿77﴾

Hai orang-orang yang beriman, rukuklah kamu, sujudlah kamu, sembahlah Tuhanmu dan perbuatlah kebajikan, supaya kamu mendapat kemenangan.²⁴⁸

Ayat ini secara jelas, menggambarkan akan macam-macam bentuk taklif yang diberikan oleh Islam baik agama, aqidah, dan sosial yang meliputi cabang-cabang syariat sekaligus. Dimulai dari akidah yang ditandai dengan penamaan

²⁴⁶ Al-Qurtūbī, *al-Jāmi Li Ahkām al-Qur'ān*, Juz 14, 450.

²⁴⁷ Al-Zuhailī, *al-Tafsīr al-Munīr*, Juz 9, 311.

²⁴⁸ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 341

mereka yang diajak dengan *alladzīna amanū* (orang-orang yang beriman), selanjutnya dengan memerintahkan shalat dengan menyebut dua rukunnya yang paling menonjol yaitu ruku' dan sujud. Penyebutan shalat secara khusus karena ibadah ini merupakan tiang agama, “barang siapa yang mendirikannya maka dia telah menegakkan agama, dan barang siapa yang mengabaikannya maka ia telah meruntuhkan agama.” Setelah itu, disebutkan kewajiban beribadah pada Allah serta aneka ibadah yang dapat mencakup banyak hal, bahkan dapat mencakup aktivitas sehari-hari jika motivasinya adalah mencari ridha Ilahi, dan akhirnya ditutup dengan perintah berbuat kebajikan yang menampung seluruh kebaikan duniawi dan ukhrawi, baik yang berdasar wahyu maupun nilai-nilai yang sejalan dengan tujuan syariat, baik ia berupa hukum dan undang-undang maupun tradisi dan adat istiadat. Jika hal-hal di atas dipenuhi oleh satu masyarakat, maka tidak diragukan pastilah mereka secara individual dan kolektif—akan meraih keberuntungan yakni meraih apa yang mereka harapkan di dunia dan di akhirat.²⁴⁹

Menyusul perintah beramal baik di atas, pada QS al-Hajj [22]:78, Allah swt menganjurkan umat Islam untuk berjihad mencurahkan segala kemampuan dan totalitasnya di jalan Allah dengan jihad yang sebenar benarnya. Karena shalat, ibadah dan amal kebajikan bukanlah sesuatu yang mudah dipenuhi, mengingat dalam diri manusia ada nafsu yang selalu mengajak kepada kejahatan, di sekelilingnya ada setan yang menghambat.²⁵⁰ Jadi tak heran jika nabi pernah bersabda, “kita telah kembali dari jihad kecil menuju jihad yang lebih besar”

²⁴⁹ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Juz 9, 132.

²⁵⁰ *Ibid.*, Juz 9, 134.

Jihad melawan diri sendiri dan hawa nafsu adalah pangkal jihad melawan musuh yang tampak. jihad melawan hawa nafsu adalah jihad akbar sebagaimana yang digambarkan oleh Rasulullah saw dalam hadis di atas. Oleh karena itu, jihad melawan diri sendiri dan hawa nafsu hukumnya *fardhu 'ain* bagi setiap muslim. Begitu pula jihad melawan para ahli kezaliman dan juru bid'ah hukumnya wajib bagi setiap mukallaf masing-masing sesuai dengan batas kemampuannya. Hal ini sebagaimana sabda Rasulullah saw. Dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad, Muslim, at-Tirmidzi, an-Nasa'i, Abu Dawud, dan Ibnu Majah dari Abu Sa'id al-Khudri r.a.,

مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ
وَذَلِكَ أَوْعَفُ الْإِيمَانِ

"Barangsiapa di antara kalian melihat sebuah kemungkaran, maka hendaklah ia mengubahnya dengan tangannya. Jika tidak mampu, maka dengan lisannya. Jika tidak mampu, maka dengan hatinya, dan itu adalah selemah-lemahnya iman." (HR Ahmad, Muslim, Tirmidzi, an-Nasa'i, Abu Dawud, dan Ibnu Majah)

Dengan demikian bisa disimpulkan bahwa berbagai macam perintah pentaklifan Ilahiyah yang di atas ialah dalam rangka memperkuat ikatan dan hubungan manusia dengan Allah SWT, mendidik jiwa, berjihad melawan musuh, serta menegakkan menara keadilan sosial dalam syariat dan agama Allah SWT. Oleh karenanya, ayat ini masuk dalam kategori ayat proteksional dan nilai-nilai yang terdapat di dalamnya dapat diberlakukan secara universal.

8. Interpretasi QS al-Saf [61]:11

تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ
تَعْلَمُونَ ﴿11﴾

(yaitu) kamu beriman kepada Allah dan Rasul-Nya dan berjihad di jalan Allah dengan harta dan jiwamu. Itulah yang lebih baik bagi kamu jika kamu mengetahuinya.²⁵¹

Dalam ayat ini Allah memerintahkan kaum Muslimin agar melakukan amal saleh dengan mengatakan, “Wahai orang-orang yang beriman kepada Allah dan rasul -Nya, apakah kamu sekalian mau Aku tunjukkan suatu perniagaan yang bermanfaat dan pasti mendatangkan keuntungan yang berlipat ganda dan keberuntungan yang kekal atau melepaskan kamu dari api neraka.” Ungkapan ayat di atas memberikan pengertian bahwa amal saleh dengan pahala yang besar, sama hebatnya dengan perniagaan yang tak pernah merugi karena ia akan masuk surga dan selamat dari api neraka. Fīrman Allah QS al-Taubah [9]:111

Kemudian disebutkan bentuk-bentuk perdagangan yang memberikan keuntungan yang besar itu, yaitu: 1) Senantiasa beriman kepada Allah, para malaikat, kitab-kitab-Nya, rasul-rasul-Nya, adanya hari Kiamat, *qada'* dan *qadar* Allah. 2) Mengerjakan amal saleh semata-mata karena Allah bukan karena ria adalah perwujudan iman seseorang. 3) Berjihad di jalan Allah. Berjihad ialah segala macam upaya dan usaha yang dilakukan untuk menegakkan agama Allah. Ada dua macam jihad yang disebut dalam ayat ini yaitu berjihad dengan jiwa raga dan berjihad dengan harta. Berjihad dengan jiwa dan raga ialah berperang melawan musuh-musuh agama yang menginginkan kehancuran Islam dan kaum Muslimin. Berjihad dengan harta yaitu membelanjakan harta benda untuk menegakkan kalimat Allah, seperti untuk biaya berperang, mendirikan masjid, rumah ibadah, sekolah, rumah sakit, dan kepentingan umum lainnya.

²⁵¹ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 552.

Pada akhir ayat ini ditegaskan bahwa iman dan jihad itu adalah perbuatan yang paling baik akibatnya, baik untuk diri sendiri, anak-anak, keluarga, harta benda, dan masyarakat, jika manusia itu memahami dengan sebenarbenarnya.²⁵² Dengan demikian, menurut penulis, hierarki nilai yang terdapat pada ayat ini masuk dalam kategori *implementational values* dan nilai-nilai yang terkandung di dalamnya bisa diberlakukan secara universal.

9. Interpretasi QS al-Maidah [5]:35

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّبِعُوا اللَّهَ وَابْتَعُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿35﴾

Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan carilah jalan yang mendekatkan diri kepada-Nya, dan berjihadlah pada jalan-Nya, supaya kamu mendapat keberuntungan. QS al-Maidah [5]:35.²⁵³

Setelah ayat lalu menjelaskan gugurnya sanksi hukum atas pelaku kejahatan bila mereka bertaubat sebelum ditangkap dan menutup ayat itu dengan menyebut sifat pengampunan dan kasih sayang Allah swt, maka melalui ayat ini Allah mengajak semua pihak yang beriman, bahkan boleh jadi termasuk pula khususnya para pelaku kejahatan yang dibicarakan ayat yang lalu agar bertakwa dan mencari jalan mendekatkan diri kepada-Nya.²⁵⁴

Secara garis besar ayat ini menunjukkan dengan jelas hal-hal yang wajib kita tempuh sebagai Muslim di dalam menuju kejayaan dan kemenangan jiwa. Yaitu: Pertama, Takwa kepada Allah. Kedua, Wasilah, yaitu mengatur jalan supaya dapat cepat sampai kepada Allah dengan ibadat, amal shalih dan doa. Ketiga, Berjihad bersungguh-sungguh atau bekerja keras mengatasi segala

²⁵² Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Tafsirnya*, Juz 11, 122-123.

²⁵³ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 113.

²⁵⁴ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Juz 3, 87.

penghambat perintang yang akan menghambat kita akan sampai kepada keridhaan Allah.²⁵⁵

Allah swt menjadikan jihad sebagai bukti nyata keimanan seorang muslim, oleh karenanya Allah mengingkari kaum yang mengaku beriman namun tidak melakukan pengorbanan jihad. Sebagaimana firman-Nya “Orang-orang Arab Badui itu berkata: “Kami telah beriman”. Katakanlah (kepada mereka): “Kamu belum beriman, tetapi katakanlah: “Kami telah tunduk”, karena iman itu belum masuk ke dalam hatimu dan jika kamu taat kepada Allah dan Rasul-Nya, Dia tiada akan mengurangi sedikit pun (pahala) amalanmu; sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang” (QS Al-Hujurat [49]:14). Kemudian pada ayat selanjutnya Allah menjelaskan hakikat seorang mukmin. “Sesungguhnya orang-orang yang beriman hanyalah orang-orang yang beriman kepada Allah dan Rasul-Nya kemudian mereka tidak ragu-ragu dan mereka berjihad dengan harta dan jiwa mereka pada jalan Allah, mereka itulah orang-orang yang benar.” (QS Al-Hujurat [49]:15).

Dalam ayat lain Allah juga mengingkari orang-orang munafik dengan berbagai dalih, “Dan apabila diturunkan sesuatu surat (yang memerintahkan kepada orang munafik itu : ‘Berimanlah kamu kepada Allah dan berjihadlah beserta Rasul-Nya’, niscaya orang-orang yang sanggup di antara mereka meminta izin kepadamu (untuk tidak berjihad) dan mereka berkata: ‘Biarkanlah kami berada bersama orang-orang yang duduk’. Mereka rela berada bersama orang-orang yang tidak pergi berperang, dan hati mereka telah dikunci mati, maka

²⁵⁵ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Juz 3, 1727.

mereka tidak mengetahui (kebahagiaan beriman dan berjihad). Tetapi Rasul dan orang-orang yang beriman bersama dia, mereka berjihad dengan harta dan diri mereka. Dan mereka itulah orang-orang yang memperoleh kebaikan; dan mereka itulah (pula) orang-orang yang beruntung. (QS al-Taubah [9]:88-89).

Tidak bisa dinafikan bahwa semangat jihad memang lahir dari kekuatan iman, karena bagi orang-orang yang beriman kesadaran untuk berjihad didasari kecintaannya terhadap Allah dan mengharapkan ridha-Nya. Beberapa ayat berikut tampak menjelaskan hubungan yang erat antara semangat jihad dan keberimanan seseorang, di antaranya adalah QS al-Nisa [4]:76, QS al-Anfal [8]:15-16, QS al-Anfal [8]:45-46, QS al-Taubah [9]:111, QS al-Shaff [61]:10-13.

Iman adalah sebuah keyakinan yang tulus dan murni kepada Allah dan Rasul-Nya serta kepada semua yang diperintahkan-Nya untuk diimani. Amal saleh dan ibadah adalah implementasi dari keimanan seseorang, atau tolok ukur kualitas iman seseorang berdasarkan tingkat kesadarannya melakukan ibadah dan amal saleh. Salah satu ajaran penting yang dapat membuktikan kualitas iman seorang muslim adalah jihad. Ajaran jihad merupakan sebuah perjuangan yang hanya dilakukan karena Allah, yaitu menegakkan tatanan hidup sosial yang berkeadilan dan berperadaban sesuai dengan ajaran Islam, yang akhirnya tercipta sebuah negeri yang aman dan damai. Orang-orang yang enggan berjihad tentunya digolongkan dalam golongan orang munafik, yaitu mereka yang mengatakan beriman namun hakikatnya mereka tidak beriman sebab keenggan mereka berjihad di jalan Allah.²⁵⁶ Dengan demikian ayat ini tergolong ke dalam ayat-ayat

²⁵⁶ Parlindungan, "Konsep Jihad Menurut Al-Ṭabāṭabā'i Dalam Tafsir Al-Mizān", 105-107.

ethico-legal yang bernilai proteksional karena perintah berjihad di dalamnya merupakan perintah yang bertujuan untuk melindungi nilai-nilai fundamental.

10. Interpretasi QS al-Maidah [5]:54

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿54﴾

Hai orang-orang yang beriman, barang siapa di antara kamu yang murtad dari agamanya, maka kelak Allah akan mendatangkan suatu kaum yang Allah mencintainya mereka dan mereka pun mencintainya-Nya, yang bersikap lemah lembut terhadap orang yang mukmin, yang bersikap keras terhadap orang-orang kafir, yang berjihad di jalan Allah, dan yang tidak takut kepada celaan orang yang suka mencela. Itulah karunia Allah, diberikan-Nya kepada siapa yang dikehendaki-Nya, dan Allah Maha Luas (pemberian-Nya) lagi Maha Mengetahui.²⁵⁷

Menurut Wahbah ayat ini turun sebab kasus orang-orang murtad yang berasal dari berbagai kabilah yang ada pada masa Nabi Muhammad. Selain dari kabilah-kabilah tersebut ayat ini mengisyaratkan sebuah kabar ghaib tentang banyaknya orang yang juga akan murtad setelah wafatnya Nabi. Oleh karenanya tema sejumlah ayat di atas adalah menegaskan kekuasaan Allah swt yang agung untuk mengganti orang-orang murtad dengan orang yang lebih baik agama-Nya dan penegakan syariat-Nya.²⁵⁸ Salah satu ciri orang yang akan menggantikan mereka adalah tidak ragu untuk berjihad di jalan Allah yaitu yang bersungguh-sungguh dalam menegakkan agama Allah, mau mengorbankan harta bendanya dan tidak takut berperang menghadapi musuh agama.²⁵⁹

²⁵⁷ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 117.

²⁵⁸ Al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir*, Jilid 3, 564-566.

²⁵⁹ Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Tafsirnya*, Jilid 2, 421.

11. Interpretasi QS al-Taubah [9]:19

أَجْعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿19﴾

Apakah (orang-orang) yang memberi minuman kepada orang-orang yang mengerjakan haji dan mengurus Masjidilharam, kamu samakan dengan orang-orang yang beriman kepada Allah dan hari kemudian serta berjihad di jalan Allah? Mereka tidak sama di sisi Allah; dan Allah tidak memberikan petunjuk kepada kaum yang lalim.²⁶⁰

Imam Muslim, Ibnu Hibban, Abu Dawud dari An-Nu'man bin Basyir, dia mengatakan bahwa, "Aku ada di mimbar Rasulullah saw di tengah sekelompok para sahabat beliau. Salah seorang dari mereka mengatakan bahwa, Aku tidak peduli untuk tidak berbuat suatu amal demi Allah setelah Islam, kecuali memberi minum orang yang berhaji, yang lain mengatakan bahwa, Memakmurkan Masjidil Haram, yang lain mengatakan bahwa, Jihad Fī sabilillāh adalah lebih baik dari yang kalian katakan". Lalu Umar menghardik mereka dan mengatakan bahwa, janganlah kalian mengeraskan suara di mimbar Rasulullah, hari itu adalah hari jum'at. Ketika aku selesai shalat fumi'at, aku menghadap Rasulullah saw. meminta fatwa mengenai apa yang mereka perselisihkan. Kemudian, Allah menurunkan ayat 19 ini.²⁶¹

Ayat ini terkait dengan ayat sebelumnya juga penyempurnanya. Ayat di atas menielaskan bahwa memakmurkan Masjidil Haram diterima jika muncul dari keimanan. Itu hanya untuk orang-orang Muslim bukan orang-orang Musyrik. Ayat ini menjelaskan bahwa iman dan jihad adalah lebih utama daripada yang

²⁶⁰ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 189.

²⁶¹ *Ibid.*, Jilid 5, 413-414

dibanggakan oleh orang-orang Musyrik, yakni memakmurkan masjid dan memberi minum jamaah haji.²⁶²

Pertanyaan yang terkandung dalam ayat ini ditujukan kepada orang-orang mukmin yang berselisih tentang amal saleh yang lebih utama seperti tersebut di atas. Sebagai jawaban diterangkan bahwa mengurus Masjidil haram dan menyediakan minuman bagi orang-orang yang mengerjakan haji tidak dapat disamakan keutamaannya dengan beriman kepada Allah dan hari kemudian serta berjihad di jalan Allah. Amal-amal yang tersebut pada bagian pertama meskipun termasuk amal kebajikan tetapi derajatnya tidak sebanding dengan derajat amal-amal yang tersebut kemudian, yaitu iman dan jihad di jalan Allah sebagaimana tersebut dalam ayat ini. Menganggap dua macam amal tersebut sama adalah suatu anggapan yang tidak pada tempatnya, dan bertentangan dengan petunjuk Allah apalagi kalau dianggap bahwa amal pertama lebih utama dari amal kedua.²⁶³

12. Interpretasi QS al-Taubah [9]: 20

الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَكْبَرُ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ
وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ ﴿20﴾

Orang-orang yang beriman dan berhijrah serta berjihad di jalan Allah dengan harta benda dan diri mereka, adalah lebih tinggi derajatnya di sisi Allah; dan itulah orang-orang yang mendapat kemenangan.²⁶⁴

Setelah ayat yang lalu menegaskan bahwa mereka tidak sama, kini ditegaskan siapa yang lebih mulia, yaitu orang-orang yang beriman dengan iman yang benar dan membuktikan kebenaran iman mereka antara lain dengan taat

²⁶² Ibid, 414.

²⁶³ Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Tafsirnya*, Juz 4, 82.

²⁶⁴ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 189.

kepada Allah dan Rasul-Nya dan berhijrah dari Mekah ke Madinah serta berjihad di jalan Allah untuk menegakkan agama-Nya dengan harta benda mereka dan diri mereka, adalah lebih agung derajatnya di sisi Allah dari mereka yang tidak menghimpun ketiga sifat ini; dan itulah yang sangat tinggi kedudukannya adalah mereka yang secara khusus dinamai orang-orang yang benar-benar beruntung secara sempurna.²⁶⁵

Untuk orang-orang yang berbuat demikian Allah akan memberikan penghargaan yang tinggi serta keberuntungan dan kebahagiaan. Adapun orang-orang mukmin yang tidak hijrah dan tidak jihad di jalan Allah, meskipun mereka menyediakan minumam bagi para jemaah haji dan memakmurkan Masjidilharam, penghargaan Allah kepada mereka dan pahala yang diberikan kepada mereka tidak sebesar apa yang diterima oleh orang-orang yang hijrah dan berjihad. Tentang amal seseorang yang tidak didasari dengan iman kepada Allah akan sia-sialah amal itu. Karena orang kafir tidak akan memperoleh pahala di akhirat.²⁶⁶

Menurut penulis ayat ini jelas menunjukkan bahwa nilai-nilai yang terkandung di dalamnya tergolong ke dalam *implementational values* dan nilai-nilai yang terkandung di dalamnya bisa diberlakukan secara universal.

²⁶⁵ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Juz 5, 555.

²⁶⁶ Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Tafsirnya*, Juz 4, 83

13. Interpretasi QS al-Taubah [9]: 24

قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِينُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ﴿24﴾

Katakanlah: "Jika bapak-bapak, anak-anak, saudara-saudara, istri-istri, kaum keluargamu, harta kekayaan yang kamu usahakan, perniagaan yang kamu khawatiri kerugiannya, dan rumah-rumah tempat tinggal yang kamu sukai, adalah lebih kamu cintai daripada Allah dan Rasul-Nya dan (dari) berjihad di jalan-Nya, maka tunggulah sampai Allah mendatangkan keputusan-Nya." Dan Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang fasik.²⁶⁷

Ayat ini sangat erat kaitannya dengan ayat sebelumnya yaitu ayat 23 yang berisi perintah Allah pada orang-orang Mukmin untuk memutus hubungan dengan orang-orang Musyrik dan mencampakkan janji mereka, mereka berkata, "Bagaimana mungkin ada pemutusan yang sempurna antara laki-laki dan ayah, ibu serta saudaranya." Oleh karena itu, Allah menyebutkan bahwa pemutusan dengan bapak-bapak, anakanak dan saudara-saudara yang disebabkan oleh kekufuran adalah wajib.

Jadi pada ayat ini Allah menegaskan tentang kewajiban menanggung semua bahaya dunia supaya agama tetap selamat, sebab keselamatan agama adalah dengan bersikap beda dengan orang-orang kafir serta tidak menjadikan mereka pelindung.

Kesimpulannya, yaitu agama mengubah pemahaman, menjadikan ikatan agama lebih tinggi, lebih kuat dan lebih utama daripada ikatan kelompok, hubungan kekerabatan dan kecondongan terhadap keluarga. Agama menegaskan

²⁶⁷ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 190

bahwa buah dari hijrah dan jihad tidak tampak kecuali dengan tidak menjadikan orang-orang Musyrik pelindung dan memprioritaskan ketaatan kepada Allah dan Rasul daripada segala sesuatu dalam kehidupan.

Ayat ini bukan berarti melarang mencintai keluarga atau harta benda. Betapa ia melarangnya padahal cinta terhadap harta dan anak adalah naluri manusia. Al-Qur'an pun membenarkan hal tersebut. Sebagaimana firman-Nya dalam QS Ali Imran [3]: 14. Ayat ini hanya mengingatkan jangan sampai kecintaan kepada hal-hal tersebut melampaui batas sehingga menjadikan ia yang dipilih sambil mengorbankan kepentingan agama.²⁶⁸ Dengan demikian menurut penulis, nilai-nilai yang terkandung di dalam ayat ini tergolong ke dalam *implementational values* dan nilai-nilai yang terkandung di dalamnya bisa diberlakukan secara universal.

14. Interpretasi QS al-Taubah [9]:41

انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿41﴾

Berangkatlah kamu baik dalam keadaan merasa ringan atau pun merasa berat, dan berjihadlah dengan harta dan dirimu di jalan Allah. Yang demikian itu adalah lebih baik bagimu jika kamu mengetahui.²⁶⁹

Pada ayat ini diterangkan bahwa apabila keselamatan kaum Muslimin terancam, berperang bukan lagi anjuran, tetapi wajib, sehingga tidak seorang Muslim pun yang dibenarkan untuk tidak ikut dalam ekspedisi itu. Setiap orang yang sehat, dewasa, kaya, dan miskin wajib tampil ke medan juang untuk

²⁶⁸ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, juz 5, 560-561

²⁶⁹ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 194.

membela Islam dan menegakkan kebenaran. Orang-orang yang uzur yang dibenarkan syarat tidak diwajibkan, seperti terlalu tua, lemah fisik, cacat, tak berdaya, sakit keras dan lain-lain, karena mereka akan menjadi beban apabila diikutsertakan. Sebagaimana Fīrman Allah swt QS al-Taubah [9]:91.²⁷⁰

Kesimpulannya, Allah mewajibkan perang kepada kaum Muslimin, untuk mempertahankan diri, agama dan tanah air, berjuang dengan harta dan nyawa, karena yang demikian itu adalah suatu perbuatan yang baik, menguntungkan di dunia dan membahagiakan di akhirat. Kewajiban ini hanya bisa digugurkan oleh berbagai halangan yang dibolehkan syariat seperti sakit, usia lanjut, dan cacat tubuh.²⁷¹ Dengan demikian menurut penulis ayat ini termasuk ayat yang bernilai implementasional, dan nilai-nilai yang ada di dalamnya dapat diberlakukan secara universal.

Berikut adalah tabel untuk memudahkan pemahaman pembaca dalam memahami keterkaitan nilai (*interrelated hierarchy*) ayat-ayat jihad dengan lainnya.

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

²⁷⁰ “Tiada dosa (lantaran tidak pergi berjihad) atas orang-orang yang lemah, atas orang-orang yang sakit dan atas orang-orang yang tidak memperoleh apa yang akan mereka nafkahkan, apabila mereka berlaku ikhlas kepada Allah dan Rasul-Nya. Tidak ada jalan sedikit pun untuk menyalahkan orang-orang yang berbuat baik. Dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang”

²⁷¹ Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Tafsirnya*, Juz 4, 120.

Hierarki Nilai Ayat-Ayat Jihad Fi Sabilillah		
Proteksional	<ul style="list-style-type: none"> Menjaga stabilitas dakwah keIslaman dengan berhijrah dan jihad di jalan Allah 	<ul style="list-style-type: none"> QS al-Hujurat [49]:15, QS al-Baqarah [2]:218, QS Al-Anfal [8]:72, QS Al-Anfal [8]:74, Al-Mumtahanah [60]:1, Al-Nisa' [4]:95, QS al-Hajj [22]: 78, QS al-Saf [61]:11, QS al-Maidah [5]:35, QS al-Maidah [5]:54, QS al-Taubah [9]:20, QS al-Taubah [9]:24.
Implementasional	<ul style="list-style-type: none"> Berjihad dengan harta dan nyawa (perang melawan non-muslim). 	<ul style="list-style-type: none"> QS al-Hujurat [49]:15, QS Al-Anfal [8]:72, QS al-Saf [61]:11, Al-Nisa' [4]:95, QS al-Taubah [9]:20, QS al-Taubah [9]:41.
	<ul style="list-style-type: none"> Jihad dengan cara mengendalikan hawa nafsu 	<ul style="list-style-type: none"> QS al-Hajj [22]: 78.
Intruksional	<ul style="list-style-type: none"> Perintah berjihad 	<ul style="list-style-type: none"> Taubah [9]: 41, al-Ma'idah [5]:35, al-Haj [22]: 78.

4. STAGE IV: Rekonstruksi Konteks Makro II

a. Potret Masyarakat Modern

Abad modern merupakan abad yang mensyaratkan sikap terbuka terhadap perubahan yang terjadi pada setiap individu yang hidup di zamannya, tak terkecuali masyarakat muslim. Di lihat dari akarnya masyarakat modern tumbuh di 'era industri' sebagai kelanjutan dari masyarakat 'tradisional' di era agraris. Tumbuhnya feodalisme dan tumbuhnya masyarakat yang lebih terbuka, egaliter dan demokratis adalah tanda dari hasil pergeseran dari era tradisional-agraris ke modern-industrial.²⁷² Keberadaan industri dan berbagai macam penemuan ilmu

²⁷²Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Tafsir al-Qur'an Tematik: Tematik Tanggung Jawab Sosial*, (Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2012), 257

pengetahuan dan teknologi membawa kemudahan-kemudahan hidup, membuka wawasan kehidupan baru, dan melahirkan pola kehidupan baru yang disebut modernisme.

Pada awalnya, modernisme memiliki konteks sejarah sebagai gerakan yang berawal dari dunia barat yang bertujuan menggantikan ajaran katolik dengan sains dan filsafat modern. Hal ini selaras dengan apa yang dikatakan oleh Arnold Toynbee, zaman modern dimulai sejak abad ke 15 M ketika orang barat berhasil mengatasi kungkungan gereja kristen abad pertengahan. Dengan kata lain kontrol gereja telah menyebabkan mundurnya pemikiran kehidupan sosial dan keagamaan, karena gereja memiliki otoritas penuh dalam mengatur kehidupan umatnya. Pada wilayah ini membuka peluang bagi masyarakat Eropa untuk menggugat kewenangan gereja melalui kritik keilmuan sebagai peradaban baru.²⁷³

Perubahan sosial dan modernisasi yang ditandai dengan berkembangnya ilmu pengetahuan dan teknologi merupakan hal yang tidak dapat terelakkan dalam kehidupan saat ini. Perubahan-perubahan yang begitu cepat terjadi di masyarakat tentunya akan berdampak positif dan negatif tergantung bagaimana menyikapinya. Akan ada konsekuensi yang akan ditanggung pada berbagai aspek kehidupan masyarakat dalam menghadapi perubahan sosial dan modernisasi ini.²⁷⁴

Di Benua Eropa, perubahan-perubahan itu berdampak pada model penjajahan baru bagi negara-negara miskin dan berkembang, seperti yang terjadi di negara muslim. Bentuk penjajahan tidak lagi menggunakan senjata seperti yang

²⁷³ Bani Syarif Maula, "Islam dan Modernitas: Pandangan Muslim Terhadap Perkembangan Sosial, Politik Dan Sains", *Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan*, Vol. 5, No. 2 (Desember: 2017), 334.

²⁷⁴ Muftahur Rizik, Dkk, "Pendidikan Masyarakat Modern dan Tradisional dalam Menghadapi Perubahan Sosial dan Modernisasi", *Jurnal Literasiologi* Vol. 5, No. 2 (Juni: 2021), 61.

pernah terjadi pada beberapa tahun silam, tetapi juga melibatkan budaya, nilai ideologi dan kultur. Pergeseran wajah dominasi Eropa pada dunia muslim melalui budaya dan nilai yang terdapat pada karakteristik sosialnya, dimana modernisasi masuk dari wajah muslim itu sendiri, meskipun secara tidak sadar umat Islam telah terpengaruh dengan kehidupan bangsa Eropa.²⁷⁵

Kata modern menjadi begitu “in” pada masa sekarang ini. Modernisasi dalam bidang apapun itu, selalu bersifat dialektik. Dalam artian bahwa modernisasi di satu sisi menawarkan keuntungan dan kemudahan, akan tetapi di sisi lain juga membawa pada implikasi-implikasi negative.²⁷⁶ Oleh karena itu, dalam merespon modernisasi umat Islam terbagi menjadi beberapa kelompok. Ada yang merespon secara berbalikan, yaitu dengan sikap anti modernisme dan pada akhirnya anti Barat. Ada yang menjadikan Barat sebagai kiblat dan *role model* dalam masa depan dan bahkan untuk *way of life* mereka. Kelompok ini memandang bahwa konsepsi tradisional memiliki kelemahan dalam menghadapi modernisasi²⁷⁷

Ada lagi kelompok ketiga yang bersikap kritis, namun tidak secara otomatis anti modernisasi dan anti Barat. Di mata kelompok yang disebutkan terakhir ini, modernisasi dimodifikasi sekiranya tidak bertentangan dengan hal-hal yang dianggap prinsip oleh mereka. Kelompok ketiga ini menganggap Barat tidak secara otomatis sebagai musuh, dan dalam waktu bersamaan tidak pula menganggap Barat sebagai *role model* yang hebat dalam segalanya dan harus

²⁷⁵ Maula, “Islam dan Modernitas”, 335

²⁷⁶ Siti Makmudah, “Dinamika dan Tantangan Masyarakat Islam di Era Modernisasi: pemikiran dan Kontribusi Menuju Masyarakat Madani”, Jurnal Lentera: Kajian Keagamaan, Keilmuan dan Teknologi, Vol. 1, No. 2 (September: 2015), 245

²⁷⁷ Ibid., 246

ditiru. Bagi mereka, Barat mengandung unsur kebaikan, sehingga mereka tidak berkeberatan untuk menerimanya selama tidak harus mengorbankan agamanya. Dalam waktu bersamaan mereka juga sadar bahwa Barat harus disikapi dengan kritis, bahkan dalam batas tertentu harus ditolak.²⁷⁸

Gerakan sains dan teknologi tidak hanya berdampak pada kawasan Islam di Timur Tengah, tetapi juga berpengaruh pada kawasan Asia, termasuk Indonesia. Gerakan modernisme Islam sejak awal dasawarsa 1970-an di Indonesia menjadi suatu istilah yang pejoratif dan memiliki konotasi tertentu yang membawa kecurigaan di kalangan umat Islam secara luas. Secara umum terdapat dua sebab yang menimbulkan tanggapan ini yaitu, *pertama*, gerakan modernisme Islam dicurigai karena dikaitkan dengan paham sekulerisme. *Kedua*, isu modernisme juga disangka mengandung latar belakang politik tertentu (dari dunia Barat) yang mengarah pada usaha-usaha yang memojokkan peranan umat Islam.²⁷⁹

Menguatnya tradisi intelektual yang ditopang oleh tumbuhnya lembaga-lembaga pendidikan yang dapat dinikmati oleh masyarakat luas, tumbuhnya organisasi-organisasi masyarakat sipil (ormas, media massa) yang berperan aktif dalam menciptakan kebaikan (ormas, media massa) yang berperan aktif dalam menciptakan kebaikan atau kemaslahatan publik, serta hadirnya lembaga-lembaga politik yang berupaya yang berupaya mewujudkan sistem sosial-ekonomi yang lebih demokratis untuk kesejahteraan masyarakat banyak adalah beberapa tanda dari masyarakat modern saat ini.²⁸⁰

²⁷⁸ Ibid.,

²⁷⁹ Maula, "Islam dan Modernitas", 335.

²⁸⁰ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Tafsir al-Qur'an Tematik: Tanggung Jawab Sosial* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2011), 257-258

Dengan kata lain, masyarakat modern adalah masyarakat yang berkemajuan atau setidaknya berorientasi untuk mewujudkan kemajuan di pelbagai bidang kehidupan sosial, ekonomi, budaya, dan teknologi. Masyarakat modern juga masyarakat yang menjunjung tinggi egalitarianisme, persamaan hak, dan kesetaraan sosial. Dalam masyarakat modern, keunggulan seorang individu atau kelompok masyarakat ditentukan bukan hanya karena adanya hak istimewa (*privilege*) berdasarkan prinsip-prinsip primordialisme ataupun feodalisme, namun didasarkan atas kapasitas intelektual, keterampilan dan daya saing yang tinggi.²⁸¹

Karena berorientasi kemajuan ciri masyarakat modern adalah berfikir rasional dan objektif dalam memahami dan menyelesaikan persoalan-persoalan di lingkungannya. Terakhir masyarakat modern juga lebih heterogen, misalnya karena ada gelombang migrasi yang berbeda dari masyarakat 'tradisional' yang lebih homogen.²⁸²

b. Kontekstualisasi Makna Jihad Di Era Modern-Kontemporer

Di Era modern seperti sekarang ini, umat Islam sering dihadapkan pada sebuah tantangan, di antaranya adalah menjawab pertanyaan tentang di mana posisi Islam dalam kehidupan modern, serta bentuk Islam yang bagaimana yang harus ditampilkan guna menghadapi modernisasi dalam kehidupan publik, sosial, ekonomi, hukum, politik dan pemikiran.

Memahami ayat-ayat jihad berdasarkan makna tekstualnya merupakan suatu yang penting, namun menyempurnakan pemahaman tekstual tersebut

²⁸¹ Ibid., 258.

²⁸² Ibid., 258

dengan pemahaman kontekstualnya jauh lebih penting, karena al-Qur'an yang merupakan pedoman umat Islam, tidak hanya diperuntukkan pada masa dan kondisi tertentu, akan tetapi berlaku sepanjang masa dan berbagai kondisi. Oleh karenanya pemahaman kontekstual akan ayat-ayat jihad adalah suatu yang sangat dibutuhkan tanpa mengesampingkan pemahaman tekstualnya.

Sebagaimana penjelasan sebelumnya, bahwa persaingan dalam masyarakat modern sangatlah tinggi. Hal itu menuntut umat Islam agar dapat bersaing dalam segala bidang baik pendidikan, ekonomi, sosial, politik dan budaya. Hal ini dikuatkan oleh pembacaan Jasser Auda terkait sumber daya manusia (SDM) umat Islam justru mengalami banyak persoalan serius dewasa ini. Sebagaimana laporan tahunan yang dirilis oleh program pembangunan manusia (UNDP) PBB menunjukkan bahwa Indeks Pembangunan Manusia (IPM atau *Human Development Index-HDI*) pada level rendah ditempati oleh negara-negara berpenduduk mayoritas muslim. Penghitungan IPM tersebut berdasarkan beberapa faktor yang melingkupinya, termasuk kesehatan, pendidikan, penghasilan ekonomi, standart hidup pemberdayaan kaum wanita. Beberapa negara Arab yang makmur, yang memiliki rangking luar biasa dalam hal rata-rata pendapatan perkapita, menempati posisi yang sangat rendah dalam hal keadilan, partisipasi politik pemberdayaan kaum wanita dan peluang kesetaraan.²⁸³

Laporan Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) terkait menunjukkan juga berbagai pelanggaran Hak Asasi Manusia (HAM), korupsi di berbagai negara berpenduduk mayoritas muslim dan munculnya wajah pemikiran Islam yang

²⁸³ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, 23.

bersifat rigid, radikal dan fundamentalistik. Bahkan dalam pengalaman personal Auda sendiri, ia menemukan tindakan kriminal atau aksi terorisme yang diklaim oleh beberapa pelakunya atas nama “hukum Islam”. aksi terorisme tersebut justru dilakukan di tengah-tengah masyarakat yang sedang menikmati kedamaian, ketentraman dan kemakmuran hidup. Ringkasnya, kaum muslim di mana saja kini sedang menghadapi banyak tantangan yang menyajikan pertanyaan serius. Padahal, dalam perspektif Auda, hukum Islam seharusnya menjadi penggerak bagi keadilan, kebijaksanaan, produktifitas, pembangunan, perikemanusiaan, persatuan dan keselamatan umat manusia.²⁸⁴

Atas dasar itu menarik kiranya jika kita menkontekstualisasikan makna jihad ini dengan cara memandangnya (jihad) melalui berbagai aspek kehidupan dan kebutuhan manusia, baik dalam bidang pendidikan, ekonomi, sosial, dan budaya mengingat kewajiban jihad merupakan bakti universal kemanusiaan. Namun yang mungkin akan menjadi pertanyaan terutama oleh kalangan tekstualis adalah apakah memperluas luas makna jihad ini bukan merupakan sebuah kebatilan? Tentu saja tidak, karena pada hakikatnya Nabi Muhammad *saw* telah memperkenalkan jihad dalam pengertian yang lebih luas daripada perang.

Hal itu bisa dilihat melalui kandungan ayat-ayat tentang jihad dalam al-Qur'an yang diturunkan pada periode Makkah lebih ditekankan pada pengendalian diri agar tidak terpancing oleh tindakan-tindakan yang mengusik emosi. Di Makkah Nabi Muhammad *saw* melakukan kegiatan jihad terbatas pada kegiatan menyampaikan kabar gembira dan peringatan. Jihad yang dianjurkan

²⁸⁴ Ibid., Lihat juga, Zaprul Khan, *Rekonstruksi Paradigma Maqashid Asy-Syari'ah*, 26-27.

baru terimplementasi dalam bentuk dakwah (Q. 88:21-26; 81:27-28). Sementara dalam periode Madinah, ayat-ayat tentang jihad lebih berorientasi pada peperangan dan menjelaskan tentang hukum-hukumnya. Perintah tentang jihad sendiri pertama kali diturunkan pada saat musuh (Quraisy Makkah) mulai agresif menyerang Madinah. Jihad dalam arti perang pada saat itu adalah mempertahankan diri dengan segala kesungguhan daya dan upaya. Perintah itu terdapat dalam Q. 2:190-193, yakni jihad dalam makna *qitāl* (perang). Bahkan setelah Nabi hijrah ke kota Madinah, beliau membuat sebuah perjanjian Islam yang disebut dengan Piagam Madinah dalam rangka mengatur kehidupan sosial politik bersama kaum muslim dan non muslim yang menerima dan mengakui Nabi sebagai pemimpin mereka.

Dengan berkembangnya ilmu pengetahuan dan teknologi, maka perluasan perspektif terhadap makna jihad pun harus dilakukan, yaitu dengan cara yang disebut para mufassir kontemporer dengan istilah kontekstualisasi tafsir. Kecenderungan untuk mengkontekstualisasikan dengan mencari ide universal ayat yang ditafsirkan, merupakan pendekatan kontekstualis bagi mereka yang percaya bahwa ajaran al-Qur'an harus diterapkan dengan cara memperhatikan konteksnya. Pendekatan ini mengharuskan para pengakaji al-Qur'an untuk menyadari perbedaan konteks sosial, politik dan budaya di era pewahyuan dan setting sosial di mana interpretasi terjadi saat ini. Pendekatan ini memungkinkan ruang lingkup lebih besar dalam menafsirkan al-Qur'an dan mempertanyakan ketentuan hukum yang dibuat oleh ulama sebelumnya.²⁸⁵ Salah satu jargon yang selalu dijadikan

²⁸⁵ Saeed, *Al-Qur'an Abad 21*, 312

pegangan oleh mufassir kontemporer adalah al-Qur'an itu abadi namun penyajiannya yang kontekstual meskipun ia turun di Arab, serta menggunakan bahasa Arab, tetapi ia berlaku universal, melampaui waktu dan tempat yang di alami manusia.²⁸⁶

Dalam mengkontekstualisasikan makna jihad tentunya tidak cukup jika hanya berpedoman pada teks akan tetapi harus menyandingkannya dengan realitas dan kebutuhan umat manusia, sehingga konsep jihad yang diharapkan dapat memenuhi berbagai kebutuhan masyarakat, menangani problematikanya menutupi tuntutan moral dan materinya, serta membangkitkannya dalam segala bidang sehingga dapat meraih kemaslahatan umat. Hal ini mencakup berbagai bidang, antara lain keilmuan, kebudayaan, sosial, ekonomi, pendidikan dan pengajaran, kesehatan dan kedokteran, lingkungan dan bidang peradaban yang bersifat umum.²⁸⁷ Dalam konteks ini, tentunya akan ada sedikit inovasi pemahaman dari pemikiran jihad ulama klasik.

Jihad macam ini tentunya tidak diterangkan oleh Ibn al-Qayyim dalam penjelasan dalam tiga belas tingkatan jihad pada al-Hady al-Nabawi. Akan tetapi jihad jenis ini berpijak pada dalil-dalil syar'i, baik dari al-Qur'an maupun Sunnah, dan juga bersandarkan *maqāṣid al-shari'ah*.²⁸⁸

1) Jihad Dalam Bidang Pendidikan

Jihad dalam bidang pendidikan diartikan sebagai perang melawan kebodohan. Masyarakat Islam harus diarahkan kepada paradigma berpikir dalam

²⁸⁶ Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 61.

²⁸⁷ Al-Qardhawi, *Fiqh al-Jihād*, 232.

²⁸⁸ Ibid.,

menuntut ilmu pengetahuan dan pengembangan teknologi sehingga umat Islam dapat bersaing dengan umat lain. Bahkan jika dicermati secara komprehensif, jihad fisik dalam arti perang hanya akan dapat dilakukan dengan sukses jika didukung oleh kemampuan peralatan, finansial yang diperoleh melalui jihad bekerja dan strategi perang yang diperoleh melalui jihad pendidikan.

Jihad dalam aspek ini diperlukan untuk memerangi kebodohan dan keterbelakangan yang merupakan fenomena lazim sekaligus ironis dalam masyarakat muslim, utamanya di Afrika, Asia Selatan, Asia Tengah, dan Asia Tenggara. Di era globalisasi dan transformasi nilai seperti ini, jihad perlu dikembangkan secara proporsional sehingga klaim bahwa jihad selalu identik dengan perang dan Islam melegalkan perang dapat dieliminasi. Klaim itu sangat tidak rasional dan tidak memiliki justifikasi legal formal dalam Islam, sebab Islam merupakan agama yang menjunjung tinggi aspek kemanusiaan yang humanis, toleran dan mengutamakan perdamaian serta kesejahteraan umat manusia secara keseluruhan. Sehingga tidak ada paksaan dalam mempelajari ilmu-ilmu keIslaman.

Sebenarnya, upaya pencerahan dan pencerdasan umat melalui pendidikan sudah dilakukan sejak awal Islam. Ini tampak dari pesan pertama kerasulan yang diwahyukan Allah dalam firman-Nya:

اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴿٢﴾ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ﴿٣﴾

الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٥﴾

Kata *iqra'* pada ayat di atas sangat erat kaitannya dengan aktivitas belajar mengajar. Ayat ini menjadi fondasi belajar mengajar dalam Islam yang merupakan *starting point* terbangunnya peradaban dan nilai-nilai Islam dalam segala aspeknya. Tujuan pendidikan bukan terbatas pada *transfer of knowledge* belaka, tetapi juga membangun karakter dengan menanamkan akhlak, iman, dan takwa.²⁸⁹

Dalam ayat lain yaitu QS al-Furqan [25]: 52, Allah juga memerintahkan untuk berjihad dengan bersenjata al-Qur'an. Jihad dengan al-Qur'an tentunya tidak lepas dari upaya mencerdaskan umat manusia, membersihkan jiwa dan menyucikan hati mereka, membentuk karakter mereka sesuai dengan al-Qur'an dan hadis nabi Muhammad saw.²⁹⁰ Quraish Shihab mengatakan bahwa tuntunan ayat ini sangat relevan untuk saat ini, sebab kini informasi merupakan senjata yang paling ampuh untuk meraih kemenangan sekaligus alat yang sangat kuat untuk mendiskreditkan lawan. Sekian banyak tuduhan dan kesalah pahaman tentang Islam yang harus dibendung melalui informasi yang benar dan keteladanan yang baik. Lebih lanjut Shihab mengemukakan bahwa berjihad dengan al-Qur'an dalam pengertian yang dikemukakan sebelumnya lebih penting untuk dipersiapkan dan dilaksanakan dari pada berjihad dengan senjata. Karena setiap saat kita menghadapi informasi tapi tidak setiap saat kita menghadapi musuh dengan senjata. Banyak yang dapat ikut membela dengan senjata -bahkan boleh jadi non muslim pun bersedia ikut serta, jika kebetulan musuh tersebut juga mengganggu kepentingannya- tapi berjihad dengan al-Qur'an hanya bisa

²⁸⁹ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Jihad; Makna dan Implementasinya*, 154.

²⁹⁰ Parlindungan, "Konsep Jihad Menurut Al-Ṭabāṭabā'i Dalam Tafsir Al-Mizān," 255.

dilakukan oleh orang yang beriman akan al-Qur'an serta memahaminya dengan baik. Menghadapi lawan-lawan yang bermaksud memutar balikkan fakta jauh lebih berat daripada pertempuran dengan senjata. Oleh karenanya, sungguh tepat ayat menamai jihad dengan al-Qur'an dengan jihad yang besar.²⁹¹

Belajar mengajar merupakan aspek lain dari jihad karena nilainya setara dengan jihad dalam makna pergi ke medan perang. Ia dikatakan jihad karena memerlukan kesungguhan dan keseriusan tinggi, sama dengan jihad fisik. Musuh yang berupa kebodohan nyatanya tidak lebih kecil dampak buruknya ketimbang musuh nyata. Karena itu, ketika umat Islam sedang giat berjihad memerangi musuh nyata, dalam QS al-Taubah [9]: 122, Al-Qur'an mengingatkan agar di antara mereka ada yang lebih fokus pada pendalaman agama atau *tafaqquh fi al-din*.²⁹²

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ
وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿122﴾

Dan tidak sepatutnya orang-orang mukmin itu semuanya pergi (ke medan perang). Mengapa sebagian dari setiap golongan di antara mereka tidak pergi untuk memperdalam pengetahuan agama mereka dan untuk memberi peringatan pada kaumnya apabila mereka telah kembali, agar mereka dapat menjaga dirinya (QS al-Taubah [9]: 122).²⁹³

Dengan ayat ini, al-Qur'an menetapkan bahwa di antara prinsip masyarakat muslim adalah tidak adanya penumpukan kekuatan pada salah satu pihak dan melupakan pihak yang lain. Kedudukan jihad militer memang penting untuk menjaga umat dan agama Islam-termasuk pula masa kenabian. Akan tetapi tidak semestinya hal tersebut menguasai semua energi dan kekuatan efektif,

²⁹¹ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Juz 9, 496-497.

²⁹² Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Jihad; Makna dan Implementasinya*, 155.

²⁹³ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. 206.

dengan membiarkan kosong bidang yang lainnya, seperti bidang ilmu dan mendalami agama (*tafaquh fi al-din*) yang merupakan kebutuhan dasar umat, sehingga amal dan jihadnya didasari oleh pemahaman terhadap agama.²⁹⁴ Hal ini mengindikasikan pentingnya pendistribusian kekuatan yang efektif dan beragam pada masyarakat dalam bidang ilmiah dan praksis, yang menuntut mobilisasi kekuatan untuk melayaninya, meningkatkan kebutuhan, dan merealisasikan tujuannya.

Dalam ayat ini Allah memakai kata “golongan” (*nafar*) yang digunakan dalam jihad. Hal ini menunjukkan bahwa menuntut ilmu dan mendalami agama termasuk bentuk jihad. Dalam hal ini, Nabi bersabda, “barang siapa yang keluar untuk mencari ilmu, maka ia sedang berada di jalan Allah hingga ia kembali”.²⁹⁵ Di samping itu, pada ayat ini Allah mengakhiri ayat dengan anjuran kepada sebagian kaum muslim untuk mendalami ilmu agama dan dengan demikian tidak ikut berjihad secara fisik. Dari hal ini dapat dipahami bahwa mencari dan menyebarkan ilmu dalam rangka membentuk umat yang terpelajar dan cendekia memiliki posisi yang setara dengan jihad fisik (perang melawan orang kafir).

Berdasarkan paparan di atas, dapat disimpulkan bahwa tujuan utama jihad dalam pendidikan adalah sebagai upaya yang bertujuan untuk menanamkan akidah dan sifat-sifat yang baik berakhlak dengan akhlak yang mulia, memiliki orientasi hidup yang benar, mensucikan hati dari unsur-unsur kemusyrikan, menanamkan jiwa berjuang dan berkorban di jalan Allah dengan penuh ketulusan dan kesabaran serta istiqamah. Jihad dalam bidang pendidikan juga mengambil

²⁹⁴ Al-Qardhawi, *Fiqh al-Jihād*, 234

²⁹⁵ Ibid.,

bentuk memerangi kebodohan, sebab kebodohan menyebabkan ketertinggalan dalam semua aspek kehidupan; social, ekonomi, hokum, politik dan budaya. Jihad melalui ilmu dan pendidikan menjadi basis dalam pembentukan karakter dan sumber daya manusia. Oleh karena itu sistem pendidikan harus mengalami perkembangan, pengembangan dan kemajuan sesuai dengan tuntutan zaman dan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi.²⁹⁶

Dari aspek ini, membangun keunggulan dalam pendidikan umat Islam khususnya muslim Indonesia merupakan keniscayaan. Memang, meningkatkan kualitas pendidikan tidak lepas dari pendanaan yang mapan untuk menyediakan sarana, prasarana, dan sumber daya manusia di bidang pendidikan. Dengan demikian, yang harus dilakukan umat Islam ke depan adalah menghimpun dana dan menyatukan pikiran untuk melaksanakan jihad ini. Bagaimanapun juga kebodohan adalah saudara kembar keterbelakangan, dan keduanya merupakan ironi umat ini yang harus hilangkan.²⁹⁷

Dalam aktualisasinya, jihad pendidikan dilakukan dengan membangun sekolah-sekolah yang mengajarkan pada kaum muslim suatu yang dapat menjaga identitas mereka, melestarikan hubungan mereka, serta menanamkan pada hati dan akal fikiran mereka kecintaan terhadap agama, umat dan negeri mereka sehingga tidak disalah gunakan. Di samping itu, jihad pendidikan ini yaitu dengan memberi kesempatan bagi orang-orang yang cerdas untuk meraih tingkat pendidikan tertinggi. Jihad pendidikan ini sangat penting untuk menciptakan umat yang mampu membawa risalah Islam baginya dan dunia. Segala suatu yang

²⁹⁶ Parlindungan, "Konsep Jihad Menurut Al-Tabāṭabā'i Dalam Tafsir Al-Mizān," 257.

²⁹⁷ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Jihad; Makna dan Implementasinya*, 156.

tanpanya suatu kewajiban tidak terlaksana secara sempurna, maka suatu itu hukumnya wajib.²⁹⁸

Dari hal di atas dapat dikatakan bahwa jihad dalam bidang pendidikan dengan cara belajar atau mengajar serta mengembangkan ilmu pengetahuan merupakan suatu yang dianjurkan oleh Islam. Jihad ini pula tidak bertentangan dengan nilai-nilai yang ada dalam ayat-ayat jihad dan al-Qur'an secara keseluruhan karna jihad ini merupakan bentuk implementasi dari tujuan-tujuan syariat (*maqāṣid al-sharī'ah*) atau fundamental values yaitu *hifd al-'aql* (menjaga akal).

Jihad ini pada intinya menjamin dan memelihara akal pikiran dari kerusakan yang menyebabkan orang yang bersangkutan menjadi tidak berguna dalam kehidupannya. Upaya preventif yang dilakukan syari'at sesungguhnya ditujukan untuk meningkatkan kemampuan akal pikiran dan menjaganya dari berbagai hal yang membahayakan. Dengan akalnya manusia dapat mengembangkan ilmu pengetahuan, menyebarkan Islam, mengelola dan memakmurkan dunia dengan sebaik-baiknya.

2) Jihad Dalam Bidang Ekonomi

Jihad dalam bidang ekonomi dilakukan dalam bentuk perang melawan kemiskinan yakni usaha melawan kemiskinan secara sungguh-sungguh baik terhadap kemiskinan individual maupun kemiskinan secara kolektif (sosial), serta menghilangkan penyebab kemiskinan. keterpojukan umat Islam dalam bidang ini disebabkan oleh kelambanan umat itu sendiri dalam merespon perkembangan

²⁹⁸ Al-Qardhawi, *Fiqh al-Jihād*, 238.

dunia yang amat cepat khususnya dalam bidang ekonomi. Oleh karena itu jihad dalam bidang ekonomi kini menjadi sangat penting dan mendesak karena sistem ekonomi kapitalisme ternyata telah membawa pada kehancuran nilai-nilai kemanusiaan. Keterpurukan itu makin menjadi-jadi ketika ekonomi bangsa ini dijejali oleh model *monopoli*, *oligopoli*, dan *konglomerasi* yang mematikan kreatifitas ekonomi rakyat kecil.

Kenyataan ini antara lain ditandai dengan semakin dalamnya jurang pemisah antara negara kaya dan miskin maupun antara kelompok orang kaya dan miskin. Kemiskinan tidak selamanya berhubungan dengan persoalan takdir. Kemiskinan terjadi juga karena kurangnya kesadaran untuk bekerja keras dan memenuhi kehidupan yang baik tidak dimiliki, padahal banyak ayat al-Qur'an yang memerintahkan untuk bekerja, diantaranya yaitu QS al-Baqarah [2]:98; QS al-Nisa [4]:29 dan 124; QS al-An'am [6]:132; QS al-Mu'minun [23]:40; QS al-Jumuah [62]:10-11.²⁹⁹

Islam memberikan banyak solusi untuk mengentas kemiskinan, di antaranya adalah wakaf, infak, sadaqah, zakat dan wasiat yang keseluruhannya sudah dilaksanakan sejak awal kerasulan. Namun dalam perjalanan sejarah umat Islam, lebih-lebih ketika banyak negeri muslim berada di bawah lingkungan penjajah, realisasi solusi tersebut belum menyentuh semua kalangan rakyat miskin, hal ini disebabkan oleh beberapa faktor, di antaranya yakni jumlah dan populasi rakyat miskin cukup banyak dan belum adanya kesadaran orang mengeluarkan zakat, infak dan sedekah. Di lain pihak dana yang diperoleh tidak

²⁹⁹ Parlindungan, "Konsep Jihad Menurut Al-Ṭabāṭabā'i Dalam Tafsir Al-Mizān," 260.

produktif. Dalam hal ini perlu membangun kesadaran umat Islam untuk memiliki kepedulian sosial, kesetiakawanan sosial dan rasa persaudaraan yang dalam. Pada sisi lain, sudah menjadi kebutuhan untuk memberdayakan dana-dana hasil zakat, infaq dan sedekah melalui tenaga dan lembaga profesional agar dapat dana yang lebih produktif serta manfaatnya lebih dapat dirasakan oleh semua lapisan rakyat miskin.³⁰⁰

Di negara tertentu, zakat dan wakaf sudah ditangani oleh institusi negara dengan berbagai istilahnya, seperti *maṣlahatu al-zakāh wa al-ḍarāib* atau *wizāratu al-hajj wa al-auqāf*. Indonesia juga mengadopsi sistem yang hampir sama melalui pendirian Badan Amil Zakat (BAZ), namun perjuangan pengentasan kemiskinan tidak cukup sampai di situ saja. Perlu upaya-upaya lebih konkret dan kreatif dari seluruh umat untuk berjihad dalam bidang ini.³⁰¹ Di antara ayat al-Qur'an yang mengajarkan kerja keras dan memerangi kemiskinan dan memberdayakan ekonomi umat, seperti perintah zakat, infak dan sedekah sebagai berikut:

وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ
إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا
شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى
وَنِعْمَ النَّصِيرُ ﴿78﴾

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

³⁰⁰ Parlindungan, "Konsep Jihad Menurut Al-Tabāṭabā'i Dalam Tafsir Al-Mizān," 263.

³⁰¹ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Jihad; Makna dan Implementasinya*, 157.

tali Allah. Dia adalah Pelindungmu, maka Dialah sebaik-baik Pelindung dan sebaik-baik Penolong. (QS. Al-Hajj, 22:78).³⁰²

Melihat teks ayat di atas, jihad yang dimaksud adalah mengerahkan segala kemampuan dan kesungguhan untuk melawan musuh. Secara umum pengertian “melawan” selalu diartikan dengan perang, padahal tidak selamanya demikian. Kalau dikaitkan antara perintah jihad dengan kalimat *fillah*, maka melawan pada ayat tersebut mengandung pengertian yang sangat umum, yaitu bisa meliputi syetan dan hawa nafsu. Terdapat dua kata kunci untuk memahami jihad menurut ayat di atas, yaitu “melawan” dan “musuh”. Sebagaimana yang disebutkan sebelumnya kata melawan tidak harus selalu diartikan dengan perang sebab tidak semua musuh dapat dihadapi dengan perang. Oleh karenanya perlu adanya penegasan tentang definisi “musuh”, yaitu setiap sesuatu yang dapat membuat kehidupan terancam adalah musuh. Melihat perintah jihad yang dihubungkan dengan perintah mengeluarkan zakat wajib, maka perjuangan memerangi kemiskinan merupakan kewajiban.³⁰³

Pada hakikatnya jihad ekonomi ini merupakan jihad yang sangat ditekankan nabi pada periode Madinah, hal ini tampak dalam firman-Nya QS al-Hujurat [49]:15,

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ
أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ ﴿15﴾

Sesungguhnya orang-orang yang beriman hanyalah orang-orang yang beriman kepada Allah dan Rasul-Nya kemudian mereka tidak ragu-ragu dan mereka berjihad dengan harta dan jiwa mereka pada jalan Allah, mereka itulah orang-orang yang benar.³⁰⁴

³⁰² Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 341.

³⁰³ Parlindungan, “Konsep Jihad Menurut Al-Tabāṭabā’i Dalam Tafsir Al-Mizān,” 262.

³⁰⁴ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 517.

Ayat ini merupakan ayat jihad yang pertama kali turun pada periode Madinah. Hal ini menunjukkan bahwa jihad dengan harta ini sangatlah dibutuhkan untuk membantu orang-orang muhajirin yang belum mendapatkan pekerjaan ketika tiba di Madinah. Meskipun pada hakikatnya mereka telah berjihad dengan harta, yaitu dengan meninggalkan semua harta mereka yang berada di Makkah untuk hijrah bersama dengan Nabi ke Madinah. Karena itu, bukan sebuah kebetulan jika berjihad dengan harta selalu disebutkan al-Qur'an lebih awal daripada berjihad dengan jiwa.³⁰⁵ Di antara ayat-ayat serupa ayat yang menganjurkan untuk berjihad dengan jiwa dan harta adalah QS al-Anfal [8]:72, QS al-Nisa' [4]:95, QS al-Saf [61]:11, QS al-Taubah [9]:20, QS al-Taubah [9]:41, QS al-Taubah [9]:44, dan QS al-Taubah [9]:86.

Pemberdayaan umat dan bangsa adalah sebuah tuntunan, baik melalui pelatihan, pendidikan keterampilan dan sebagainya. Hal itu juga harus diimbangi dengan etos kerja yang tinggi, karena itu upaya pengentasan kemiskinan tidak akan berjalan maksimal atau bahkan mandeg sama sekali. Dalam kaitan ini etos kerja dalam upaya memenuhi kebutuhan hidup setiap individu dan masyarakat harus lebih diintensifkan disertai dengan perubahan paradigma berpikir masyarakat muslim dalam bekerja. Bekerja mencari nafkah haruslah lebih dimaknai sebagai bagian dari jihad serta bernilai ibadah yang tidak kalah pentingnya dibandingkan dengan ibadah lainnya. Jelasnya, setiap karya, karsa dan inovasi yang produktif merupakan bagian dari amal ibadah yang bukan saja bermanfaat bagi diri sendiri namun juga dapat bermanfaat untuk keluarga dan

³⁰⁵ Abd Moqsih Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama; membangun toleransi berbasis al-Qur'an*, 250.

masyarakat serta peningkatan harkat dan martabat manusia dan kemanusiaan.

Allah berpesan dalam QS al-Taubah [9]: 105

وَقُلْ اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللّٰهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ اِلَىٰ عَالَمِ الْغَيْبِ
وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿105﴾

Dan katakanlah: “Bekerjalah kamu, maka Allah dan Rasul-Nya serta orang-orang mukmin akan melihat pekerjaanmu itu, dan kamu akan dikembalikan kepada (Allah) Yang Mengetahui akan yang gaib dan yang nyata, lalu diberitakan-Nya kepada kamu apa yang telah kamu kerjakan”.³⁰⁶

Dalam hadis, Rasulullah memuji sahabatnya yang mau berusaha dan bekerja secara mandiri. Beliau bersabda, “jika salah satu dari kalian membawa tali ke gunung untuk mengumpulkan kayu bakar, mengikatnya, dan menjualnya untuk memenuhi kebutuhan hidupnya, maka itu lebih baik baginya dari pada meminta belas kasih orang lain” (Riwayat Al-Bukhari). Dalam hadis lain juga disebutkan, “barang siapa yang mengemis dari harta orang lain untuk memperkaya diri maka sungguh ia memungut kerikil neraka. Pilihan di tangannya; apakah ia mengurangi atau memperbanyak kerikil itu” (riwayat Muslim). Itulah contoh kongkret jihad melawan kemiskinan yang dipesankan Rasulullah.

Memberi makan kaum dhu’afa bukan hanya tugas negara, sebagaimana yang diatur dalam UUD 1945, tetapi ia juga menjadi tugas umat beragama, sebagaimana yang diterangkan al-Qur’an. Islam sangat mengedepankan kesalehan sosial. Karenanya Islam memvonis mereka yang tidak sensitif terhadap kemiskinan di sekelilingnya sebagai pendusta agama. Allah berfirman:

³⁰⁶ Departemen Agama RI, Al-Qur’an dan Terjemahnya, 203.

أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالْإِيمَانِ ﴿١﴾ فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ ﴿٢﴾ وَلَا يُحِضُّ عَلَىٰ طَعَامِ
الْمِسْكِينِ ﴿٣﴾

Tahukah kamu (orang) yang mendustakan agama? Itulah orang yang menghardik anak yatim, dan tidak menganjurkan memberi makan orang miskin.³⁰⁷

Diriwayatkan dari Ka'b Ibn Ujrah r.a bahwa suatu hari Rasulullah duduk bersama para sahabat lainnya, lalu lewatlah seorang laki-laki dengan penuh semangat dan keuletan. Para sahabat kemudian berkata, "Wahai Rasulullah, seandainya ini termasuk (jihad) di jalan Allah." Nabi saw bersabda, "jika keluar bekerja untuk (keperluan) anaknya yang masih kecil, berarti ia berada di jalan Allah. Jika dia keluar bekerja untuk orang tuanya yang sudah tua renta, berarti dia di jalan Allah. Jika dia keluar bekerja karena ingin menjaga kesucian dirinya (dari meminta-minta), berarti dia di jalan Allah. Dan jika dia keluar untuk pamer dan menyombongkan diri berarti dia di jalan syetan."³⁰⁸

Dari hadis di atas nabi membuka pintu-pintu baru dalam perluasan konsep jihad yang tak terbatas pada *qital* (perang) saja. Menurut al-Qardhawi hal yang menjadi pusat perhatian nabi adalah niat, motif dan tujuan yang ada dibalik usaha dan semangat tersebut. Selama untuk memenuhi kebutuhan ekonomi yang sesuai dengan syariat bagi masyarakat, keluarga atau keluarganya sendiri, maka hal itu termasuk *fi sabilillah*. Maksudnya berada pada jihad yang diterima dan terpuji. Dengan demikian, jihad ekonomi ini adalah bagian dari jihad *fi sabilillah*. Setiap tindakan yang bisa meningkatkan perekonomian masyarakat, dan mengalihkannya dari konsumsi ke produksi, dari impor ke ekspor, dari

³⁰⁷ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 602.

³⁰⁸ Al-Qardhawi, *Fiqh al-Jihad*, 236.

kebergantungan ke kebebasan dan kepercayaan diri, maka itu termasuk dalam jihad yang diharapkan.³⁰⁹

Dari penjelasan di atas dapat dikatakan bahwa jihad dalam bidang ekonomi dengan cara memerangi kemiskinan merupakan suatu yang dianjurkan oleh Islam karna kemiskinan merupakan suatu masalah yang tidak pernah selesai disetiap negara. Oleh karenanya jihad ini merupakan wujud implementasi dari nilai-nilai fundamental dalam al-Qur'an yaitu *hifd al-māl*.

1. Jihad Dalam Bidang Sosial-Budaya

Islam adalah agama terakhir yang diturunkan Allah pada umat manusia, sebagai agama terakhir tentunya Islam sebagai penyempurna atas agama-agama sebelumnya, baik dari aspek ibadah maupun mu'amalah. Dari segi mu'amalah, Islam sangat memperhatikan mengenai hubungan sosial kemanusiaan. Mengutip pendapat Taba'taba'i, Andian parlindungan mengatakan, Islam menekankan persatuan sosial dalam semua aspek tatanannya. Sifat kebersamaan diperhatikan oleh Islam dalam semua aspek hukum yang menghendaki adanya persatuan dan segala aspek yang tepat tentang adanya kebersamaan, sehingga perbedaan status sosial tidak membuat benturan budaya dan permusuhan. Jadi, kebersamaan dan kebinekaan merupakan "ruh kehidupan sosial" yang berbudaya, karena kebudayaan itu dapat terwujud secara kreatif dan konstruktif dalam sistem sosial yang kondusif.³¹⁰

Jihad sosial (*ijtimā'i*) adalah jihad yang berkaitan dengan sosial kemasyarakatan, di antaranya dinyatakan dengan menumbuhkan solidaritas dan

³⁰⁹ Ibid., 237.

³¹⁰ Parlindungan, "Konsep Jihad Menurut Al-Ṭabāṭabā'i Dalam Tafsir Al-Mizān," 270.

ukhuwah di antara umat Muslim dan Non-Muslim pada umumnya. Kata *ukhuwwah* dalam Al-Qur'an berkaitan dengan lima hal: *qaumiyyah*, *waṭaniyyah*, *bashariyyah*, *insāniyyah* dan *īmāniyyah-islāmiyyah*, demikian menurut analisis seorang ulama asal Jawa Timur, KH. Ahmad Siddiq. Pengembangan ukhuwah penting karena konflik bukan hanya berpotensi terjadi antarnegara, tetapi juga antarbangsa, bahkan antarumat.

Untuk menunjukkan rasa persaudaraan dengan umatnya, para rasul tidak terkecuali Rasulullah menyeru kaumnya dengan *Yā Qaumī*, wahai kaumku. Al-Qur'an juga sering menggunakan kata *akh* (saudara) untuk menyebut persaudaraan yang lebih luas, seperti saudara sederaah, sekampung, dan sekabilah. Kata *akhun* dan derivatnya disebut sebanyak 97 kali.

1) *Ukhuwwah qaumiyyah*

Ayat yang menunjukkan *ukhuwwah qaumiyyah* di antaranya terdapat dalam Surah al-A'rāf [7]: 65, 73, dan 85; Hūd [11]: 50, 61, dan 73; an-Naml [27]: 45; al-'Ankabūt [26]: 45; asy-Syu'arā'/106: 106, 124, 142, dan 161. Ayat-ayat ini umumnya menggambarkan bagaimana para rasul yang berdakwah kepada kaumnya disebut sebagai saudara mereka. Persaudaraan yang bersifat kedaerahan (primordial) masih banyak dilakukan dan secara budaya adalah sah. Di kota-kota di Indonesia terdapat banyak paguyuban primordial. Ini tentu saja bisa digunakan sebagai media yang baik untuk melebarkan dakwah Islam, sebagaimana tercantum pada ayat-ayat di atas, bahwa para rasul seperti Nuh, Hud, Saleh, dan Syu'aib mengajar kaumnya ketakwaan, kalimah tauhid, kejujuran, dan berbuat kemaslahatan di bumi.

2) *Ukhuwwah imāniyyah-islāmiyyah*

﴿15﴾ **إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ**

Sesungguhnya orang-orang mukmin adalah bersaudara karena itu damaikanlah antara kedua saudaramu dan bertakwalah kepada Allah supaya kamu mendapat rahmat. (QS. Al-Hujurat, 49:15).³¹¹

Konflik seringkali terjadi, meski dengan saudara seiman. Berkaitan dengan itu, paradigma *ukhuwwah imāniyyah* harus dikedepankan sehingga konflik tidak berkepanjangan dan *islāh* (arbitrase) segera dapat tercapai. Rasulullah bersabda.

المُسلِمُ أخُو المُسلِمِ لَا يُظلمُهُ وَلَا يسلِمُهُ (رَوَاهُ البُخَارِي عَنْ ابنِ شَهَاب)

Orang muslim adalah saudara muslim lainnya, ia tidak boleh mendzaliminya dan menjerumuskannya (Riwayat al-Bukhari dan Ibn Syihab)

Setiap muslim harus bertanggungjawab atas keselamatan muslim yang lain, baik dalam kehidupan pribadi maupun sosialnya. Satu sama lain tidak boleh saling menzalimi dan mengkhianati. Empati, simpati, dan solidaritas harus menjadi bagian tak terpisahkan dalam pergaulan antarmukmin, antarumat manusia secara keseluruhan, bahkan dengan alam sebagai perwujudan Islam sebagai rahmat bagi seluruh alam—*rahmatan lil-‘ālamīn*.

3) *Ukhuwwah basyariyyah*

Al-Qur'an, melalui pernyataannya bahwa manusia terdiri dari bermacam suku dan kabilah yang harus saling mengenal, secara implisit menyebut bahwa semua manusia adalah bersaudara. Hal itu dapat kita lihat dalam firman Allah:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿13﴾

Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi

³¹¹ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 517.

Allah ialah orang yang paling bertakwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal. . (QS. Al-Hujurat, 49:15).³¹²

Dalam *Tafsir al-Muntakhab* disebutkan, “Kami menciptakan kalian sama dan berasal dari satu sumber, yaitu Adam dan Hawa, kami jadikan kalian beranak pinak sehingga menjadi besar dan kabilah yang berbeda-beda. Hal itu agar tercipta saling mengenal dan kerjasama di antara kalian. Namun demikian setinggi-tinggi kedudukan, baik di dunia maupun di akhirat adalah dia yang paling takwa pada Allah karena Allah yang ilmunya meliputi segalanya dan tidak akan lepas dari pandangannya segala yang ada, bahkan kecil sekalipun.” Jadi, inti ayat ini adalah bahwa *ta‘āruf* dan *ta‘āwun* antaretnis, suku, dan bangsa di mana pun, serta warna kulit dan bahasa yang bagaimana pun, adalah perlu dilakukan.

Berdasarkan ayat al-Qur’an ini dapat diketahui bahwa dijadiannya makhluk dengan berbangsa-bangsa dan bersuku-suku adalah dengan harapan agar antara satu dengan yang lainnya dapat berinteraksi secara baik dan positif. Kepada masing-masingnya dituntut untuk dapat menghargai adanya perbedaan. Sikap kaum Muslim kepada penganut agama lain jelas, sebagaimana ditegaskan dalam al-Qur’an, yaitu berbuat baik kepada mereka dan tidak menjadikan perbedaan agama sebagai alasan untuk tidak menjalani hubungan kerjasama, lebih-lebih mengambil sikap tidak toleran.³¹³

Demikian halnya saat ini, tidak dapat dinafikan akan adanya pluralitas atau kemajemukan yang ditandai dengan adanya keberagaman budaya, adat-istiadat dan agama. Islam tidak menafikan pluralitas dalam masyarakat, bisa dikatakan bahwa pluralitas atau keanekaragaman telah dianggap sebagai suatu yang sudah

³¹² Ibid.,

³¹³ Budhy Munawar-Rahman, *Reorientasi Pembaruan Islam* (Jakarta: Lembaga Studi Agama Dan Filsafat, 2010), 798-799.

menjadi—seperti dikatakan para intelektual Islam Progresif—sunnatullah (hukum Tuhan).³¹⁴

Selain QS al-Hujurat [49]:13 di atas, dalam al-Qur'an banyak sekali ayat-ayat yang mengandung nilai-nilai pluralitas, di antaranya adalah QS Al-Baqarah [2]: 256.

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنِ بِاللَّهِ
فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿256﴾

Tidak ada paksaan dalam (menganut) agama (Islam), sesungguhnya telah jelas (perbedaan) antara jalan yang benar dan jalan yang sesat barang siapa yang ingkar pada Thagut dan beriman pada Allah maka sungguh ia telah berpegang (teguh) pada tali yang sangat kuat yang tidak akan putus, Allah Maha mendengar, Maha mengetahui.³¹⁵

Menurut Wahbah Zuhaili ayat ini termasuk kaidah terbesar dan elemen dasar dari berbagai elemen dalam ajaran Islam. Melalui ayat ini, Islam tidak memperbolehkan sikap memaksa seseorang untuk memeluk agama Islam, begitupun sebaliknya Islam tidak membiarkan seseorang melakukan pemaksaan terhadap salah satu keluarganya untuk keluar dari Islam.³¹⁶ Karena menurutnya dasar keimanan adalah kesadaran dan kerelaan, *hujjah* (argumen) dan bukti-bukti.³¹⁷

Dari sudut pandang gramatika bahasa arab tampak bahwa kata “la” dalam ayat di atas termasuk “*la li nafy al-jins*”, dengan demikian berarti menegaskan seluruh jenis paksaan dalam beragama. Dengan Islam bukan hanya sekedar melarang melakukannya saja, tapi menjauhkan pemaksaan dalam dunia dan

³¹⁴ Ibid., 797.

³¹⁵ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 42.

³¹⁶ Wahbah Al-Zuhaili, *Al-Tafsir Al-Munir*, Juz 2, 25.

³¹⁷ Ibid., 23.

realita. Penggunaan “*la li nafy al-jins*” menurut Sayyid Qutb menunjukkan kesan lebih mendalam dan lebih kuat petunjuknya.³¹⁸ Selain itu lafadz yang dipakai dalam ayat tersebut adalah lafadz ‘*am*. Menurut ushul fiqh hanafiyah *dalalah lafaz ‘am* merupakan *dalalah* yang *qat’i*, sehingga tidak mungkin *ditakhsis* atau bahkan *dinaskh* dengan dalil yang *dhanni*.³¹⁹

Penafsiran Wahbah di atas, tidak hanya melihat teks ayat, namun juga konteks ayat tersebut diturunkan (*asbāb al-nuzūl*), dalam hal ini Wahbah mengutip pendapat Ibn Jarir al-Thabari yang meriwayatkan dari Ibn Abbas, ia berkata “ayat “tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama Islam” turun pada seorang laki-laki dari Kaum Anshar dari Bani Salim yang biasa dipanggil Husain, ia mempunyai dua anak beragama Nashrani, akan tetapi ia sendiri beragama Islam, kemudian ia berkata pada Nabi Muhammad saw, apakah aku harus memaksa untuk masuk ke dalam agama Islam, karena mereka menolak agama selain agama Nashrani? Oleh sebab itu turunlah ayat tersebut.”³²⁰

Pemahaman serupa dapat juga dilihat dalam QS Yunus [10]: 99.

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا
 S U R A B A Y A ﴿٩٩﴾ مُؤْمِنِينَ

Dan jika Tuhan-mu menghendaki, tentulah beriman semua orang di bumi seluruhnya. Tetapi apakah kamu hendak memaksa manusia agar mereka menjadi orang-orang yang beriman?. Dan tidak seorangpun akan beriman kecuali dengan izin Allah dan Allah menimpakan azab pada orang yang tidak mengerti.³²¹

³¹⁸ Sayyid Quthb, *Tafsīr fī Dhilāl al-Qur’ān*, Juz 1, (Mesir: Dār Al-Shurūq, 2003), 291.

³¹⁹ Abd Moqsih Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama; membangun toleransi berbasis al-Qur’an*, 218

³²⁰ Wahbah Al-Zuhailī, *Al-Tafsīr Al-Munīr*, Juz 2, 21-22. Jalaluddin al-Suyuti, *Lubāb al-Nuqūl Fī Asbāb al-Nuzūl*, (Bairut: Muassasah al-Kutūb al-Thaqāfiyah, 2002), 49-50.

³²¹ Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahannya*, 220

Maksud dari ayat di atas menurut Wahbah Zuhailī adalah jika Allah akan memberikan izin kepada semua penghuni bumi untuk beriman dengan yang dibawa oleh nabi Muhammad, niscaya Dia akan melakukannya dan semua manusia akan beriman. Akan tetapi Allah mempunyai hikmah terhadap apa yang dilakukan-Nya, sebagaimana firman-Nya “*dan jika Tuhanmu menghendaki, tentu Dia jadikan manusia umat yang satu, tetapi mereka senantiasa berselisih (pendapat).*” (Huud: 118-119)³²²

Jika ditinjau lafadz (*āfaanta tukrihu al-nāsa*) “apakah kamu hendak memaksakan manusia” kalimat tanya disini adalah bentuk pengingkaran. *Dhamir* didahulukan sebelum *fi’l* untuk menunjukkan bahwa menyalahi kehendak Allah adalah mustahil dan tidak mungkin bisa dipaksakan.³²³

Senada dengan Wahbah, dalam tafsirnya Ibn Kathir menegaskan bahwa hanyalah Allah swt, dzat yang maha berkehendak akan apa yang dilakukannya, baik memberikan petunjuk pada orang yang dikehendaknya atau menyesatkannya dengan pengetahuan, hikmah, dan keadilan-Nya oleh karena itu dalam ayat selanjutnya Allah menegaskan bahwa *tidak ada seorangpun yang akan beriman kecuali dengan izin dari Allah swt dan akan menimpakan murkanya pada orang yang tidak mempergunakan akalnyanya.*³²⁴ bahkan menurutnya Ditegaskan dalam ayat lain bahwa tugas nabi Muhammad hanyalah menyampaikan apa yang diperintah oleh Allah swt. (al-Ra’d [13]: 40) sehingga tidak bisa nabi untuk

³²² Wahbah Al-Zuhailī, *Al-Tafsīr Al-Munīr*, Juz 6, 291.

³²³ *Ibid.*, 287.

³²⁴ Ibn Kathīr, *Tafsīr Al-Qur’ān Al-‘Adzīm*, Juz 7, (Mesir: Muassasah Qurtuba, 2000), 404.

memberikan petunjuk (*hidayah*) pada orang yang beliau cintai (QS al-Qasas : 56) karena itu adalah hak prerogatif Allah swt.

Dengan demikian, sangatlah jelas bahwa keanekaragaman beragama adalah *sunnatullah*, sebagai sebuah keniscayaan dan ketetapan tuhan. Kesadaran akan keanekaragaman adalah hal yang sangat perlu untuk ditanamkan oleh setiap pribadi agar tidak menimbulkan sikap anti pluralisme agama yang berujung pada kekerasan, konflik berkepanjangan yang menelan banyak korban jiwa. Karena Islam, sangat menjunjung tinggi keadilan, perdamaian dan keharmonisan. Di samping itu ayat tersebut merupakan dalil yang jelas dan kuat akan salahnya prasangka bahwa Islam disebarkan dengan pedang dan kekerasan. Kaum muslimin tidak menggunakan peperangan kecuali untuk melawan ancaman musuh dan membela diri, untuk menciptakan kebebasan beragama serta untuk mencegah kesewenang-wenangan kekuasaan yang bersikap tiran yang melarang dan menghalang-halangi kaum muslim menggunakan hak mereka dalam berdakwah menyebarkan Islam ke seluruh penjuru dunia.

Selain menganjurkan untuk mengakui keanekaragaman dalam beragama Islam juga menganjurkan toleransi dalam beragama. Toleransi yang dalam bahasa Arab disebut *tasamuh* merupakan salah satu ajaran inti dalam Islam yang sejajar dengan ajaran lain seperti kasih (*rahmat*), kebijaksanaan (*hikmat*), kemaslahatan universal (*maslahat 'ammah*), keadilan (*'adl*). Oleh karenanya prinsip-prinsip

ajaran Islam bersifat trans-historis, trans-ideologis, bahkan trans-keyakinan-agama.³²⁵

Bahkan toleransi yang ditunjukkan Islam sangatlah kuat, sehingga umat islam dilarang mencaci maki tuhan atau sesembahan orang-orang kafir. Sebagaimana yang dinyatakan al-Qur'an dalam QS al-An'am [6]: 108.

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿108﴾

Dan janganlah kamu memaki sesembahan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa dasar pengetahuan. Demikianlah, kami jadikan setiap umat menganggap baik pekerjaan mereka. Kemudian kepada Tuhan tempat kembali mereka, lalu Dia akan memberitahukan kepada mereka apa yang telah mereka kerjakan.³²⁶

Secara jelas ayat di atas menegaskan bahwa Nabi Muhammad saw dan orang Islam dilarang untuk memaki tuhannya orang kafir, meski dalam hal itu terdapat manfaat atau kemaslahatan. Pasalnya menurut Zuhaili kemaslahatan yang diharapkan tidaklah lebih besar peluangnya dibandingkan dengan keburukannya, yaitu penghinaan atau celaan pada Allah swt.³²⁷ Bahkan hal itu dapat membuat orang-orang kafir semakin menjauh dan bertambah *kufir*.³²⁸

Pendapat Wahbah di atas didasarkan pada sebab turunnya ayat tersebut yang diriwayatkan dari Abdurrazzaq, dia berkata, "Ma'mar memberi tahu kami bahwasanya Qatadah berkata, "dahulu kaum muslimin memaki-maki berhala

³²⁵ Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama*; 215

³²⁶ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 141.

³²⁷ Wahbah Al-Zuhaili, *Al-Tafsir Al-Munir*, Juz 4, 344.

³²⁸ Al-Qurthubi, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*, Juz 8, 491.

kaum kafir, sehingga mereka membalas memaki tuhan kaum muslim. Oleh karena itu Allah menurunkan ayat di atas.³²⁹

Selain itu berlandaskan ayat ini, Wahbah Zuhaili menegaskan orang-orang muslim dilarang menghina, mengganggu, mengusik salib dan tempat ibadah orang kafir selama mereka itu tidak dikhawatirkan melakukan penghinaan pada Islam, Nabi Muhammad Saw atau menghina Allah swt, karena perbuatan itu sama halnya dengan mendorong terjadinya suatu kemaksiatan.³³⁰

Ayat ini sekaligus menjadi dalil bahwa menutup peluang terjadinya keburukan hukumnya wajib, dan salah satu bagian dari usaha untuk menumbuhkan perdamaian. Selain itu dalam ayat tersebut terdapat dalil bahwa orang yang benar terkadang harus menahan diri jika dikhawatirkan akan menyebabkan mudharat dalam agama.³³¹

Makna ayat di atas diperkuat oleh sabda Nabi Muhammad saw yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari, Imam Muslim, Abu Daud dari Abdullah Bin Amr³³²

لَعَنَ اللَّهُ الرَّجُلَ يَسُبُّ أَبَوَيْهِ، قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَكَيْفَ يَسُبُّ أَبَوَيْهِ؟ قَالَ يَسُبُّ
أَبَا الرَّجُلِ فَيَسُبُّ أَبَوَيْهِ، وَيَسُبُّ أُمَّهُ فَيَسُبُّ أُمَّهُ

“Allah melaknat seseorang yang mencela kedua orang tuanya. Ada yang bertanya, “wahai Rasulullah, bagaimana dia mencaci kedua orang tuanya? Nabi bersabda “ dia mencela ayah orang lain kemudian orang itu mencela ayahnya. Dia mencela ibu orang lain kemudian orang itu mencela ibunya.”

³²⁹ Jalaluddin al-Suyuti, *Lubāb al-Nuqūl Fi Asbāb al-Nuzūl*, 117.

³³⁰ Wahbah Al-Zuhaili, *Al-Tafsīr Al-Munīr*, Juz 4, 346.

³³¹ Ibid., Al-Qurthubi, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Juz 8, 492.

³³² Wahbah Al-Zuhaili, *Al-Tafsīr Al-Munīr*, Juz 4, 346.

Jadi melalui QS al-An'am [6]: 108, yang perlu digaris bawahi adalah bahwa pluralisme bukan berarti mengaburkan sebuah paham dengan cara mencampur adukkan dan memadukan unsur-unsur tertentu saja untuk memperoleh keuntungan semata. Tapi lebih dari itu bagaimana perbedaan itu memperkaya solidaritas terhadap sesama umat manusia.³³³

Sikap anti pluralisme dengan menghujat kelompok lain akan menghujat kelompok yang dihujat membalas hujatan yang ditujukan padanya. Sikap seperti ini biasanya disebabkan oleh fanatisme yang tinggi sehingga mengklaim bahwa kelompoknya adalah yang paling benar dan kelompok lain dianggap sesat. Sehingga klaim dan hujatan inilah yang nantinya menjadi biang keladi timbulnya suatu konflik.

B. Relevansi *Jihād Ft Sabīllāh* Dengan Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia

Melelalui pendekatan kontekstual Abdullah Saeed kita dapat melihat bahwa berbagai macam jihad yang dapat diaplikasikan saat ini sangat beragam di antaranya jihad pendidikan, ekonomi, dan sosial-budaya.

Terkait jihad pendidikan sebagaimana penjelasan pada subbab sebelumnya jihad dalam aspek ini diperlukan untuk memerangi kebodohan dan keterbelakangan yang merupakan fenomena lazim sekaligus ironis dalam masyarakat muslim, utamanya di Afrika, Asia Selatan, Asia Tengah, dan Asia Tenggara. Oleh karenanya pendidikan dalam Islam sangatlah ditekankan, bahkan

³³³ Abdul Basid, *Pluralisme Dalam Perspektif Al-Qur'an; Kajian Tafsir Tahlili dan Maudhu'i*, 114.

menurut Azyumardi Azra, tidak diragukan lagi bahwa misi utama Nabi Muhammad saw adalah peningkatan kualitas SDM, sehingga umat Islam dapat memperoleh kesejahteraan dengannya.³³⁴ Jihad ini memiliki relevansi dengan perlindungan dan penegakan HAM, karena menjadi landasan bagi ketentuan bahwa setiap orang berhak memperoleh pendidikan. Prinsip ini juga mendasari ketentuan bahwa setiap orang untuk mengembangkan pengetahuan dan teknologi, seni dan budaya yang sesuai dengan martabat manusia, bahwa orang berhak berkomunikasi dan memperoleh informasi prinsip ini juga melandasi ketentuan bahwa setiap orang bebas menyatakan pendapat sesuai dengan hati nuraninya, baik secara lisan maupun tulisan. Hal ini sebagaimana dijelaskan dalam pasal 26 ayat 1-3 dalam Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia, yaitu:

1. Setiap orang berhak atas pendidikan. Pendidikan harus cuma-cuma, paling tidak pada tahap-tahap awal dan dasar. Pendidikan dasar harus diwajibkan. Pendidikan teknis dan profesional harus terbuka bagi semua orang, dan begitu juga pendidikan tinggi harus terbuka untuk semua orang berdasarkan kemampuan.
2. Pendidikan harus diarahkan pada pengembangan sepenuhnya kepribadian manusia, dan untuk memperkuat penghormatan terhadap hak asasi manusia dan kebebasan dasar. Pendidikan harus meningkatkan pengertian, toleransi dan persaudaraan di antara semua bangsa, kelompok rasial dan agama, dan wajib untuk mengembangkan kegiatan-kegiatan Perserikatan Bangsa-Bangsa dalam memelihara perdamaian.

³³⁴ Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi Dan Modernisasi Menuju Milenium Baru* (Jakarta: Logos Wacana Baru), 55.

3. Orang tua mempunyai hak pertama untuk memilih jenis pendidikan yang akan diberikan pada anaknya.

Setelah menumukan relevansi antara jihad dalam bidang pendidikan dengan HAM Universal selanjutnya penulis memaparkan relevansi jihad dalam bidang ekonomi dengan HAM universal, pada pembahasan sebelumnya dikatakan bahwa Jihad dalam bidang ekonomi dilakukan dalam bentuk perang melawan kemiskinan yakni usaha melawan kemiskinan secara sungguh-sungguh baik terhadap kemiskinan individual maupun kemiskinan secara kolektif (sosial), serta menghilangkan penyebab kemiskinan. Jihad ini memiliki relevansi dengan perlindungan dan penegakan HAM yang melandasi ketentuan bahwa setiap orang berhak mempunyai hak milik (kepemilikan), baik secara sendiri maupun bersama dengan orang lain, demi pengembangan dirinya keluarga, bangsa dan masyarakatnya, dengan cara yang halal dan tidak melanggar hukum. Prinsip ini juga melandasi ketentuan yang menjamin harta kepemilikan seseorang dirampas dengan sewenang-wenang dan secara melawan hukum. Oleh karena itu setiap orang berhak atas perlindungan hak miliknya. hal ini sebagaimana yang dicantumkan dalam Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia pasal 23 ayat 1-4 yaitu:

1. Setiap orang berhak atas buruhan, untuk memilih buruhan dengan bebas, atas kondisi buruhan yang adil dan menyenangkan, dan atas perlindungan terhadap pengangguran.
2. Setiap orang berhak atas upah yang sama untuk buruhan yang sama, tanpa diskriminasi.

3. Setiap orang yang bekerja berhak atas pengupahan yang adil dan memadai, yang bisa menjamin penghidupan yang layak bagi dirinya maupun keluarganya sesuai dengan martabat manusia, dan apabila perlu ditambah dengan perlindungan sosial lainnya.
4. Setiap orang berhak mendirikan dan bergabung dengan serikat buruh untuk melindungi kepentingannya.

Adapun yang terakhir adalah jihad dalam bidang sosial (*ijtimā'i*). Jihad ini merupakan jihad yang berkaitan dengan sosial kemasyarakatan, di antaranya dinyatakan dengan menumbuhkan solidaritas dan ukhuwah di antara umat Islam. Pengembangan ukhuwah penting karena konflik bukan hanya berpotensi terjadi antarnegara, tetapi juga antarbangsa, bahkan antarumat. Salah satu aspek terpenting dalam menumbuhkan ukhuwah dan menghindari konflik antar umat beragama adalah adanya pengakuan akan pluralitas umat beragama. Hal ini sangatlah relevan dengan isi pasal 18 Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia “Setiap orang berhak atas kemerdekaan berpikir, berkeyakinan dan beragama; hak ini mencakup kebebasan untuk berganti agama atau kepercayaan, dan kebebasan untuk menjalankan agama atau kepercayaannya dalam kegiatan pengajaran, peribadatan, pemujaan dan ketaatan, baik sendiri maupun bersama-sama dengan orang lain, di muka umum maupun secara pribadi”.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari pembahasan yang dikemukakan pada bab-bab sebelumnya, dapat ditarik kesimpulan sebagai berikut:

Pertama, dalam pembacaan ayat-ayat *jihād fi sabīlillāh* melalui pendekatan kontekstual Abdullah Saeed, penelitian ini menyimpulkan bahwa sebagian ayat-ayat *jihād fi sabīlillāh* masuk dalam jenis ayat *ethico-legal*, dan secara hierarki nilai masuk dalam kategori *protektional values*, *implementasional values* dan *intruktional values*. Oleh karenanya, ayat-ayat tersebut perlu dikontekstualisasikan sesuai dengan kondisi zaman. Dalam hal ini hasil kontekstualisasi ayat-ayat *jihād fi sabīlillāh* menunjukkan bahwa jihad dapat dikontekstualisasikan dalam berbagai aspek, seperti: 1) jihad dalam bidang pendidikan, yang mana jihad dalam bidang ini diperlukan untuk memerangi kebodohan dan keterbelakangan yang merupakan fenomena lazim sekaligus ironis dalam masyarakat muslim. Jihad ini pula tidak bertentangan dengan nilai-nilai yang ada dalam ayat-ayat jihad dan al-Qur'an secara keseluruhan karena jihad ini merupakan bentuk implementasi dari tujuan-tujuan syariat (*maqāṣid al-sharī'ah*) atau fundamental values yaitu *hifd al-'aql* (menjaga akal). 2) jihad dalam bidang ekonomi dilakukan dalam bentuk perang melawan kemiskinan yakni usaha melawan kemiskinan secara sungguh-sungguh baik terhadap kemiskinan individual maupun kemiskinan secara kolektif (sosial), serta menghilangkan penyebab kemiskinan. Perlu diketahui juga bahwa jihad ini merupakan wujud

implementasi dari nilai-nilai fundamental dalam al-Qur'an yaitu *hifd al-māl*. c) jihad dalam bidang sosial-budaya, jihad seperti ini ditujukan untuk menumbuhkan solidaritas dan ukhuwah di antara umat Muslim dan Non-Muslim pada umumnya. *ukhwah basyariah*. Salah satu aspek yang sangat ditekankan dalam ukhwah basyariah adalah pengakuan akan pluralitas agama dan toleransi dalam beragama sebagaimana dalam QS. Al-Kafirun [109]:1-6; QS Al-Baqarah [2]: 156; QS Al-Kahfi [18]: 29.

Kedua, dari berbagai macam jihad di atas penulis melihat bahwa jihad-jihad tersebut memiliki relevansi dengan deklarasi universal hak asasi manusia. Sebagaimana penjelasan sebelumnya bahwa jihad dalam bidang pendidikan memiliki relevansi dengan dengan perlindungan dan penegakan HAM, karena menjadi landasan bagi ketentuan bahwa setiap orang berhak memperoleh pendidikan. Hal ini sebagaimana dijelaskan dalam pasal 26 ayat 1-3 dalam Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia. Sedangkan jihad dalam bidang ekonomi memiliki relevansi dengan perlindungan dan penegakan HAM yang melandasi ketentuan bahwa setiap orang berhak mempunyai hak milik (kepemilikan), baik secara sendiri maupun bersama dengan orang lain, demi pengembangan dirinya keluarga, bangsa dan masyarakatnya, dengan cara yang halal dan tidak melanggar hukum. hal ini sebagaimana yang dicantumkan dalam Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia pasal 23 ayat 1-4. Terakhir adalah jihad dalam bidang sosial. Jihad ini merupakan jihad yang berkaitan dengan sosial kemasyarakatan, di antaranya dinyatakan dengan menumbuhkan solidaritas dan ukhuwah di antara umat Islam

dan non Islam demi menghindari konflik antar umat beragama Hal ini sangatlah relevan dengan isi pasal 18 Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia.

B. Saran dan Rekomendasi

Setelah melakukan penelitian ini, ada beberapa saran bagi para peneliti yang diajukan oleh penulis untuk penelitian selanjutnya, yaitu;

1. Pada penelitian ini, Penulis hanya mengontekstualisasikannya ayat-ayat *jihād fī sabīlillāh* dalam ruang lingkup pendidikan, ekonomi dan sosial-budaya. Oleh karena itu peneliti berikutnya masih memungkinkan untuk mengontekstualisasikan ayat ini dalam ruang lingkup lain.
2. Selain itu, karena Abdullah Saeed belum memberikan contoh spesifik aplikasi metode ini, maka penelitian ini sedikit banyak masih mengikuti alur dari penulis sendiri, namun prinsip dan logika berpikir bertumpu kepada metode kontekstual Abdullah Saeed. Dengan demikian masih bisa dilakukan perbaikan yang lebih dapat menyempurnakan penelitian ini.
3. Metode kontekstual Abdullah Saeed menurut penulis adalah metode kontekstual yang bertumpu kepada data sosial-historis yang dibutuhkan masyarakat era sekarang dalam memahami ayat al-Qur'an. Oleh karena itu masih banyak ayat-ayat sistem kemasyarakatan yang perlu ditafsirkan dengan metode ini guna menjawab tuntutan dunia sekarang.

Daftar Pustaka

- Abdillah, Junaidi. "Radikalisme Agama: Dekonstruksi Tafsir Ayat-Ayat "Kekerasan" Dalam al-Qur'an." *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Vol 8, No. 2 (Desember, 2014).
- Afsaruddin, Asma. *Tafsir Dekonstruksi Jihad dan Syahid*. Terj. Muhammad Irsyad Rafsadie. Bandung: Mizan, 2018.
- Auda, Jasser. *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid asy-syariah*. Terj. Rosidin dan 'Ali Abdelmon'im. Bandung: PT Mizan Pustaka, 2015.
- Aziz, Abdul, dkk. *Jihad Kontekstual*. Pekalongan: STAIN Pekalongan Press, 2013.
- Ari, Anggi Wahyu. *Jihad Menurut Ibnu Kathir Di Dalam Tafsir Al-Qur'an Al-Azhim*, Tengerang: CV. Republik Sukses Indonesia.
- A'la, Abd. *Jahiliyah Kontemporer dan Hegemoni Nalar Kekerasan*. Yogyakarta: LKIS, 2014.
- Amrullah, Abdul Malik Karim. *Tafsir Al-Azhar*. Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, t.th.
- Asfihān (al), Raghīb. *al-Mufradat fī Gharīb al-Quran*, ed. Shafwan Adnan al-Dawudi, (Beirut: Dar el Qalam, 1990).
- Banna, (al) Hasan, *La 'Izzata illa Bi al-Jihād*, Terj. Miqdad al-Haddad (Semarang: Generasi Kita Press, 2004).
- Bāqī, Muhammad Fu'ād 'Abdul, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: Dār al-Hadith, t.th.
- Budhy Munawar-Rachman, *Islam Dan Liberalisme*. Jakarta Selatan : Friedrich Nouman Stiftung, 2010.
- Busyro, *Maqāshid al-Syarīah: Pengetahuan Mendasar Memahami Masalah*. Jakarta Timur: Kencana, 2019.
- Būṭī, (al) Sa'id Ramadhan, *al-Jihād Fī al-Islām: Kaifa Nafhamuhu Wa Kaifa Numārisuhu*. Bairut: Dār Al-Fīkr Al-Mu'ashir, 2004.
- Darojat, Zakiyah. "Jihad Dalam Sejarah Islam Indonesia Kontemporer (1945-2005); Kajian Atas Wacana Dan Praksis Jihad Gerakan Sosial," (Disertasi -- Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2014).
- Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Bandung: CV Penerbit Diponegoro, 2010.

- Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Tafsirnya*. Jakarta: Widiya Cahaya, 2011.
- Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa, 2008.
- Fawaid, Ahmad. "Kontra Narasi Ekstremisme Terhadap Tafsir Ayat-Ayat Qitāl Dalam Tafsir Al-Jalālayn Karya Jalāluddīn Al-Mahallī dan Jalāluddīn Al-Suyūfī (Kajian Atas Pemahaman Kiai Pesantren Di Daerah Tapal Kuda Jawa Timur)" (Disertasi -- Sekolah Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya, 2020).
- Fīena, Lien Iffah Naf'atu. "Interpretasi Kontekstual Abdullah Saeed: Sebuah Penyempurnaan Terhadap Gagasan Fazlur Rahman." *Hermeneutik*, Vol. 9, No. 1 (Juni: 2015).
- Ghazali, Abd Moqsith, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur'an*. Depok: Katakita, 2009.
- Hafniati, "Hak Asasi Manusia Dalam Islam", *Al-Adyan*, Vol.13, No.2 (Desember:2018)
- Haikal Fadhil Anam, dkk, "Kontekstualisasi Konsep Jihad Dalam al-Qur'an (QS al-Nisa [4]: 95) Sebagai Upaya Preventif Covid 19." *Mashdar: Jurnal Studi al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 02, No. 2 (Desember: 2020).
- Hamzah, Gufron. "Hermeneutika Abdullah Saeed dalam Interpreting the Qur'an Toward Contemporary Approach" dalam *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*, ed. Sahiron Syamsuddin. Yogyakarta : Elsaq Pres, 2010.
- Hartini, Dwi "Kontekstualisasi Makna Jihad Di Era Milenial", *Dialogia: Jurnal Studi Islam dan Sosial*, Vol.17, No.1 (Juni: 2019).
- Ibn Kathīr, 'Imadu al-Din Abi al-Fīdā' Ismā'īl, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Kairo: Muassah al-Qurtubah, 2000.
- Ibn Zakariyah, Ahmad Faris, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*. Beirut: Dār al-Fīkr, 1994.
- Ibn 'Ashur, Muhammad Ṭāhir, *Tafsīr al-Tahrir Wa al-Tanwīr*. Tunisia: Al-Dar al-Tunisiah, 1984.
- Irsyad, Muhammad. *Jihad Dalam Al-Qur'an: Studi Atas Penafsiran Muhammad Sa'id Ramadhan al-Būṭi Tentang Jihad*, (Tesis -- Program Pascasarjana Universitas Islam Alaudin Makassar, 2016).
- Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an. *Tafsir al-Qur'an Tematik: Hukum, Keadilan dan Hak Asasi Manusia*. Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2010.

- , *Tafsir al-Qur'an Tematik: Tanggung Jawab Sosial* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2011).
- , *Tafsir al-Qur'an Tematik: Jihad; Makna dan Implementasinya*. Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2012.
- Makhmudah, Siti “Dinamika dan Tantangan Masyarakat Islam di Era Modernisasi: pemikiran dan Kontribusi Menuju Masyarakat Madani”, *Jurnal Lentera: Kajian Keagamaan, Keilmua dan Teknologi*, Vol. 1, No. 2 (September: 2015).
- Maula, Bani Syarif, “Islam dan Modernitas: Pandangan Muslim Terhadap Perkembangan Sosial, Politik Dan Sains”, *Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan*, Vol. 5, No. 2 (Desember: 2017).
- Muamar, Akhmad, “Kebebasan Beragama dan Problematika HAM Universal”, *Kalimah: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Vol. 11, No, 1 (Maret: 2013).
- Mubārakfuri, (al) Shafiyurrahman, *Al-Rahīq Al-Makhtūm*, (Beirut: Dar el-Qalam, 2010).
- Munawwir, Ahmad Warson, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progresif, 2016.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2010.
- Na'im, (an) Abdullah Ahmed. *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia, dan Hubungan Internasional Dalam Islam*. Terj. Ahmad Suaedy & Amirudin ar-Rany. Yogyakarta: Ircisod (bekerja sama dengan LkiS), 2016.
- Nasution, Syamruddin, *Sejarah Perkembangan Peradaban Islam*. Pekanbaru: Asa Riau, 2017.
- Nisa, Khairun dan Annas Rolli Mukhlisin, “Ambivalensi Jihad dan Terorisme: Tinjauan Analisis Semantik-Kontekstual Ayat-Ayat Jihad” *Al-Banjari*, Vol.17, No.1 (Juni: 2018).
- Parlindungan, Andian. “Konsep Jihad Menurut Al-Ṭabāṭabā'i Dalam Tafsir Al-Mizān,” (Disertasi -- Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008).
- Qardhawi (al), Yusuf. *Fīqh al-Jihād : Dirāsah Muqāranah Li Ahkāmihī Wa Falsafatihī Fī Dhau'ī al-Qur'an Wa al-Sunnah*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2009.

- Qardhawi (al), Yusuf. *Fīqih Jihad*, Jilid 1, Terj. Irfan Maulana Hakim dan Arif Munandar. Bandung: Mizan, t.t E-Book.
- Qurtūbī, (al)Abi ‘Abdillah Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Bakr, *al-Jāmi Li Ahkām al-Qur’ān*, Bairūt: Muassah al-Risalah, 2006.
- Quthb, Sayyid, *Tafsīr fī Dhilāl al-Qur’ān*, Juz 1. Mesir: Dār Al-Shurūq, 2003.
- Rahman, Budhy Munawar *Reorientasi Pembaruan Islam* (Jakata: Lembaga Studi Agama Dan Fīlsafat,2010),
- Rizik, Miftahur, Dkk, “Pendidikan Masyarakat Modern dan Tradisional dalam Menghadapi Perubahan Sosial dan Modernisasi”, *Jurnal Literasiologi* Vol. 5, No. 2 (Juni: 2021).
- Rodin, Dede. “Islam Dan Radikalisme: Telaah Atas Ayat-Ayat “Kekerasan” Dalam Al-Qur’an.” *Addin*, Vol. 10, No. 1 (Februari, 2016).
- Rohmanu, Abid. *Jihad Dan Benturan Peradaban: Identitas Poskolonial Khaled Medhat Abou El Fadl*. Yogyakarta: Q-Media, 2015.
- , *Reinterpretasi Jihad: Relasi Fīkih dan Akhlak*. Ponorogo: STAIN PO Press, 2012.
- Saeed, Abdullah. *Al-Qur’an Abad 21: Tafsir Kontekstual*, Terj. Ervan Nur Tawab Bandung: Mizan, 2016.
- , *Interpreting the Qur’an Toward Contemporary Approach*. london and New York: Roudledge, 2006.
- , *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstualis Atas al-Qur’an*, Terj. Lien Iffah Naf’atu Fīna. Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2015.
- , *Pengantar Studi Al-Qur’an*, Terj. Sulkhah dan Sahiron Syamsuddin. Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2016.
- Saidun, “Konsep Jihād dan Qitāl Perspektif Sayyid Quthb dan M Quraish Shihab; Telaah Penafsiran Ayat-Ayat Jihād dan Qitāl Dalam Kitab Tafsīr Fī Zilāl al-Qur’an,” (Tesis -- Sekolah Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya, 2020).
- Shaukānī (al), Muhammad Ibn ‘Ali Ibn Ahmad. *Fath al-Qadīr: al-Jāmi’ Baina Fann al-Riwāyah wa al-Dirāyah Min Ilm al-Tafsīr*. t.t: Dār al-Wafā’, 1994.
- Shihab, M Quraish, Dkk, *Ensiklopedai al-Qur’an: Kajian Kosa Kata*, Jilid 1 (Tangerang: Lentera Hati, 2007) 395.

- Shihab, M Quraish. *Membaca Sirah Nabi Muhammad Saw Dalam Sorotan Al-Qur'an Dan Hadits-Hadits Shahih*, (Tangerang: Penerbit Lentera Hati, 2014).
- , *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati. 2005.
- , *Wawasan al-Qur'an*, Bandung: Mizan. 2005.
- Sirry, Mun'im. *Tradisi Intelektual Islam*. Malang: Madani, 2015.
- Suyuti (al), Jalaluddin, *Lubāb al-Nuqūl Fī Asbāb al-Nuzūl*. Bairut: Muassasah al-Kutūb al-Thaqāfiyah, 2002.
- Ṭabarī (al), Abi Ja'far Muhammad Ibn Jarīr. *Tafsīr al-Ṭabarī: Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wil Ay al-Qur'ān*, Juz 19 (Kairo: Markaz al-Buhūth wa al-Dirāsāt al-'Arabiyyah al-Islāmiyyah, 2001).
- Ṭabāṭabā'ī, Muhammad Husain, *Al-Mizan Fī Tafsīr al-Qur'ān*. Bairut: Muassasah al-A'lāmī, 2003.
- Ubaedillah, Ahmad dan Abdul Rozak, *Pancasila, Demokrasi, HAM, dan Masyarakat Madani*. Jakarta: Prenada Media Group, 2012.
- Wahbah al-Zuhailī, *Al-Tafsīr Al-Munīr: Fī al-Aqīdah, Wa al-Sharīah Wa al-Manhaj*. Damaskus: Dār al-Fīkr, 2009.
- Wahyuni, Anggi Ari. "Jihad (perang) Menurut Ibn Kathīr di Dalam Tafsir al-Qur'an al-'Azhīm" (Tesis -- Sekolah Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2014).
- Wardani, "Kontroversi Penganuliran Ayat-Ayat Damai Dengan Ayat Pedang Dalam al-Qur'ān: Kajian Analitis-Kritis." (Disertasi -- Sekolah Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya, 2010).
- Wijaya, Aksin, *Sejarah Kenabian Dalam Perspektif Tafsir Nuzuli Muhammad Izzat Darwazah*. Bandung: Penerbit Mizan, 2016.
- Yusuf, A Musri. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan Penelitian Gabungan*. Jakarta: Kencana, 2017.
- Zada, Khamami, Dkk, *Meluruskan Pandangan Kaum Jihadis*. Jakarta: Direktorat Jenderal Pendidikan Islam, 2018.
- Zain, Arifin, "Dakwah Dalam Perspektif Al-Qur'an dan Hadis", *Jurnal At-Taujih: Bimbingan dan Konseling Islam*, Vol 02, No. 01 (Juni:2019)
- Zamakhsharī (al), Mahmūd Ibn 'Umar. *Al-Kasshaf 'An Haqāiq Ghawāmid al-Tanzīl Wa 'Uyūn Al-Aqāwīl Fī Wujūh al-Ta'wīl*. Riyad: Maktabah al-'Abīkan, 1998.

Zaprulkhan, *Rekonstruksi Paradigma Maqashid Asy-Syari'ah*. Yogyakarta: Ircisod, 2020.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A