

Menafsir Makna “Jihad” dalam Konteks Kekinian

Didi Junaedi

IAIN Syekh Nurjati Cirebon, Indonesia

Junaedi.didi1979@gmail.com

Abstract

This article aims to explore the meaning of jihad in the perspective of contextual interpretation. In this study, the Mawdlū'ī (thematic) Tafsir method used to catch a big picture or spirit of text, with the tool as a analysis tool in the form of two approaches, namely: Historical (Historical) and Hermeneutic Approaches. From the results of the study, get conclusion that jihad, which has often been reduced by some people as a war against different beliefs (the others), turns out to have a far more substantial meaning and is relevant to the present context. The meaning of the author is that jihad strives to uphold human values, oppose tyranny, uphold justice. In this case, jihad is broadly interpreted not merely as a war against the enemy, but to fight against injustice, tyranny, social pathologies such as poverty, ignorance, and most importantly, jihad against oneself.

Keywords; Contextual, Interpretation, Jihad.

Abstrak

Artikel ini bertujuan untuk mengupas makna jihad dalam perspektif tafsir kontekstual. Dalam kajian ini, penulis menggunakan metode Tafsir Mawdlū'ī (tematik), dengan alat bantu sebagai pisau analisis berupa dua pendekatan, yaitu: Pendekatan Sejarah (Historis) dan Pendekatan Hermeneutik. Dari hasil kajian penulis simpulkan bahwa jihad yang selama ini sering direduksi maknanya oleh sebagian orang sebagai perang melawan yang berbeda keyakinan (the others; liyan), ternyata memiliki makna yang jauh lebih substansial dan relevan dengan konteks kekinian. Makna yang penulis maksud adalah jihad berjuang menegakkan nilai-nilai kemanusiaan, melawan kezaliman, menegakkan keadilan. Dalam hal ini jihad dimaknai secara luas tidak semata-mata perang melawan musuh, tetapi berjuang melawan ketidakadilan, tirani, penyakit sosial seperti kemiskinan, kebodohan, dan yang terpenting adalah jihad melawan diri sendiri.

Kata Kunci; Tafsir, Jihad, Kontekstual.

Accepted: 18-04-2020; reviewed: 18-05-2020; published: 04-06-2020

Citation: Didi Junaedi, 'Menafsir Makna “Jihad” dalam Konteks Kekinian', *Mawa'izh: Jurnal Dakwah dan Pengembangan Sosial Kemanusiaan*, vol. 11, no. 1 (2020), pp. 1-25.

A. Pendahuluan

Sudah menjadi keniscayaan sejarah bahwa umat Islam senantiasa berusaha menjadikan al-Qur'ān sebagai “teman diskusi” dan “kawan dialog” dalam menjalani proses sejarah kehidupan. Mereka berusaha mendialogkan teks-teks al-Qur'ān dengan realitas kehidupan yang sedang berlangsung dan mereka alami. Proses dialektika antara teks yang terbatas dan konteks yang tidak terbatas inilah yang pada gilirannya melahirkan dan memicu munculnya tafsir dengan multi perspektif.

Semaraknya khazanah tafsir dengan pelbagai perspektif, yang pada gilirannya meniscayakan lahirnya pluralitas tafsir ini menjadi sebuah ‘aset’ berharga dan harus terus-menerus dikembangkan. Dalam pelbagai literatur yang mengungkap tentang sejarah penafsiran al-Qur'ān,¹ kita menjumpai beragam metode dan model penafsiran disertai beraneka corak dan karakteristik yang menunjukkan ciri khas mufasir—terkait dengan latar subyektif yang melekat pada diri mufasir—, meliputi: *background* teologis serta disiplin ilmu yang mereka kuasai dan konteks zaman situasi sosio-kultural-historis, bahkan kondisi politik, dimana seorang mufasir hidup. Dengan demikian, maka adanya pluralitas penafsiran al-Qur'ān adalah wajar-wajar saja, sepanjang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah dan moral.

Sejauh pengamatan penulis, secara garis besar dalam lintasan sejarah penafsiran al-Qur'ān terdapat dua kelompok atau dua model penafsiran dengan kecenderungan dan orientasi yang berbeda satu sama lain. Kelompok *pertama*, yaitu mereka yang berusaha menafsirkan al-Qur'ān dengan kecenderungan atau orientasi tekstual (*al-ittijāh al-nashshī*) semata, dan kurang atau bahkan tidak mengindahkan sama sekali konteks yang melingkupi teks tersebut. Mereka memandang *nashsh* (teks) al-Qur'ān adalah sesuatu yang final dan harus diterima tanpa *reserve*.

¹ Beberapa literatur yang dapat kita jadikan sebagai referensi dalam hal ini antara lain: Muḥammad Ḥusain al-Dzahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, (Cairo: Maktabah Wahbah, 1995), Muḥammad 'Alī 'Iyāzī, *Al-Mufasssīrūn; Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, (Teheran: Mu'assasah al-Thibā'ah wa al-Nasyr Wizārat al-Tsaqāfah al-Irsyād al-Islāmī, 1414 H, juga Manī 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Manāhij al-Mufasssīrīn*, (Cairo: Dār al-Kitāb al-Mishrī, 1978).

Kelompok ini seringkali menafikan sisi historisitas yang melingkupi teks tersebut, dimana, kapan, dan mengapa teks tersebut lahir. Penafsiran kelompok pertama ini cenderung mengabaikan kondisi riil kehidupan yang sedang mereka jalani. Sehingga seringkali penafsiran yang dihasilkan, alih-alih memberikan solusi terhadap problematika kehidupan yang sedang dihadapi, justru melahirkan problem baru.

Kelompok *kedua*, yaitu mereka yang berusaha menafsirkan al-Qur'ān dengan kecenderungan orientasi kontekstual (*al-ittijāh al-wāqī'ī*). Mereka memandang teks al-Qur'ān sebagai *al-turāts* (warisan) khazanah Islam yang tidak lepas dari sisi sosio-historis. Kehadirannya merupakan fenomena sejarah dan memiliki konteks spesifik. Lebih lanjut, kelompok ini melihat bahwa al-Qur'ān tidak lahir dalam ruang hampa budaya, tapi lahir dalam ruang-waktu yang sarat budaya.

Dengan demikian, menurut kelompok kedua ini penafsiran terhadap al-Qur'ān harus mengacu pada realitas yang melingkupinya. Penafsiran secara tekstual tanpa memperhatikan sisi sosio-historis di mana teks tersebut lahir, hanya akan menghadirkan tafsir yang kaku dan beku karena tidak dapat berdialektika dengan realitas masyarakat. Singkatnya kelompok ini menekankan bahwa menafsir al-Qur'ān secara kontekstual adalah sesuatu yang niscaya. Belakangan kelompok ini dikenal dengan istilah kaum liberal.

Dalam kajian selanjutnya, penulis akan memfokuskan bahasan tentang eksistensi kelompok kedua, yakni mereka yang menitikberatkan orientasi kontekstual (*al-ittijāh al-wāqī'ī*) dalam penafsiran al-Qur'an yang menurut hemat penulis lebih sesuai dengan semangat zaman. Model penafsiran seperti inilah, yang kelak diharapkan mampu memberikan gambaran tentang konsep Islam sebagai *rahmatan lil 'alamin*.

Dalam tulisan ini penulis mengambil term "*jihad*" sebagai tema bahasan. Sebuah term yang kerap memicu perbedaan pendapat dan perdebatan di kalangan umat Islam sendiri. Penulis berusaha untuk menguraikan sejumlah ayat tentang "*jihad*" disertai tinjauan kritis dengan pendekatan sejarah dan hermeneutik.

B. Metode Penafsiran

Dalam kajian ini, penulis menggunakan metode Tafsir *Mawdlū'ī* (tematik), dengan alat bantu sebagai pisau analisis berupa dua pendekatan, yaitu: Pendekatan Sejarah (*Historis*) dan Pendekatan Hermeneutik.

Metode Tafsir *Mawdlū'ī*

Tafsir *mawdlū'ī* adalah suatu metode tafsir yang berusaha mencari jawaban al-Qur'ān tentang tema tertentu, maka tafsir ini juga dinamakan tafsir tematik. Pelbagai definisi dikemukakan oleh sejumlah sarjana Muslim berkenaan dengan metode tafsir *mawdlū'ī*.

Ziyād Khalīl Muḥammad al-Daghamain² mendefinisikan tafsir *mawdlū'ī* dengan: sebuah metode tafsir al-Qur'ān dengan cara menghimpun ayat-ayat al-Qur'ān yang mempunyai maksud yang sama dan meletakkannya dalam satu tema atau satu judul.

Musthafa Muslim³ memahaminya sebagai sebuah metode tafsir dengan cara membahas tema-tema sesuai dengan maksud-maksud al-Qur'ān dari satu surat atau lebih. Sedangkan al-Farmāwī memberikan sebuah pengertian bahwa yang dimaksud dengan tafsir *mawdlū'ī* adalah menghimpun ayat-ayat al-Qur'ān yang mempunyai maksud yang sama dalam arti sama-sama membicarakan satu topik masalah dan menyusunnya berdasar kronologi serta sebab-sebab turunnya ayat tersebut.⁴

Dari beberapa pengertian tentang tafsir *mawdlū'ī* di atas, dapat disimpulkan bahwa metode tafsir *mawdlū'ī* (tematis) adalah sebuah upaya memahami dan menjelaskan kandungan ayat al-Qur'ān dengan cara menghimpun ayat-ayat dari berbagai surah yang berkaitan dengan satu topik, lalu dianalisa kandungan ayat-ayat tersebut hingga menjadi satu kesatuan konsep yang utuh.

²Ziyad Khalil Muhammad al-Daghamain, *Manhajiyah al-Baḥts fī al-Tafsīr al-Mawdhū'ī*, (Amman: Dār al-Basyar, 1995), p. 14

³Musthafa Muslim, *Mabāhith fī al-Tafsīr al-Mawdhū'ī*, (Damaskus: Dār al-Qalam, 1989), p. 16

⁴'Abd al-Ḥayy al-Farmāwī, *Al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawdlū'ī; Dirāsah Manhajiyah Mawdlū'iyah*, (Cairo: Al-Hadhārah al-'Arabiyyah, 1977), p. 52

Al-Farmāwī menegaskan bahwa kitab-kitab terdahulu juga banyak yang menggunakan metode tafsir yang mendekati tafsir *mawdlū'ī*, hanya saja masih dalam bentuk yang sederhana, dan belum dapat dikatakan sebagai sebuah metode yang berdiri sendiri. Beberapa kitab tersebut antara lain; *Majāz al-Qur'ān*, karya Abu 'Ubaidah (w. 209 H) yang berbicara berbagai majaz (kiasan) dalam al-Qur'ān. Al-Jashshāsh (w. 370 H) dengan *Ahkām al-Qur'ān* yang membahas tentang persoalan dalam al-Qur'ān, juga Ibn Qayyim (w. 751 H) dengan *al-Bayān fī Aqsām al-Qur'ān* yang khusus membicarakan sumpah-sumpah dalam al-Qur'ān dan lain-lainnya.⁵

Tafsir *mawdlū'ī* sebagai suatu ilmu atau sebuah metode penafsiran tersendiri adalah istilah yang baru muncul pada abad ke-14 Hijriyah, tepatnya ketika untuk pertama kalinya Prof. Dr. Ahmad Sayyid al-Kumy, Ketua Jurusan Tafsir pada Fakultas Ushuluddin Universitas Al-Azhar, Mesir, memasukkannya sebagai materi kuliah.⁶

Metode ini semakin menemukan bentuknya setelah al-Farmāwī, yang juga menjabat guru besar pada Fakultas Ushuluddin Al-Azhar, menerbitkan bukunya *Al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawdlū'ī* di Kairo pada tahun 1977.

Al-Farmāwī mengemukakan secara rinci langkah-langkah yang hendaknya ditempuh untuk menerapkan metode *mawdlū'ī*. Adapun langkah-langkah tersebut adalah:

- a) menentukan tema masalah yang akan dibahas;
- b) menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan tema tersebut;
- c) menyusun sekuensial ayat sesuai dengan kronologis turunnya, disertai pengetahuan tentang *asbāb al-nuzūl*;
- d) memahami *munāsabah* (korelasi) ayat-ayat tersebut dalam surahnya masing-masing;
- e) menyusun kerangka pembahasan yang sempurna (*outline*);
- f) melengkapi pembahasan dengan hadis-hadis yang relevan;

⁵Abd al-Ḥayy al-Farmāwī, *Al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawdlū'ī; Dirāsah Manhajiyah Mawdlū'iyah*, p.

⁶Khālid 'Abdurrahmān al-'Āk, *Al-Furqān wa al-Qur'ān*, (Beirut: Dār al-Hikmah, t. th.), p. 532.

g) meneliti ayat-ayat tersebut secara keseluruhan dengan cara menghimpun ayat-ayatnya yang mempunyai pengertian sama, atau mengompromikan antara yang 'ām (umum) dan yang *khāsh* (khusus), mutlak dan *muqayyad* (terikat), atau yang pada lahirnya bertentangan, sehingga kesemuanya bertemu dalam satu muara, tanpa perbedaan atau pemaksaan.⁷

M. Quraish Shihab⁸ menegaskan, dengan tersusunnya langkah-langkah sistematis yang dirancang oleh al-Farmāwī, maka lahirlah bentuk kedua dari metode tafsir *mawdlū'ī*. Bentuk *pertama*, ialah penafsiran menyangkut satu surat dalam al-Qur'ān dengan menjelaskan tujuan-tujuannya secara umum dan khusus, serta hubungan persoalan-persoalan yang beraneka ragam dalam surat tersebut, sehingga kesemua persoalan saling terkait, bagaikan satu persoalan saja.

Kedua, menghimpun ayat-ayat al-Qur'ān yang membahas masalah tertentu dari berbagai surat al-Qur'ān, kemudian menjelaskan pengertian menyeluruh ayat-ayat tersebut, sebagai jawaban terhadap masalah yang menjadi pokok pembahasannya.

1. Pendekatan Sejarah

Tuhan menurunkan wahyu dalam konteks yang tidak hampa dari sejarah manusia dan interpretasi terhadap wahyu merepresentasikan unsur kesejarahan yang berlaku saat itu.⁹ Oleh karena itu, wahyu tidak saja memiliki nilai *transendental* yang bersifat abadi dan melampaui peristiwa-peristiwa, tetapi juga mengandung nilai-nilai *transhistoris* yang artinya wahyu diturunkan oleh Tuhan dalam sejarah. Karena itu wahyu Tuhan adalah respons yang konkrit terhadap sejarah, terhadap kurun waktu tertentu.¹⁰

Berangkat dari kenyataan ini, maka untuk menghadirkan nilai-nilai serta spirit (ruh) yang terkandung dalam sebuah wahyu, diperlukan penelusuran sejarah tentang kapan, di

⁷Abd al-Ḥayy al-Farmāwī, *Al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawdlū'ī; Dirāsah Manhajīyah Mawdlū'īyah*, p. 61.

⁸M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'ān*, (Bandung: Mizan), p. 117.

⁹ Kennet Cragg, *The Event of the Qur'an: Islam and its Scripture*, (London: George Allen and Unwin, 1971), p. 17.

¹⁰ Kuntowijoyo, *Iman dan Realitas*, (Yogyakarta: Shalahuddin Press, 1985), p. 21.

mana dan untuk siapa wahyu tersebut hadir. Tak pelak, tinjauan sejarah atau pendekatan historis dalam hal ini, adalah sebuah keniscayaan yang tidak dapat ditawar-tawar.

Dalam khazanah tradisional, aspek ini sebenarnya sudah disadari dengan adanya *asbāb al-nuzūl* dalam proses penafsiran. Adanya *asbāb al-nuzūl* merupakan salah satu bentuk kesadaran bahwa teks agama tidak muncul di ruang hampa. Ada proses-proses sosial tertentu yang berperan dalam melahirkan sebuah teks. Namun sayangnya, dalam tafsir konservatif *asbāb al-nuzūl* ini cenderung dipahami secara *ad hoc* yang diletakkan dalam kerangka nalar *bayānī* untuk mendukung paham ortodoksi.

Berkaitan dengan historisitas teks ini ada beberapa hal yang perlu dilakukan dalam proses penafsiran, yaitu: *Pertama*, melakukan kritik sejarah terhadap situasi historis yang melingkupi lahirnya sebuah teks. Kritik sejarah ini tentu saja dapat dilakukan dengan menggunakan prinsip-prinsip ilmu sejarah. Sebagai kelanjutan dari kritik sejarah maka perlu juga dilakukan analisis sosial, baik yang berkaitan dengan situasi ketika teks lahir maupun situasi sosial yang kita hadapi. *Kedua*, kritik isi, yaitu melakukan kritik terhadap muatan makna yang terdapat dalam teks. Kritik isi ini bisa dilakukan dengan menggunakan instrumen kritik wacana untuk melihat wacana apa yang sebenarnya sedang berkerja dalam teks tersebut.

2. Pendekatan Hermeneutik

Sebelum melangkah lebih jauh pada kajian tentang tinjauan hermeneutik atas pelbagai term yang kerap memicu pertentangan di kalangan umat Islam, seperti term “Islam”, “jihad” dan “non-Muslim”, sebagaimana dibahas dalam bab sebelumnya, penulis ingin menguraikan terlebih dahulu apa yang dimaksud dengan hermeneutik, yang akhir-akhir ini semakin populer dalam ranah akademis? Dalam pelbagai literatur dijelaskan bahwa kata hermeneutik merupakan derivasi dari bahasa Yunani, dari akar kata *hermeneuin*, yang berarti menafsirkan. Dari kata *hermeneuin* ini dapat ditarik kata benda *hermeneia* yang

berarti “penafsiran” atau “interpretasi” dan kata *hermeneutes* yang berarti *interpreter* (penafsir).¹¹

Hermeneutik ini berperan menjelaskan teks seperti apa yang diinginkan oleh si pembuat teks tersebut. Peran ini persis seperti figur Hermes yang bertugas membawakan pesan-pesan Tuhan Zeus kepada manusia. Karena peran inilah, maka kata hermeneutik ini sering diasosiasikan dengan nama dewa Yunani yang bernama Hermes tersebut. Dan dari fungsi serta peran ini pula hermeneutik mulai mendapatkan makna baru sebagai sains atau seni menafsir. Istilah *hermeneutik* dalam pengertian sebagai “ilmu tafsir” muncul pada sekitar abad ke-17, di mana istilah ini bisa dipahami dalam dua pengertian, yaitu *hermeneutik* sebagai seperangkat prinsip metodologis penafsiran, dan *hermeneutik* sebagai penggalian filosofis dari sifat dan kondisi yang diperlukan bagi semua bentuk pemahaman.¹²

Carl Braaten kemudian merangkum kedua pengertian ini menjadi satu dengan menyimpulkan bahwa *hermeneutik* adalah “ilmu yang mendeskripsikan bagaimana sebuah kata atau satu kejadian dalam masa dan budaya yang telah lalu, dapat dipahami dan bermakna secara nyata dalam situasi sekarang, dengan melibatkan aturan-aturan metodologis serta asumsi-asumsi epistemologis yang diterapkan dalam penafsiran”.¹³

Sebagai sebuah metode penafsiran, *hermeneutik* tidak hanya terpaku pada persoalan teks yang diam atau bahasa sebagai struktur dan makna, tetapi secara perlahan ia mulai mendeskripsikan penggunaan bahasa atau teks dalam seluruh realitas hidup manusia. *Hermeneutik* juga tidak hanya memandang teks dan berusaha menyelami kandungan makna literalnya semata. Menurut Komaruddin Hidayat, *hermeneutik* berusaha menggali makna dengan mempertimbangkan variabel-variabel yang melingkupi teks tersebut. Variabel-variabel yang dimaksud adalah *the world of the text*, *the world of the author*, dan *the world of the reader*. Ketiga variabel tersebut masing-masing merupakan titik pusaran tersendiri,

¹¹Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion*, (New York: Macmillan, 1993), Vol. 5, p. 279. Lihat juga E. Sumaryono, *Hermeneutika: Sebuah Metode Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1999), p. 23.

¹² Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, (Evanston: Northwestern University Press, 1969), p. 44.

¹³ Carl Braaten, *History and Hermeneutics*, (Philadelphia: Fortress, 1966), p. 131.

meskipun kesemuanya saling mendukung—bisa juga sebaliknya, membelokkan—dalam memahami sebuah teks.¹⁴

Dengan memperhatikan ketiga variabel tersebut diharapkan upaya penafsiran atau pemahaman menjadi suatu kegiatan *rekonstruksi* dan *reproduksi* makna teks. Yaitu sebuah upaya melacak kembali bagaimana suatu teks itu dihadirkan oleh pengarangnya serta muatan apa yang dimaksud oleh pengarang dalam teks tersebut, sekaligus melahirkan kembali makna tersebut sesuai dengan situasi dan kondisi saat teks tersebut dibaca atau dipahami. Dari pelbagai pengertian tentang *hermeneutik* di atas, dapat disimpulkan bahwa yang dimaksud dengan *hermeneutik* adalah sebuah metode interpretasi yang berupaya menafsir atau memahami maksud yang dikandung oleh sebuah teks, dengan memperhatikan berbagai variabel yang melingkupinya; *dunia pengarang*, *dunia teks* serta *dunia pembaca*.

Berkenaan dengan cara kerja metode *hermeneutik* ini, sejumlah ilmuwan mengemukakan beragam pendapat. Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher (1768-1834), misalnya, yang kemudian disebut sebagai “Bapak *Hermeneutik* Modern”—karena membangkitkan kembali *hermeneutik* dan membakukannya sebagai metode umum interpretasi—menggunakan *hermeneutik* untuk memahami orisinalitas arti dari sebuah teks, bahkan lebih dari itu arti *hermeneutik* baginya adalah untuk memahami sebuah wacana (*discourse*) dengan baik, kalau perlu lebih baik dari si pembuatnya (*to understand the discourse just well as well as and even better than its creator*).¹⁵

Wilhelm Dilthey (1833-1911), sebagaimana dikutip E. Sumaryono, menegaskan bahwa *hermeneutik* pada dasarnya bersifat menyejarah. Artinya bahwa makna itu sendiri tidak pernah berhenti pada satu masa saja, tetapi selalu berubah menurut modifikasi sejarah.¹⁶ Pandangan Dilthey inilah, yang kemudian menjadikan metode *hermeneutik*-nya disebut dengan *hermeneutik historis*.

¹⁴ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama; Sebuah Kajian Hermeneutik*, (Jakarta: Paramadina, 1996), p. 3.

¹⁵ Lihat tulisan Friedrich D. E. Schleiermacher, “The Hermeneutics: Outline of the 1819 Lectures” dalam buku Gayle L. Ormiston dan Alan D. Schrift, *Hermeneutic Tradition: From Ast to Ricoeur*, (New York: SUNNY, 1990), p. 93.

¹⁶ E. Sumaryono, *Hermeneutika: Sebuah Metode Filsafat*, p. 56.

Hassan Hanafi, seorang pemikir Muslim kontemporer berkebangsaan Mesir, menyatakan bahwa *hermeneutik* itu tidak sekadar “ilmu interpretasi” atau “teori pemahaman”, tetapi juga ilmu yang menjelaskan penerimaan wahyu sejak dari tingkat perkataan sampai ke tingkat dunia. Ilmu tentang proses wahyu dari huruf sampai kenyataan, dari logos sampai praksis dan juga transformasi wahyu dari pikiran Tuhan kepada kehidupan manusia.¹⁷

Munculnya pelbagai definisi serta berkembangnya beragam persepsi tentang *hermeneutik* ini menunjukkan bagaimana kronologi pemahaman manusia terhadap *hermeneutik*. Namun demikian, secara umum dapat dikatakan bahwa *hermeneutik* merujuk pada teori penafsiran, baik yang ditafsirkan itu teks atau sesuatu yang diperlakukan sebagaimana teks.

Pertanyaannya kemudian jika dikaitkan dengan teks Kitab Suci yang dianggap oleh mayoritas umat beragama sebagai sesuatu yang sakral, apakah metode *hermeneutik* ini juga dapat diterapkan sebagai metode penafsiran terhadap Kitab Suci tersebut? Khususnya bagi Kitab Suci umat Islam yaitu al-Qur’ān, apakah *hermeneutik* ini juga dapat dijadikan sebagai metode penafsiran? Lantas apa bedanya dengan *Tafsīr* yang selama ini sudah dikenal sebagai sebuah metode yang mapan dalam memahami al-Qur’ān?

Tidak dapat dipungkiri, *hermeneutik* adalah istilah baru dalam wacana Muslim tentang al-Qur’ān. Term khusus yang telah mapan dan digunakan dalam kegiatan interpretasi terhadap al-Qur’ān adalah “*tafsīr*” yang merupakan derivasi dari kata “*fassara*” atau “*fasara*” yang mengandung pengertian eksegesis di kalangan umat Islam dari masa klasik hingga sekarang.

Meskipun demikian ketiadaan istilah *hermeneutik* yang definitif dalam khazanah Islam klasik dan tidak dipakainya istilah tersebut secara luas dalam literatur kontemporer al-Qur’ān, bukan berarti praktik operasional *hermeneutik* tersebut tidak ada pada masa klasik. Menurut Farid Esack, praktik operasional yang bersifat hermeneutikal sebenarnya telah

¹⁷ Hasan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, terj. Pustaka Firdaus, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), p. 1.

dilakukan umat Islam sejak lama, khususnya ketika menghadapi al-Qur'ān. Bukti akan hal ini adalah:

1. Problem hermeneutik senantiasa dialami dan diselesaikan secara aktif, meski tidak dihadapi secara tematis. Ini terbukti dari diskusi-diskusi tentang *asbāb al-nuzūl* dan *nāsikh-mansūkh*.
2. Perbedaan antara tafsiran aktual dengan aturan, teori atau metode interpretasi yang mengaturnya sudah ada dalam literatur-literatur awal tafsir.
3. Tafsir tradisional telah dikategorisasi. Beberapa kategori seperti “tafsir Syi’ah”, “Mu’tazilah”, “Asy’ariah”, “hukum”, “filsafat”, dan sebagainya menunjukkan afiliasi, ideologi, dan aspek historis penafsir.¹⁸

Dari keterangan Farid Esack di atas, jelaslah bahwa pada hakekatnya operasional *hermeneutik* telah berjalan sejak lama. Meskipun demikian, operasional *hermeneutik* secara utuh seringkali ditentang oleh ilmuwan Islam tradisional khususnya, dan umat Islam tradisional pada umumnya. Penentangan serta penolakan ini didasari oleh cara kerja *hermeneutik* yang setidaknya membawa tiga macam implikasi yang bertentangan dengan pandangan para ilmuwan serta umat Islam tradisional tersebut. Tiga macam implikasi tersebut adalah:

1. *Hermeneutik* meniscayakan keterlibatan konteks dan kondisi manusia. Ini berarti bahwa al-Qur'ān bukanlah sesuatu yang berada di luar konteks sosio-historisnya. Singkatnya tanpa konteks teks itu tidak berarti apa-apa. Sedangkan ide tradisional menyatakan bahwa makna yang sebenarnya itu adalah apa yang dimaksud oleh Allah.
2. *Hermeneutik* menekankan bahwa yang menghasilkan makna itu adalah manusia. Sedangkan pandangan tradisional menyatakan bahwa Tuhanlah yang menganugerahkan pemahaman yang benar terhadap seseorang.
3. Berbeda dengan tradisi hermeneutik, ilmuwan tradisional Islam telah membuat pembedaan ketat dan seolah tak terjembatani antara pewahyuan di satu sisi

¹⁸ Farid Esack, *Qur'an: Liberation & Pluralism*, (Oxford: One World, 1997), p. 161.

dengan interpretasi dan penerimanya di sisi lain. Teks al-Qur'ān dianggap sangat sakral sehingga makna yang sebenarnya tidak mungkin bisa dicapai.¹⁹

C. Menelusuri Jejak Makna Jihad dalam Al-Qur'an Ala Kontekstualis

Jika kelompok skripturalis memaknai jihad sebagai “perang suci”, maka kelompok kontekstualis memaknai *jihad* sebagai sebuah perjuangan terhadap nilai-nilai kemanusiaan seperti penegakan keadilan, persamaan hak, pembebasan terhadap segala bentuk penindasan dan sederet persoalan kemanusiaan lainnya yang pada akhirnya bermuara pada pengejawantahan nilai-nilai ketuhanan di muka bumi.

Berikut penulis paparkan uraian mengenai penafsiran kelompok kontekstualis dalam memaknai sejumlah ayat yang berkenaan dengan masalah *jihad*. Beberapa ayat yang telah penulis petakan tentang masalah ini, seperti pada pembahasan sebelumnya, antara lain terdapat dalam Q., s. al-Taubah/9: 29, 38 dan 39, Q., s. al-Furqān/25: 52 dan Q., s. al-'Ankabūt/29: 69. Namun demikian tidak menutup kemungkinan penulis menjumpai ayat-ayat lain tentang tema *jihad* ini yang dikemukakan oleh kalangan kontekstualis sebagai dasar argumen mereka. Perintah jihad telah turun melalui ayat-ayat al-Qur'ān semenjak Nabi Muhammad Saw berdakwah Islam di Makkah. Namun pemakaian kata-kata jihad tidak bermakna perang dan perlawanan fisik, jihad dipakai dalam makna perjuangan yang substantif, etis, moral, dan spiritual.

Para ahli tafsir berbeda pendapat tentang makna Firman Allah Swt. dalam Q.s. al-Furqān/25: 52 yang menyebutkan:

فلا تطع الكافرين وجهدهم جهادا كبيرا (الفرقان/25: 52)

Maka janganlah kamu mengikuti orang-orang kafir, dan berjihadlah terhadap mereka dengan jihad yang besar.

¹⁹ *Ibid.*

Perbedaan pendapat itu terletak pada makna dengan apa berjihad? Menurut Ibn 'Abbās sebagaimana dikutip oleh Ibn Katsīr, konotasi makna jihad dalam ayat itu adalah dengan "al-Qur'ān".²⁰ Ibn Zayd menyebutnya dengan "Islam" dan ada juga yang berpendapat dengan "pedang".²¹ Pendapat terakhir yaitu jihad dengan "pedang" ditolak secara keras oleh al-Qurthubī karena menurutnya ayat ini turun di Makkah jauh sebelum turun perintah perang. Al-Zamakhsharī menambahkan bahwa makna "jihad yang besar" adalah mencakup segala bentuk perjuangan (*jāmi'an likulli mujāhadah*).²²

Dalam ayat lain disebutkan tentang keberadaan jihad di Makkah. Firman Allah Swt dalam Q., s. al-'Ankabūt/29: 69 menegaskan:

والذين جهدوا فيما لنهديهم سبلنا... (العنكبوت/29: 69)

Dan orang-orang yang berjihad untuk mencari (keridlaan) Kami, benar-benar akan Kami tunjukkan kepada mereka jalan-jalan Kami.

Menurut al-Zamakhsharī, ayat ini tidak memiliki spesifikasi objek (*maf'ūl*) perjuangan. Artinya bahwa jihad (perjuangan) memiliki cakupan luas baik jihad terhadap dorongan jiwa yang tercela, setan, ataupun musuh agama.²³ Dengan demikian, makna jihad dalam ayat ini sesuai dengan kondisi sosial umat Islam di Makkah pada saat itu adalah berjuang di jalan Allah dengan penuh kesabaran, menanggung penderitaan akibat cacian dan siksaan kaum Quraisy. Dengan perjuangan mereka Allah akan memberi petunjuk dan menerangi jalan-jalan-Nya.

Farid Esack menyebutkan bahwa melalui ayat ini al-Qur'ān memberikan penekanan besar pada ortopraksis dan menegaskan bahwa jihad dan kebaikan adalah juga jalan menuju pemahaman dan pengetahuan. Al-Qur'ān menetapkan jihad sebagai jalan untuk menegakkan keadilan, dan praksis sebagai jalan untuk memperoleh dan memahami kebenaran.²⁴

²⁰ Abū al-Fidā' al-Hāfiẓ Ibn Katsīr al-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azhīm*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), Jilid III, p. 326.

²¹ Al-Qurthubī, *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), Jilid VII, p. 56.

²² Al-Zamakhsharī, *Al-Kasysyāf*, (Kairo : Mushthafa al-Babi al-Halabi, 1996) Juz III, p. 96.

²³ Al-Zamakhsharī, *Al-Kasysyāf*, (Kairo : Mushthafa al-Babi al-Halabi, 1996) Juz III, p. 213.

²⁴ Farid Esack, *Qur'an: Liberation & Pluralism*, (Oxford: One World, 1997), p. 107.

Dari pandangan Esack tersebut, dapat dikatakan bahwa ayat ke-69 dari surat al-*'Ankabūt* di atas menegaskan bahwa al-Qur'ān mengajarkan kepada para aktivis yang beriman untuk mewujudkan tauhid, takwa, dan memberi perubahan yang konkret bagi kaum tertindas melalui jihad (perjuangan terhadap nilai-nilai kemanusiaan). Hal ini seperti apa yang dikatakan oleh Ayatullah Maḥmūd Taleghānī (w. 1979), "jalan Tuhan adalah jalan yang mengarah pada kebaikan bagi seluruh manusia, jalan keadilan, jalan kemerdekaan manusia agar tak satu kelompok pun menjadi dominan..."²⁵

Muḥammad Syahrūr memaknai jihad di jalan Allah (*jihād fī sabīlillāh*) sebagai perjuangan dalam menegakkan pesan-pesan-Nya yang mulia yaitu perjuangan melawan tirani, perjuangan mengampunayakan kebebasan, serta perjuangan dalam menghilangkan pemaksaan kepada siapapun dan atas dalih apapun.²⁶ Sedangkan menurut Khaled Abou El Fadl, jihad adalah berupaya keras atau berjuang untuk mencari keadilan. Perang suci (*al-ḥarb al-muqaddasah*) bukan merupakan istilah yang digunakan oleh teks al-Qur'ān atau teolog-teolog Muslim. Dalam teologi Islam perang tidak pernah suci baik sah maupun tidak.²⁷

Dari pandangan beberapa pemikir liberal tentang makna kata *jihād* di atas, dapat dipahami bahwa mereka lebih memilih makna substantif dari jihad daripada makna yang sering didengungkan oleh kalangan skripturalis. Makna substantif yang dimaksud adalah bahwa jihad merupakan perjuangan, perlawanan serius tidak saja pada kekufuran dan kemunafikan tetapi juga pada kesewenang-wenangan dan kebodohan. Singkatnya makna *jihād* menurut kelompok kedua ini adalah sebuah perjuangan terhadap nilai-nilai kemanusiaan.

D. Tinjauan Kritis

Setelah penulis menguraikan model penafsiran kontekstual terhadap teks al-Qur'ān yang berkembang dewasa ini, disertai contoh yang merepresentasikan pandangan kelompok

²⁵ Sayyid Maḥmūd Taleghānī, *Society and Economics in Islam*, terj. R. Cambell, (Berkeley: Mizan Press, 1982), p. 79.

²⁶ Muḥammad Syahrūr, *al-Islām wa al-Imān Manzhūmāt al-Qiyām* (Damaskus: Al-Ahali li al-Thiba'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzi', 1996), p. 393.

²⁷ Khaled Abou El Fadl, *Cita dan Fakta Toleransi dalam Islam* (Bandung: Arasy, 2003), p. 34.

tersebut, maka untuk lebih mengerucutkan analisa terhadap makna “*jihad*” dalam konteks kekinian, penulis berusaha melakukan kajian kritis dengan menggunakan dua pendekatan; *pertama*, pendekatan sejarah atau biasa disebut dengan pendekatan historis dan *kedua*, pendekatan hermeneutik.

Dengan menggunakan alat bantu berupa dua pendekatan tersebut diharapkan dapat menghadirkan gambaran yang jelas tentang makna “*jihad*” dalam konteks kekinian.

1. Pendekatan Sejarah

Dalam kajian selanjutnya penulis berusaha menerapkan *pendekatan sejarah* pada tema “*jihad*” di atas. Sehingga dengan demikian tampak jelas bagaimana pendekatan sejarah ini beroperasi, dan pada gilirannya dapat dijadikan sebuah “metode” untuk menelusuri makna sebuah kata.

Di kalangan umat Islam tidak ada kata-kata yang lebih menggetarkan seperti halnya kata-kata “*jihad*”. Resonansinya bahkan mungkin terasa lebih kuat lagi justru di kalangan umat agama lain. Begitu kata-kata *jihad* diserukan lazimnya diiringi pekik “Allahu Akbar”, maka seakan genderang perlawanan telah ditabuh dan pedang telah dihunuskan.²⁸ Pertanyaan yang akan dijawab dalam kajian ini adalah: Bagaimana sesungguhnya konteks historis dari kata “*jihad*” diungkap oleh al-Qur’ān? Bagaimana pula doktrin “*jihad*” dipahami oleh umat Islam dari waktu ke waktu?

Dari penelusuran sejarah, khususnya sejarah kronologis turunnya ayat-ayat *jihad*, pada hakekatnya perintah *jihad* telah turun melalui ayat-ayat al-Qur’ān semenjak Nabi Muḥammad berdakwah Islam di Makkah. Namun pemakaian kata-kata *jihad* pada periode tersebut tidak bermakna perang atau perlawanan fisik. Kata *jihad* dalam konteks ayat-ayat Makkiah—di mana posisi Nabi masih sebagai pemimpin kelompok minoritas di bawah

²⁸ Lihat artikel Masdar F. Mas’udi, “Kontekstualisasi Konsep “*Jihad*””, dalam <http://www.islamemansipatoris.com/artikel.php?id=131>

dominasi masyarakat pagan—dipakai dalam makna perjuangan yang substantif, etis, moral, dan spiritual.²⁹

Beberapa ayat yang menyebut kata jihad pada periode Makkah menegaskan akan hal tersebut, yakni makna substantif dari jihad. Hal ini seperti ditegaskan dalam Q.s. al-Furqān/25: 52:

فلا تطع الكافرين وجهدهم جهادا كبيرا (الفرقان /25: 52)

Maka janganlah kamu mengikuti orang-orang kafir, dan berjihadlah dengan jihad yang besar.

Makna kata “jihad yang besar” dalam ayat ini, menurut Ibn ‘Abbas seperti dikutip oleh Ibn Katsīr adalah jihad dengan al-Qur’ān.³⁰ Adapun menurut al-Zamakhsharī, pengertian dari kata “jihad yang besar” dalam ayat di atas adalah mencakup segala bentuk perjuangan (*jāmi’an likulli mujāhadah*).³¹

Dalam ayat lain kata jihad juga disebut bersamaan dengan kata sabar, seperti pada Q.s. al-Nahl/16: 110:

ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا فُتِنُوا ثُمَّ جَاهَدُوا وَصَبَرُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَحِيمٌ
(النحل/16: 110)

Dan sesungguhnya Tuhanmu (pelindung) bagi orang-orang yang berhijrah sesudah menderita cobaan, kemudian mereka berjihad dan sabar; sesungguhnya Tuhanmu sesudah itu benar-benar Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Mayoritas ulama berpendapat bahwa ayat-ayat yang memuat kata jihad di atas turun di Makkah. Seluruh ayat dalam surat al-Furqān turun di Makkah. Ibn ‘Abbās dan Qatadah sebagaimana dikutip oleh al-Zamakhsharī memberi pengecualian tiga ayat dalam surat al-Furqān yang turun di Madinah yaitu ayat 68, 69, dan 70.³² Demikian juga halnya dengan seluruh ayat dalam surat al-Nahl. Mayoritas ulama berpendapat bahwa keseluruhan ayat

²⁹ Bernard Lewis, *The Crisis of Islam; Holy War and Unholy Terror*, (London: The Orion Publishing Group, 2003), p. 24.

³⁰ Abū al-Fidā’ al-Hāfiẓ Ibn Katsīr al-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azhīm*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000), Jilid III, p. 326.

³¹ Al-Zamakhsharī, *Al-Kasasyāf*, (Kairo : Mushthafa al-Babi al-Halabi, 1996), p. 278.

³² Al-Zamakhsharī, *Al-Kasasyāf*, (Kairo : Mushthafa al-Babi al-Halabi, 1996), p. 255.

dalam surat tersebut turun di Makkah. Menurut al-Zamakhsharī seluruh ayat dalam surat al-Nahl turun di Makkah kecuali tiga ayat terakhir, yaitu ayat 126-128.³³

Pandangan mayoritas ulama tersebut diperkuat oleh beberapa ayat tentang jihad lainnya yang turun di Makkah. Seperti terdapat dalam Q., s. al-‘Ankabūt/29: 69 yang menyebutkan:

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ... (العنكبوت/29: 69)

Dan orang-orang yang berjihad untuk (mencari keridlaan) Kami, benar-benar akan Kami tunjukkan kepada mereka jalan-jalan Kami.

Makna jihad dalam ayat ini sesuai dengan kondisi sosial umat Islam pada saat di Makkah adalah berjuang (berjihad) di jalan Allah dengan penuh kesabaran, menanggung penderitaan akibat cacian dan siksaan kaum Quraisy. Dengan perjuangan mereka Allah akan memberi petunjuk dan menerangi jalan-jalan-Nya. Dari keterangan ayat-ayat di atas, dapat disimpulkan bahwa ayat-ayat jihad dalam periode Makkah tersebut tidak dalam makna perang tetapi dalam makna dasar jihad, yaitu kesungguhan dan kesusahan dalam mengeluarkan kekuatan dan kemampuan.

Pemaknaan terhadap kata “jihad” mengalami evolusi dan memasuki babak baru setelah Nabi Muḥammad hijrah ke Yatsrib (Madinah). Berbeda dengan kondisi umat Islam ketika di Makkah di mana saat itu mereka masih berjumlah sedikit, posisinya lemah, serta marjinal dan tertindas. Di Madinah umat Islam membentuk sebuah struktur sosial yang kuat, sebuah komunitas besar dengan seperangkat norma sosial dan agama yang melingkupinya.

Sejarah mencatat, semenjak di Madinah umat Islam tidak serta merta diizinkan berjuang dalam bentuk peperangan. Selama dua tahun mereka justru diperintahkan untuk berjuang dalam membangun struktur masyarakat dan menjalin kerjasama yang kuat dengan kabilah dan agama lain yang hidup di Madinah. Hal ini dimaksudkan agar terbentuk kesatuan dan keharmonisan hidup di antara seluruh penghuninya.³⁴ Aturan-aturan pokok tata

³³ Al-Zamakhsharī, *Al-Kasysyāf*, (Kairo : Mushthafa al-Babi al-Halabi, 1996), p. 569.

³⁴ Muḥammad Jamal al-Dīn Surūr, *Qiyam al-Dawlah al-‘Arabiyah al-Islāmiyyah fī Ḥayāti Muḥammad saw*, (Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1977), p. 95.

kehidupan bersama antara umat Islam dengan kabilah dan agama lain ini kemudian dikenal dengan istilah “Piagam Madinah”.³⁵

Baru di tahun kedua setelah hijrah umat Islam diizinkan berperang untuk mempertahankan diri dari serangan musuh. Secara tegas kata perintah yang digunakan dalam ayat-ayat perang tersebut adalah *qātilū!* (perangilah) bukan *jāhidū*. Hal ini seperti ditegaskan dalam Q.s. al-Hajj/22: 39 yang berbunyi:

أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير (الحج/22: 39)

Telah diizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi, karena sesungguhnya mereka telah dianiaya. Dan sesungguhnya Allah, benar-benar Maha Kuasa menolong mereka.

Dan juga disebutkan dalam Q., s. al-Baqarah/2: 190:

وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين (البقرة/2: 190)

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.

Dalam Q., s. al-Tawbah/9: 13 juga ditegaskan:

ألا تقاتلون قوما نكثوا أيمانهم وهموا بإخراج الرسول وهم بدءوكم أول مرة (التوبة/9: 13)

Mengapakah kamu tidak memerangi orang-orang yang merusak sumpah (janjinya), padahal mereka telah keras kemauannya untuk mengusir Rasul dan merekalah yang pertama kali memulai memerangi kamu?

Kalau kita cermati, ayat-ayat di atas yang notabene menyerukan perintah perang semuanya menggunakan kata “*al-qitāl*” (perang) bukan “*al-jihād*” (berjuang). Penggunaan kata “*al-qitāl*” ini hemat penulis, memiliki tujuan yang jelas dan mengarah yaitu berperang mempertahankan eksistensi mereka (baca: umat Islam) dari serangan musuh. Dalam hal ini perang yang diserukan oleh al-Qur’ān adalah perang dalam makna defensif (pertahanan diri) bukan ofensif (penyerangan).

³⁵ Ahmad Sukarja, *Piagam Madinah dan Undang-Undang Dasar 1945; Kajian Perbandingan tentang Dasar Hidup Bersama dalam Masyarakat yang Majemuk*, (Jakarta: UI Press, 1995), p. 2.

Berbeda dengan kata “*al-qitāl*” yang mempunyai tujuan jelas dan mengarah, kata “*al-jihād*” bermakna luas. Dengan demikian meskipun kata “*al-jihād*” digunakan dalam ayat-ayat al-Qurān periode Madinah maknanya tetap mencakup pelbagai bentuk perjuangan baik psikis, fisik, maupun materi berupa harta benda. Dalam Q.s. al-Hujurāt/49: 15 yang notabene masuk ke dalam kelompok ayat Madaniyah disebutkan:

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ... (الحجرات/49: 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 di jalan Allah...

Dari kajian terhadap kronologis ayat-ayat jihad yang disebutkan dalam al-Qur’ān di atas dapat disimpulkan bahwa makna “jihad” yang dimaksud al-Qur’ān sangat multimakna dan kaya perspektif sesuai dengan konteks-konteks kalimat dan konteks sosial kaum muslimin. Dengan demikian, makna jihad tidak dapat “disempitkan” menjadi makna perang. Karena seperti telah disebutkan di atas bahwa perintah perang dalam al-Qur’ān ditegaskan dengan menggunakan kata “*al-qitāl*”. Sehingga kata “*al-jihād*” yang disebutkan dalam al-Qur’ān meskipun turun dalam periode Madinah tidak bisa diartikan sebagai perang tetapi dimaknai sebagai perjuangan yang bersifat umum.

2. Pendekatan Hermeneutik

Setelah penulis menguraikan pengertian, cara kerja, serta pandangan yang pro dan kontra seputar metode *hermeneutik* ini, selanjutnya penulis akan mengkaji term “*jihad*” yang seringkali memicu pertentangan di antara umat Islam. Term “*jihad*” tersebut akan penulis kaji dengan menggunakan pendekatan *hermeneutik*.

Term jihad berasal dari bahasa Arab *al-jihād*. Kata ini berakar pada kata *al-juhd* atau *al-jahd*. Dalam beberapa kamus bahasa Arab kata ini diartikan dengan pelbagai pengertian. Ibn Manzhūr dalam *Lisān al-‘Arab* menyebutkan bahwa makna kata *al-juhd* adalah *al-thāqah*

yaitu kemampuan atau kekuatan. Sedangkan kata *al-jahd* dimaknai dengan *al-masyaqqah* yaitu kesulitan.³⁶

Dalam kamus *al-Munjid* kata *al-juhd* diartikan dengan *al-thāqah wa al-istithā'ah* yaitu kekuatan dan kemampuan. Sedangkan kata *al-jahd* dimaknai dengan *al-mubālaghah* yaitu berlebihan atau juga *shu'ūbat kubrā*, yaitu kesulitan yang besar.³⁷

Definisi *al-jihād* dalam *al-Mu'jam al-Wasīth* juga tidak jauh berbeda dengan penjelasan yang diungkapkan oleh dua kamus di atas, akan tetapi ada sedikit tambahan. Yaitu *al-jahd* tidak hanya dimaknai dengan *al-masyaqqah* atau kesulitan tetapi juga diartikan sebagai *al-nihāyah wa al-ghāyah* yaitu akhir dan tujuan. Sedangkan kata *al-juhd* dimaknai sebagai *al-wus'u wa al-thāqah* yaitu kemampuan dan kekuatan.³⁸ Merujuk pada keterangan beberapa kamus bahasa Arab di atas, maka dapat diambil sebuah kesimpulan bahwa makna *jihād* yang notabene berasal dari dua kata *al-jahd* atau *al-juhd* mengandung pengertian; sebuah usaha mengerahkan kemampuan dan kekuatan untuk mencapai tujuan dengan diliputi pelbagai kesulitan dan kesusahan.

Dalam al-Qur'ān istilah *jihād* seringkali diikuti oleh kalimat *fī sabīlillāh*, "di jalan Allah" atau dengan kalimat *bi amwāl wa anfus* dengan "harta dan diri". Penyematan kalimat *fī sabīlillāh* dan *bi amwāl wa anfus* ini pada gilirannya dipahami oleh sebagian umat Islam dengan berjuang di jalan Allah melalui peperangan. Dari sini kemudian terminologi *jihād* yang semula mencakup muatan universal berupa perjuangan untuk mengubah tatanan individu dan sosial demi kehidupan yang lebih baik lambat laun mengalami penyempitan makna menjadi perang saja. Pada akhirnya *jihād* kemudian disebut sebagai "perang suci" atas nama Tuhan.

Pemaknaan *jihād* dalam satu makna yaitu perang telah tertanam secara kuat dalam memori kolektif serta benak umat Islam maupun non-Muslim pada umumnya. Pengertian *jihād* dipersempit dan disamakan dengan *al-qitāl*, *al-harb* dan *al-ghazwah*, yang

³⁶Ibn Manzhūr, *Lisān al'Arab*, (Beirut: Dar Ihya al-Turats al-'Arabi, 1999), Jilid III, p. 3.

³⁷ Louis Ma'louf, *Al-Munjid fī al-Lughah wa al-A'lam*, (Beirut: Dār al-Masyriq, 1986), p. 106.

³⁸ Ibrāhīm Mushthafā, *et.al.*, *al-Mu'jam al-Wasīth*, (Istanbul: al-Maktabah al-Islāmiyah, 1972), Cet. ke-2, Jilid 1, p. 142.

kesemuanya berarti peperangan dan pertempuran. Kenyataan akan *mainstream* pemaknaan tunggal terhadap *jihād* yang diartikan sebagai perang diakui oleh Sa'īd Ramadlān al-Būthī, seorang ulama berkebangsaan Syria yang cukup berpengaruh. Padahal menurut al-Būthī jika *jihād* diidentikkan dengan perang maka ajaran *jihād* akan kehilangan makna yang sebenarnya dan segala bentuk variasinya.³⁹

Islam sendiri tidak pernah mengakui adanya istilah perang suci (*al-ḥarb al-muqaddasah*). Dalam Islam hanya diakui dua bentuk perang yaitu perang yang disyariatkan (*al-ḥarb al-masyrū'ah*) dengan tujuan untuk mempertahankan diri (defensif) dan perang yang tidak disyariatkan (*al-ḥarb ghayr masyrū'ah*).

Menurut Farid Esack Al-Qur'ān memakai kata ini dengan berbagai makna mulai dari peperangan seperti terdapat dalam Q., s. al-Nisā'/4: 90; al-Furqān/25: 52; al-Tawbah/9: 41 sampai perjuangan spiritual kontemplatif, seperti disebutkan dalam Q., s. al-Hajj/22: 78; al-'Ankabūt/29: 6, dan bahkan paksaan, seperti tertuang dalam Q., s. al-'Ankabūt/29: 8; Luqmān/31: 15.⁴⁰ Lebih lanjut Esack menegaskan bahwa al-Qur'ān menetapkan jihad sebagai jalan untuk menegakkan keadilan, dan praksis sebagai jalan untuk memperoleh dan memahami kebenaran. Dengan demikian menurut Esack, *jihād* sebagai kunci hermeneutika mengasumsikan bahwa hidup manusia pada dasarnya bersifat praktis, teologi akan mengikuti.⁴¹

Pandangan Esack tentang makna *jihad* sebagai jalan untuk menegakkan keadilan seperti membela orang-orang lemah, menghapus kezaliman dan kebatilan (fitnah), dan menegakkan ketaatan (*dīn*) yang hanya untuk Allah ini senada dengan apa yang disebut oleh beberapa ayat al-Qur'ān, seperti pada Q., s. al-Nisā'/4: 75:

ومالكم لا تقتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها ... (النساء/4: 75)

Mengapa kamu tidak mau berperang di jalan Allah dan (membela) orang-orang yang lemah baik laki-laki, perempuan-perempuan maupun anak-anak yang semuanya

8. ³⁹ Muḥammad Sa'īd Ramadlān al-Būthī, *Al-Jihād fī al-Islām*, (Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āshir, 1993), p.

⁴⁰ Farid Esack, *Qur'an: Liberation & Pluralism*, (Oxford: One World, 1997), p. 107.

⁴¹ *Ibid.*

berdoa: “Ya Tuhan kami, keluarkanlah kami dari negeri ini (Makkah) yang zalim penduduknya...”

Dan juga pada Q., s. al-Baqarah/2: 193 yang menyebutkan:

وقتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله... (البقرة/2: 193)

Dan perangilah mereka itu, sehingga tidak ada fitnah lagi dan (sehingga) ketaatan itu hanya semata-mata untuk Allah.

Ayat-ayat di atas menegaskan bahwa tujuan jihad di jalan Allah adalah untuk membela kaum yang tertindas (*mustadh'afīn*), menegakkan hak-hak mereka serta menghilangkan “fitnah”⁴² di muka bumi ini.

Untuk menelusuri evolusi makna kata *jihād* ada baiknya kita menyimak sebuah penjelasan yang cukup baik dan sistematis yang diungkapkan oleh seorang pemikir Muslim progresif asal Mesir yaitu Muḥammad Sa‘id al-Asymawī. Dalam dua buah bukunya yang berbeda yaitu *Against Islamic Extremism* yang telah dialih bahasakan ke dalam bahasa Indonesia menjadi “*Jihad Melawan Islam Ekstrim*” dan *al-Islām al-Siyāsī*, al-Asymawī memaparkan periodisasi evolusi makna *jihād* sebagai berikut:

Pertama, pada mulanya fase Makkah (610-622 M), kata *jihād* digunakan dalam pengertian etis, moral dan spiritual dalam konteks individu. *Jihād* di sini berarti menjaga keimanan serta kehormatan seseorang di tengah situasi yang gawat dan sulit.

Kedua, pada fase Madinah (622-632 M), kata *jihād* mencakup perjuangan individu dan masyarakat dalam menghadapi kaum musyrik Makkah. Perjuangan di sini dalam bentuk harta (Q.S. al-Tawbah/9: 41) psikis dan spiritual.

Ketiga, pada fase ini kemudian kata *jihād* mengambil makna baru dalam manifestasinya yaitu berarti perang (*al-ḥarb*). Sebuah bentuk perlawanan akan agresi yang

⁴² Mengenai makna “fitnah” dalam ayat di atas, para ulama berbeda pendapat. Menurut Mujadid, Qatadah, al-Dlahhak, dan Ibn Zayd, arti “fitnah” adalah kemusyrikan (*al-syirk*). Lihat, Ibn Jarīr al-Thabarī, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āyi al-Qur’ān*, (Beirut: Dār al-Fikr, 2001), Jilid II, p. 236-237. Ibn ‘Abbās, sebagaimana dikutip al-Rāzī, memaknai “fitnah” dengan kekufuran, karena memiliki dampak kerusakan di muka bumi. “Fitnah” juga dapat berarti “pengusiran” yang dilakukan orang Quraisy terhadap orang Islam dari Makkah. Lihat, Imām al-Rāzī, *Tafsīr Fakhr al-Rāzī*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), Jilid III, p. 142.

dilancarkan oleh kaum musyrikin yang ingin menghancurkan eksistensi masyarakat Madinah yang baru terbentuk.

Keempat, pada masa penaklukan kota Makkah (*fath Makkah*) dan sesudahnya, jihad mengambil bentuk sebagai perang terhadap kaum musyrik Makkah agar mereka mengakui serta beriman kepada Allah dan bersaksi bahwa Muhammad adalah utusan Allah.

Kelima, karena komunitas Yahudi mengkhianati perjanjian yang telah dibuat dan disepakati bersama dengan Nabi, maka pada fase ini *jihād* berarti peperangan terhadap mereka yang mengingkari serta mengkhianati perjanjian tersebut. Peperangan ini berlanjut sampai akhirnya mereka menunjukkan sikap baik mereka terhadap Nabi dan kaum Muslimin dengan cara membayar upeti (*jizyah*). Pada gilirannya komunitas mereka kemudian disebut dengan *ahl dzimmah*.

Keenam, pada akhirnya makna *jihād* yang orisinal, meskipun ia mengalami perkembangan karena perubahan situasi dan kondisi tertentu adalah perjuangan spiritual, etis dan moral terhadap kesulitan dan kesukaran.⁴³

Dari keterangan al-Asymawī ini jelaslah bahwa makna kata *jihād* mengalami evolusi dan bermetamorfosis sesuai dengan konteks dan kondisi sosial yang berlaku dan terjadi di masyarakat. Dengan demikian maka pemaknaan tunggal yang bersifat parsial terhadap kata *jihād* ini tidak dapat dibenarkan dan tidak dapat diterima. Karena makna kata *jihād* bersifat universal sesuai dengan konteks yang melingkupinya.

D. Kesimpulan

Setelah penulis mengkaji makna "*jihad*" dalam al-Qur'an dengan model penafsiran kontekstual yang disertai tinjauan kritis melalui pendekatan sejarah dan hermeneutik, penulis menyimpulkan bahwa makna "*jihad*" secara kontekstual ini lebih sesuai dengan spirit zaman. Inilah makna "*jihad*" dalam konteks kekinian.

⁴³ Muhammad Sa'īd al-Asymawī, *Jihad Melawan Islam Ekstrem*, terj. Hery Haryanto Azumi, (Depok: Desantara, 2002), p. 182-187. Lihat juga dalam bukunya yang lain, *Al-Islām al-Siyāsī*, (Kairo: Sinā li al-Nasyr, 1987), pp. 105-9.

Referensi

- Al-Āk, Khālid 'Abdurrahmān, t.th. *Al-Furqān wa al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Hikmah.
- Al-Daghamain, Ziyad Khalil Muhammad. 1995. *Manhajiyah al-Baḥts fī al-Tafsīr al-Maudhū'ī*. Amman: Dār al-Basyar.
- al-Dzahabī, Muḥammad Husain. 1995. *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*. Cairo: Maktabah Wahbah.
- Al-Farmāwī, 'Abd al-Hayy, 1977. *Al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawdlū'ī; Dirāsah Manhajiyah Mawdlū'iyah*. Cairo: Al-Hadhārah al-'Arabiyyah,
- al-Rāzī. 1995. *Tafsīr Fakhr al-Rāzī*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Al-Qurthubī. 1995. *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Al-Zamakhsyarī. 1996. *Tafsīr al-Kasysyāf 'an Haqaiq al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil wa Wujuh al-Ta'wil*, Kairo : Mushthafa al-Babi al-Halabi.
- Braaten, Carl. 1966. *History and Hermeneutics*. Philadelphia: Fortress.
- Cragg, Kennet. 1971. *The Event of the Qur'an: Islam and its Scripture*. London: George Allen and Unwin.
- E. Sumaryono. 1999. *Hermeneutika: Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius.
- Eliade, Mircea. 1993. *The Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan.
- Farid Esack. 1997. *Qur'an: Liberation & Pluralism*. Oxford: One World.
- Hidayat, Komaruddin. 1996. *Memahami Bahasa Agama; Sebuah Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina.
- Katsīr Ibn . *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azhīm*. Beirut : Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Manzhūr Ibn. 1999. *Lisān al'Arab*. Beirut : Dar Ihya al-Turats al-'Arabi.
- 'Iyāzī, Muḥammad 'Ali. 1414 H. *Al-Mufassirūn; Hayātuhum wa Manhajuhum*. Teheran: Mu'assasah al-Thibā'ah wa al-Nasyr Wizārat al-Tsaqāfah al-Irsyād al-Islāmī.
- Kuntowijoyo. 1985. *Iman dan Realitas*. Yogyakarta: Shalahuddin Press.
- Lewis, Bernard. 2003. *The Crisis of Islam; Holy War and Unholy Terror*. London: The Orion Publishing Group.
- Maḥmūd, 'Abd al-Halīm. 1978. *Manāhij al-Mufassirīn*. Cairo: Dār al-Kitāb al-Mishrī.

- Muhammad Sa'īd al-Asymawī. 2002. *Jihad Melawan Islam Ekstrem*. terj. Hery Haryanto Azumi. Depok: Desantara.
- Muhammad Sa'īd Ramadlān al-Būthī. 1993. *Al-Jihād fī al-Islām*. Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āshir.
- Mushthafā, Ibrāhīm. 1972. *et.al., al-Mu'jam al-Wasīth*. Istanbul: al-Maktabah al-Islāmiyah.
- Muslim, Musthafa. 1989. *Mabāhits fī al-Tafsīr al-Maudhū'ī*. Damaskus: Dār al-Qalam.
- Ormiston, Gayle L. 1990. *Hermeneutic Tradition: From Ast to Ricoeur*. New York: SUNNY.
- Palmer, Richard E. 1969. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press.
- Surūr, Muḥammad Jamal al-Dīn. 1977. *Qiyam al-Dawlah al-'Arabiyah al-Islāmiyyah fī Hayāti Muḥammad saw*. Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī.