

ARGUMENTASI MAKNA JIHAD DALAM AL-QURAN DITINJAU DARI PERSPEKTIF MASYARAKAT KOSMOPOLITAN

Oleh: Prabowo Adi Widayat

STAIN Jurai Siwo Metro

E-mail : adiguno_lmpg@yahoo.co.id

Abstrak

Jihad merupakan ajaran hanif yang dimiliki umat Islam, keberadaannya menjadi sebuah doktrin atau ajaran sendiri ditengah-tengah masyarakat luas, terma jihad telah mengalami penetrasi disegala bidang termasuk kajian keagamaan pun memposisikan jihad sebagai wujud usaha meningkat kualitas beragama berupa implementasi pemikiran keagamaan dalam konteks keilmuan, peradaban, dan kebudayaan. Dewasa ini terma jihad mengalami distorrsi pemaknaan secara aplikatif, hal ini menjadi sebuah bencana pemikiran keagamaan dikalangan umat Islam. Kejumudan pemikiran dan absolutisme terhadap sebuah gagasan dari kelompok tertentu mengakibatkan dispalitas makna jihad tersebut sehingga mengakibatkan tindakan radikalisme berbasis ajaran jihad. Masyarakat kosmopolitan sebagai masyarakat yang moderat, egaliter, dan berbudaya, mampu menjadi sebuah wacana produktif untuk mengkonsep makna jihad yang proporsional, akomodatif, dan komunikatif dalam segala bidang serta berkontribusi positif untuk memajukan peradaban umat yang majemuk, karena dalam masyarakat kosmopolitan masing-masing anggota komunitas memiliki kemampuan yang tinggi dalam menyikapi perbedaan kontekstual untuk mencukupi kebutuhannya dalam kehidupan sehari-hari.

Kata kunci: Jihad, absolutisme, cosmopolitan, dan kebudayaan.

Jihad is a hanif belonging to the teachings of Islam, its existence became a doctrine or teaching itself among the public at large, term of jihad has experienced penetration in every field including religious studies was positioned as a manifestation of jihad efforts increased the quality of the implementation of the religious thought of religion in the context of scientific knowledge, civilization, and culture. These terma have distorrsi the definition of jihad in applicative, it is becoming a disastrous religious thought among Muslims, rigidity of thought and the absolutism of a notion of certain groups result in dispalitas the meaning of jihad is resulting in acts radicalism based teachings of jihad. A cosmopolitan society as a moderate society, egalitarian, and cultured, capable of being a productive discourse to conceptualize the meaning of jihad is proportional, accommodating, and communicative in all areas as well as to contribute positively to advance civilization of the compounds, as in the cosmopolitan society of each member of the community has a high ability in addressing differences contextual to fullfill his needs in everyday

Keywords: Jihad, Absolutism, cosmopolitan, and civilization.

A. Pendahuluan

Kitab suci al-Quran sebagai pedoman hidup umat manusia yang haqiqi senantiasa memberikan kontribusi monumental dalam setiap lini kehidupan, selain itu juga al-Quran tidak menjadikan dirinya sebagai pengganti usaha manusia, akan tetapi sebagai pendorong dan pemandu, demi berperannya manusia secara positif dalam berbagai bidang kehidupan¹. Al-Quran berbicara tentang berbagai hal yang melekat dalam kehidupan manusia salah satunya adalah *jihad*, dalam konteks perkembangan zaman istilah ini mengalami fluktuasi pemahaman dikalangan masyarakat, bahkan telah menjadi trend idiologi bagi sebagian umat Islam tersendiri, dengan artian kadangkala istilah ini menjadi makna peyorasi yakni penyempitan makna yang berakibat pada hal yang negatif dan juga makna ameliorasi yakni perluasan makna yang berdampak pada kenaikan nilai-nilai positif dalam kandungan makna tersebut, sehingga perlu adanya kontribusi keilmuan lainnya untuk memahamkan makna tersebut sesuai tingkat perkembangan manusia dalam berbagai jenjang.

Di sini yang terjadi bukan sekedar permasalahan sosial keagamaan melainkan munculnya distorsi pemahaman ajaran Islam mengenai jihad yang termaktub dalam al-Quran dan as-Sunnah, selain itu juga, bahwa fenomena jihad yang menyeruak ke permukaan seperti yang disaksikan dewasa ini, tidak hanya muncul dari pencitraan Barat atau Eropa melainkan umat Islam tertentu (baca: kelompok-kelompok Islam radikal) juga mempunyai kontribusi terhadap hal ini. Artinya Islam radikal (Islam fundamentalis)² dengan manifestasi gerakan yang diciptakan sebagaimana yang sering dijumpai banyak kasus, meniscayakan sebuah citra Islam yang seras dengan ideologi fundamentalis, hal ini dapat dilihat dari gerakan-gerakan fundamentalisme di Mesir dengan berbagai variasi gerakannya, mulai yang sangat ekstrim hingga yang lebih moderat, disini dapat ditunjukkan

¹ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Quran Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Jakarta: PT Mizan Pustaka, 2009), cetakan III, h. 383.

² Beberapa sarjana menggunakan istilah "Islamisme" sebagai padanan kata Islam radikal/fundamental Fazlurrahman menggunakan istilah "revivalisme" sementara Hasan Hanafi menggunakan istilah "Ushuliyah". Sementara banyak yang menilai bahwa fenomena akan funadamentalisme Islam sebenarnya adalah gerakan politik, sehingga mereka menyebutnya sebagai "Islam politik".

dengan adanya istilah jihad dengan pemaknaan sendiri (beberapa kelompok menyebut dirinya "*al-Jihad*" menjadi ideologi gerakannya),³.

Istilah gerakan fundamentalisme islam (baca: Fundamental) ini dinisbahkan kepada gerakan yang menghendaki revitalisasi nilai-nilai Islam dalam kehidupan⁴. Sedangkan, Sayyed Vali Reza Nasr lebih suka menggunakan istilah *revivalisme*. Menurutny istilah ini menyimpan makna yang dalam tidak hanya menggambarkan fenomena gerakan penafsiran agama yang didasarkan pada tulisan (*scripture*), akan tetapi merupakan gerakan yang sangat berkaitan dengan persoalan-persoalan politik umat (*communal politic*), pembentukan identitas (*identity formation*), persoalan kekuasaan dalam masyarakat yang plural serta mengenai nasionalisme⁵. Jadi, istilah revivalisme memiliki arti yang luas karena pada kenyataannya kemunculan gerakan-gerakan radikal di negara-negara Islam Timur Tengah maupun asia tidak terkecuali di Indonesia didorong oleh keinginan adanya membumikan makna literal dalam teks suci dalam realita kehidupan sebagai bentuk tandingan terhadap gerakan liberal dan sekuler. Istilah lainnya yang mendekati dengan fundamentalisme adalah *puritanisme*, istilah ini merujuk kepada kelompok "*wahabi*", kelompok ini menawarkan seperangkat referensi tekstual yang mendukung orientasi teologis yang intoleran dan mengucilkan kelompok lain yang berseberangan dengan paradigma pemikiran keislaman mereka.

Jihad bukanlah sesuatu yang baru bagi kalangan umat Islam, sebab pada masa Nabi Muhammad SAW fenomena ini sudah menjadi bagian dari ajaran Islam yang sangat penting. Seruan jihad pun bukan sekedar perintah Nabi melainkan sebuah perintah yang haq termaktub dalam al-Quran. Tentu saja fenomena jihad pada masa lalu berbeda dengan konsep jihad yang selazimnya diimplemtasikan pada zaman sekarang ini. Pada masa lalu jihad bukanlah untuk mengalahkan dan menghancurkan musuh melainkan sekedar untuk membela diri (*self-defence*) dan

³ Muhammad Fakhruddin, *Konsep Jihad Menurut Muhammad Syahrur skripsi Jurusan Tafsir dan Hadist Fakultas Ushuludin*, (Yogyakarta: UPT Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga, 2004), h. 3.

⁴ Sheila MC Donough, *Muslim ethics and Modernity: A Comparative of the Ethical Thought of sayyid Ahmad Khan and Mawolana Maududi*, (Canada: Canadian Corporation for Studies in relegion, 2000), h. 11.

⁵ Sayyid Vadi Reza Nashr, *Mawdudi and the making of Islamic Revivalism*, (Newyork-Oxford: University Press, 1996), h. 4.

tidak satu pun dimaksudkan untuk menyerang secara agresif⁶, dan memenangkan pertempuran dengan mengorbankan nyawa seminimal mungkin.

Terma jihad yang diusung oleh al-Quran telah mengalami beberapa kamufase pemahaman oleh sebagian kalangan umat Islam, adakalanya pemahaman ini menjadi paham (ideologi) yang berbaju perang dalam mewujudkan keinginan sebuah kemenangan dari suatu kelompok tertentu, hal ini disebabkan adanya pendangkalan pemahaman dari kalangan internal sebagian umat Islam. Sedangkan, konsep jihad yang sesungguhnya dalam era modern ini merupakan sebagai upaya kesungguhan untuk perubahan, perbaikan, dan peningkatan mutu dalam berbagai lini kehidupan seperti agama, sosial, ilmu pengetahuan, budaya, pendidikan, dan tata kelola pemerintahan yang baik dan benar.

Pada kenyataannya bahwa jihad merupakan salah satu dari ajaran Islam yang ada dalam kitab suci, maka menjadi penting untuk melihat lebih jauh secara pasti apakah al-Quran memberikan perspektif pemahaman fundamental untuk melakukan tindak kekerasan (baca: represif) berdasarkan agama sebagaimana yang dilakukan oleh kelompok-kelompok Islam radikal dan juga yang dikesankan oleh Barat dan Eropa? Permasalahan ini penting untuk dikemukakan, mengingat kenyataan bahwa, kelompok-kelompok Islam radikal mendasarkan tindakan mereka melakukan jihad dari al-Quran, sedangkan adanya anggapan bahwa jihad merupakan doktrin kekerasan yang inheren dalam Islam sebagaimana yang ada dalam kitab suci al-Quran.

Oleh karena itu, diperlukan orientasi baru dikalangan kaum muslimin untuk membuat responsi sehat bagi keadaan mereka yang sangat menyedihkan ini. Orientasi baru itu tentunya harus dilandaskan pada pemahaman al-Quran sebagai sumber inspirasional tertinggi kaum muslimin dalam kerangka berikut ini, *pertama*, kaum muslimin harus meletakkan seluruh tata kehidupan mereka dalam rangka penegakkan hak-hak asasi manusia, pemeliharaan asas kebebasan dalam penyelenggaraan kehidupan itu sendiri, dan pemberian peluang sebesar-besarnya bagi pengembangan kepribadian menurut cara yang dipilih masing-masing; *kedua*, keseluruhan pranata keagamaan yang dikembangkan kaum muslimin harus ditujukan kepada penataan kembali kehidupan dalam kerangka yang dikemukakan

⁶ M. Agus Nuryatno, *Islam Teologi Pembebasan dan Kesetaraan Gender*, (Yogyakarta: UII Press, 2001), h. 51.

diatas, dan *ketiga*, dengan demikian al-Quran sebagai sumber pengambilan pendapat formal bagi kaum muslimin harus dikaji dan ditinjau asumsi-asumsi dasarnya berdasarkan kebutuhan diatas, setelah dihadapkan dengan realita kehidupan manusia secara keseluruhan⁷.

Apabila kita kontekskan konsep pemahaman makna jihad dalam al-Quran dalam perspektif masyarakat kosmopolitan, maka, akan terjadi beberapa kompilasi pemahaman yang berintegrasi dengan kajian keilmuan tertentu, sehingga diharapkan terjadinya sebuah pembaruan pemikiran jihad modern yang tidak akan berafiliasi dengan trend pemikiran literalisme kaum fundamentalis, melainkan bagaimana kontribusi pemaknaan jihad dalam konteks perkembang zaman dengan menitikberatkan aspek sosiokultur yang dinamis serta dapat diterima pemahamannya dalam bingkai kemajemukan sosial.

B. Jihad Menurut Al-Quran dan Ulama

Kemajuan ilmu pengetahuan dan pola pikir masyarakat luas berdampak kepada cara pandang kehidupan beragama mereka, sehingga muncul beberapa konsep pemahaman keagamaan yang berbeda-beda didasarkan pada rujukan setiap agama itu yakni kitab suci. Selain itu juga, tata kelola hubungan antara agama menjadi tolak ukur dalam membangun *ukhuwah wathaniyah* dalam berbagai lini kehidupan, dimana ikatan sebuah agama mampu mengokohkan kohesivitas emosional dengan teman seiman dan seagama. Agama senantiasa melahirkan emosi dan motivasi untuk membentuk sebuah komunitas seiman yang mempunyai pemahaman baik heterogen maupun sama.

Dalam sistem kehidupan keagamaan individu akan senantiasa bertemu dengan sikap kesungguh-sungguhan pada saat bekerja dan beribadah, dimana bekerja dan beribadah merupakan dua aktivitas yang mempunyai keterkaitan dan akan senantiasa melekat dalam kehidupan sosial keagamaan seseorang. Dari pernyataan tersebut mempunyai implikasi pertanyaan, " *apakah yang dimaksud dengan sikap kesungguh-sungguhan dalam konteks kehidupan sosial keagamaan seseorang?*", apabila kita renungkan dan mengamati secara jeli, maka pertanyaan tersebut mengarah pada aspek *jihad*, dimana jihad menurut Kamus Besar Bahasa

⁷ Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan nilai-nilai Indonesia dan transformasi kebudayaan*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2007), cetakan I, h. 31.

persoalan-persoalan lain yang membutuhkan kesungguhan, seperti kesungguhan bersumpah yang termaktub dalam Q.S. al-Maidah/5: 53, Q.S. al-An'am/6/109, Q.S. an-Nahl/16:38, Q.S. an-Nur/24: 53, dan Q.S. Fathir/35: 42, kesungguhan orang tua untuk mengarahkan (baca: memaksa) anaknya agar selalu memantapkan akidah mereka yang termaktub dalam Q.S. al-Ankabut/29: 8, dan Q.S. Luqman/31: 15, dan memebrikan sesuatu dengan kesempurnaannya yang termaktub dalam Q.S. at-Taubah/9: 79.

Dari segi bahasa, terma jihad dalam al-Quran dengan sejumlah kata turunannya berasal dari kata *jahd* atau *juhd*. Kata *jahd* dalam al-Quran terulang sebanyak 5 kali¹³, sedangkan kata *juhd* hanya sekali saja yang terdapat dalam al-Quran¹⁴. Kata *jahd* biasanya diterjemahkan dengan arti bersungguh-sungguh atau kesungguhan terhadap sesuatu, letih sukar¹⁵ dan sekuat-kuat¹⁶. Adapun kata *juhd* biasanya diterjemahkan dengan kemampuan, kesanggupan, daya upaya dan kekuatan.

Secara morfologis, terma jihad berasal dari kata kerja, *جاهد - يجاهد* yang berarti mencurahkan daya upaya atau bekerja keras, apabila kita kontekskan dalam kehidupan sosiokultur masyarakat modern maka, dapat dikatakan bahwa jihad diistilahkan sebagai upaya mewujudkan kesungguhan dalam kehidupan dengan meningkatkan kesejahteraan sosial, pola pikir masyarakat yang selalu dinamis, dan kesungguhan untuk senantiasa memperkaya khazanah ilmu pengetahuan sebagai ujung tombak menuju masyarakat modern. Selain itu juga, menurut E.W. Lane, terma jihad mempunyai pengertian sebagai bentuk bekerja, berjuang, bersusah payah; mencurahkan daya upaya, atau kemampuan yang luar biasa dengan bekerja keras, usaha maksimal, rajin, tekun, bersungguh-sungguh atau penuh energi; bersakit-sakit atau menanggung beban sakit yang dalam¹⁷.

Di lain hal, kata jihad merupakan salah satu dari sekian kata dalam bahasa Arab yang sering disalah artikan dan dipahami oleh khalayak umum khususnya umat Islam. Kata ini terbentuk dari tiga kata dasar: ج ه د (ja, ha, da) yang berarti

¹³ Lihat, Q.S. al-Maidah/5: 53, Q.S. al-An'am/6: 109, Q.S. an-Nahl/16: 38, Q.S. an-Nur/24: 53, dan Q.S. Fathir/35: 42.

¹⁴ Lihat, Q.S. at-Taubah/9: 79.

¹⁵ M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Quran: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, (Bandung: Mizan, 1996), h. 501.

¹⁶ M. Dawan Rahardjo, *Ensiklopedi al-Quran, Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 517.

¹⁷ Rohimin, *jihad dan Makna dan Hikmah...*, h. 17.

bersungguh-sungguh atau usaha keras. Dari kata ini, kita mengenal tiga kata jadian yang maknanya sering dipisahkan dan seolah tidak memiliki kaitan. Tiga kata jadian itu adalah jihad itu sendiri, *mujahadah*, dan *ijtihad*. jihad sering dipahami (secara salah), sebagai sikap sungguh-sungguh dengan otot, sering diartikan dengan perang fisik, *mujahadah* sebagai sungguh-sungguh dengan hati, sehingga sering dipakai sufi dan *ijtihad* diartikan sebagai sungguh-sungguh dengan pikiran¹⁸. Dari penjelasan tersebut dapat kita pahami bahwa ketiga komponen yang berbeda arti namun memiliki makna integral dan tidak bisa dipisahkan. Sebab otot, hati dan pikiran adalah tiga hal yang membentuk kepribadian seseorang, oleh karena itu, mendefinisikan jihad dengan perang fisik sangatlah tidak tepat, dimana makna jihad sendiri masih bermakna *nakiroh* (bersifat umum). Maka, jihad menjadi tolak ukur untuk menguji tinggi rendahnya keimanan dan komitmen seseorang¹⁹. Dengan *jihad*, bisa dibedakan, mana diantara kita yang benar-benar sabar dan beriman dan mana yang tidak sabar. Untuk membantu kita agar dapat memahami makna jihad dalam konteks berbagai dimensi yang ada maka dapat kita telaah dari makna jihad dari perspektif beberapa ulama sebagai berikut;

1. Makna jihad menurut Ustadz Abu Bakar Ba'asyir²⁰, menurutnya bahwa jihad dibagi menjadi dua bagian defensif (difa'i) dan ofensif (hujumi, ibtida'i, tholabi), yang pertama adalah bahwa jihad merupakan perang untuk mempertahankan diri, seperti layaknya perang badar untuk menahan serangan kaum Quraish, dalam konteks kekinian hal ini dapat dicontohkan seperti perang yang terjadi di Afghanistan dan Iraq, jihad ini dilakukan manakala pertama negeri mereka diserang oleh orang-orang kafir yakni mereka Amerika Serikat, hal ini didasarkan kepada penjelasan Q.S. al-Baqoroh/2: 190, yang telah mewajibkan kaum muslimin untuk membalas tindakan penyerang dan mengusirnya dimana asbab an-nuzul ayat tersebut adalah²¹ bahwa Dalam suatu riwayat dikemukakan bahwa ayat ini turun berkenaan dengan "perdamaian di Hudaibiah", yaitu ketika

¹⁸ Waryono Abdul Ghafur, *Tafsir Sosial Mendialogkan Teks dengan Konteks*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2005), cet. Pertama, h. 183.

¹⁹ Lihat Q.S. Muhammad/47: 31, Q.S. Ali-Imron/3: 142

²⁰ Heri Prabowo, *Konsep Jihad Menurut Abdurrahman Wahid dan Abu Bakar Ba'asyir Skripsi Fakultas Syari'ah Jurusan Perbandingan Madzhab dan Hukum*, (Yogyakarta: UPT Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga, 2008), h. 35.

²¹ K.H. Q. Shaleh dan H.A.A. Dahlan, *Asbābun Nuzul Latar Belakang Historis Turunnya Ayat-ayat al-Quran*, (Bandung: CV Diponegoro, 2000), h. 57.

Rasulullah SAW dicegat oleh kaum Quraisy untuk memasuki Baitullah. Adapun isi perdamaian tersebut antara lain agar kaum Muslimin menunaikan umrahnya pada tahun berikutnya. Ketika Rasulullah SAW beserta shahabatnya mempersiapkan diri untuk melaksanakan umrah tersebut sesuai dengan perjanjian, para shahabat khawatir kalau-kalau orang-orang Quraisy tidak menepati janjinya, bahkan memerangi dan menghalangi mereka masuk di Masjidil Haram, padahal kaum Muslimin enggan berperang pada bulan haram. Turunnya "*Waqātilu fi sabilillahil ladzina* (Q.S. 2: 190) sampai (Q.S. 2: 193)" membenarkan berperang untuk membalas serangan musuh. (*Diriwayatkan oleh al-Wahidi dari al-Kalbi, dari Abi Shaleh yang bersumber dari Ibnu Abbas.*) kedua, bahwa jihad dalam maksud ini adalah jihad yang dilakukan oleh daulah Islamiyyah atau hanya berlaku apabila sistem pemerintahan berdasarkan *khilafah islamiyyah*, dimana dakwah adalah seruan non fisik, manakala dihalangi secara non fisik, maka wajib bagi kaum muslimin berjihad, untuk, melindungi dakwah dan menghilangkan halangan-halangan fisik yang dihadapinya, hal ini didasarkan pada Q.S. al-Anfal/8: 36, dimana asbab an-nuzul ayat tersebut adalah²² bahwa dalam suatu riwayat dikemukakan, ketika orang-orang Quraisy ditimpa kekalahan dalam perang Badar dan pulang ke Mekah, 'Abdullah bin Abi Rabi'ah, 'Ikrimah bin Abi Jahl, dan Shofwan bin Umayyah, tokoh-tokoh Quraisy yang bapak-bapak dan anak-anaknya terbunuh dalam perang Badar, mengadakan pembicaraan dengan Abu Sofyan dan rombongannya. Rombongan Abu Sofyan itu terdiri atas kaum saudagar yang selamat dari malapetaka perang Badar. Mereka berkata: "*Hai golongan Quraisy! Sesungguhnya Muhammad telah menggetarkan kalian dan membunuh orang-orang paling baik diantara kalian. Mudah-mudahan kita bisa menebus kekalahan kita dan membalas dendam*". Merekapun menyetujui permintaan ini, ayat ini (Q.S. al-Anfal/8: 36) turun berkaitan dengan peristiwa tersebut, yang menjajikan bahwa Allah akan mengalahkan dengan orang-orang yang menghambat Jalan Allah. (*Diriwayatkan oleh Ibnu Ishaq yang bersumber dari az-Zuhri, Muhammad bin Yahya bin Hibban, 'Ashim bin 'Umair bin Qatadah dan al-Hushain bin 'Abdurrahman. Hadits ini*

²² *Ibid.*, h. 244 .

bersesuaian pula dengan hadits dari Ibnu 'Abbas), dalam riwayat lain dikemukakan bahwa turunnya ayat ini berkenaan dengan Abu Sofyan yang membiayai perang kaum musyrikin, sebanyak empat puluh ûqiyah (ons) emas (Diriwayatkan oleh Ibnu Abi Hatim yang bersumber dari Hakam bin 'Utaibah). Dalam riwayat lain pula dikemukakan bahwa turunnya ayat ini berkenaan dengan Abu Sofyan yang mengongkosi dua ribu orang tentara Habasyah dalam Perang Uhud untuk memerangi Rasulullah SAW (Diriwayatkan oleh Ibnu Jarir yang bersumber dari Ibnu Abazi dan Sa'id bin Jubair).

2. Taqiyuddin al-Nabhani berpendapat bahwa makna jihad adalah perang ofensif melawan musuh Islam, perang untuk mewujudkan kemenangan dan meraih kesyahidan serta pemisahan total hubungan muslim dan non muslim²³.
3. Menurut Yusuf al-Qordhawi berpendapat bahwa makna jihad lebih mendalam dan lebih luas dibanding dengan pengertian militer. Jika pendidikan militer hanya terbatas pada kedisiplinan dan keterampilan, namun pendidikan jihad di samping kedisiplinan dan keterampilan juga mengandung keimanan, akhlaq, semangat, dan pengorbanan²⁴.
4. Menurut K.H. Abdurrahman Wahid²⁵, bahwa ia memahami konsep jihad didasarkan atas Ulama Sunni Syafi'iyah di dalam karyanya, *hasyiyah I'ânatu at-thalibin*, Syaikh Abu Bakar bin Muhammad ad-Dimyati berpendapat bahwa jihad dalam arti perang sebagai kewajiban setiap orang muslim yang hukumnya fardhu kifayah yang didasarkan pada Q.S. An-Nisa/4: 95 dan Q.S. at-Taubah/9: 122. Lebih lanjut ia menguraikan sebagai berikut:²⁶
 - a. *Jihad* dalam arti perang (qital) apabila kita hanya berperang di jalan Allah atau kita diserang maka kita berperang sebaliknya jikalau tidak perangpun ditiadakan.

²³ Taqiyuddin al-Nabhani, *as-Syakhshiyah al-Islâmiyyah*, (Bairut: Dâr al-Ummah, 1994), h.146.

²⁴ Yusuf Qordhawi, *Sistem Kaderisasi Ikhwan al-Muslim*, Alih bahasa Ghazaly Mukri, (Solo: Pustaka Mantiq, 1993), h. 76.

²⁵ Heri Prabowo, *Konsep Jihad...*, h. 33.

²⁶ Abdurrahman Wahid, *Menelan Cakrawala*, (Yogyakarta: Shalahudin Press, 1982), h. 48.

- b. *Jihad* berarti menegakkan keEsaan Allah SWT, tauhid atau yang dinamakan antologi, jadi bagaimana Tuhan Yang Maha Esa dapat dibuktikan.
- c. *Jihad* harus mampu mencegah kerusakan bagi mereka yang telah dilindungi oleh agama.

Abdurrahman Wahid memahami jihad sebagai kewajiban fakultatif minimal setahun sekali dilaksanakan oleh orang Islam dan jikalau tidak ada yang mengerjakannya maka, berdosa semuanya. Namun, bila ada yang mengerjakan maka gugurlah kewajiban lainnya. Jadi dapat dipahami bahwa beliau berpandangan jihad mempunyai katagori-katagori sebagai berikut:

- a. Mereka dalam arti baik yang muslim maupun non muslim berada dalam masyarakat , wajib dipelihara keamanannya di Indonesia.
 - b. Mencegah kerusakan diartikan karena terancamnya kehidupan karena kebutuhan pokoknya tidak terpenuhi, caranya dengan memberikan makanan bagi yang tidak punya (baca: peran dan fungsi Bulog) sebagai kewajiban fakultatif, tidak boleh ada yang sampai kelaparan, demikian juga kebutuhan akan adanya sandang dan papan.
5. Muhammad Syahrur, memasukkan jihad sebagai bagian dari *al-furqān aw al-wasāya al-asyr (akhlāq)* dan *al-ma'rūf wa al-munkar wa al-ta'limā allatī jaāt bi qaulihi yaāyyuha al-nabi*²⁷. *al-Furqon* adalah takwa sosial, artinya takwa untuk semua kalangan baik muslim ataupun non muslim. *al-Furqon* ini dibagi menjadi dua (1). *al-Furqān al-ām* yaitu batasan minimal dari ajaran-ajaran akhlaq yang harus diikuti oleh semua manusia. *al-Furqān al-khās* aspek ini hanya diperuntukkan bagi orang-orang yang sudah melaksanakan *al-Furqān al-ām*. Adapun ringkasan *al-Furqān al-khās* termaktub dalam *Tanzil Hākim* Q.S. al-An'am/6: 151-153. Seluruh *al-Furqān al-khās* merepresentasikan halal dan haram artinya batasan tersebut mendatangkan ridha Allah SWT, sedangkan etika (*akhlāk*) adalah aturan-aturan yang bersifat spiritual sosial yang mengikat antar individu manusia tanpa memandang struktur ekonomi masyarakat. *al-Ma'rūf* adalah sesuatu

²⁷ Muhammad Fakhruddin, *Konsep Jihad...*, h. 46.

hal yang sudah diketahui manusia kemudian memperlakukannya dan dapat dirasakan enak dalam hati dan juga dapat diterima oleh masyarakat. Sedangkan *al-Munkar* adalah sesuatu yang tidak disukai manusia kemudian mereka menganggap keji dan tidak dirasakan enak dalam hati.

6. Murtadha Muthahari mengemukakan bahwa jihad sebagai pembelaan diri dari pengekangan kebebasan menegakkan nilai-nilai kemanusiaan dan dakwah²⁸.
7. Farid Esack, dalam karyanya *Qur'an Liberation and Pluralism* melihat jihad sebagai sarana perjuangan dan praksis untuk menghancurkan dan menumpas ketidakadilan, bukan mengganti ketidakadilan yang satu dengan yang lainnya²⁹.

C. Jihad dalam Persepektif Tafsir Kontemporer

Man is an interpreter being (manusia adalah makhluk penafsir), didorong oleh rasa kagum dan sekaligus ketidaktahuan terhadap obyek-obyek disekitarnya maka manusia lalu mengamati dan menafsirkan jagad raya yang akbar ini³⁰. Maksud hal tersebut kemudian ditransformasikan oleh manusia ke dalam sebuah teks-teks tertentu yang membuat mereka penasaran akan substansi pokok yang termaktub didalamnya, adalah al-Quran sebagai objek kajian pokok dalam penafsiran oleh umat Islam pada setiap zaman.

Setiap penafsiran terhadap teks-teks ilahiyah seringkali memunculkan doktrin-doktrin kelompok dan klaim absolutisme terhadap golongan tertentu oleh si penafsir itu sendiri, maka perlu adanya argumentasi penafsiran konstruktif, komunikatif dan netral untuk mewujudkan pemahaman al-Quran yang sesuai dengan proses perkembangan zaman dan manusia (umat Islam) di bumi ini.

Perkembangan tafsir kontemporer tidak dapat begitu saja terlepas dengan perkembangan di masa modern, dan gagasan-gagasan yang berkembang pada masa kontemporer ini sudah bermula sejak zaman modern, yakni pada masa Muhammad Abduh dan muridnya Rasyid Ridha yang sangat kritis melihat produk-produk penafsiran al-Quran, oleh karena itu paradigma tafsir kontemporer dapat

²⁸ Murtadha Muthahari, *Jihad*, terj. M Hashem (Bandar Lampung: YAPI, 1987), h. 51.

²⁹ Dawam Raharjo, *Ensiklopedi Al-Quran....*, h. 507-526.

³⁰ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama Sebuah Kajian Hermeneutik*, (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 175.

diartikan sebagai sebuah model atau cara pandang, totalitas premis-premis dan metodologis yang dipergunakan dalam penafsiran al-Quran di era kekinian³¹. Maka paradigma tafsir kontemporer pun mempunyai keunikan dan karakteristik tersendiri, adapun yang menonjol dalam paradigma tafsir kontemporer antara lain:

1. Memosisikan al-Quran sebagai Kitab Petunjuk

Hal ini berangkat dari pernyataan Muhammad Abduh bahwa tafsir harus berfungsi menjadikan al-Quran sebagai sumber petunjuk (*mashdar al-hidayah*)³², bukan untuk membela ideologi tertentu. Oleh karena itu, para *mufasssir* kontemporer mempunyai anggapan bahwa wahyu yang berupa teks al-Quran merupakan sebagai sesuatu yang “hidup” dan senantiasa selalu bergaul dengan perkembangan zaman sehingga penafsiran tidaklah kaku (stagnan) melainkan mempunyai keselarasan dan kesinambungan dengan zaman.

2. Bernuansa Hermeneutika³³

Dewasa ini telah banyak pemerhati al-Quran yang melakukan kritik historis dan linguistik yang menjadi ciri khas hermeneutika. Tulisan-tulisan yang menyangkut bidang ini banyak bermunculan, baik dari kalangan outsider maupun dari kalangan umat Islam tersendiri. Diantara tulisan-tulisan tersebut misalnya *Qur'anic Hermeneutik: The View of al-Tabari and Ibn Katsir* karya Jane Mc Aulifin yang menekankan pada metode tafsirnya dan sedikit pada horison sosialnya. Kemudian tulisan Azim Nandji yang membahas tentang teori ta'wil dalam tradisi keilmuan Islma'li yang membahas teori ta'wil dalam tradisi keilmuan Isma'ili yang banyak membantu kritik sastra, juga Nasr Hamid Abu Zayd yang dengan intensif

³¹ Abdul Mustaqim, *Epistimologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: LKiS, 2010), h. 59.

³² *Ibid*, Abdul Mustaqim, h. 60.

³³ Kata *Hermeneutika* berasal dari bahasa Yunani *hermenein* yang berarti “menafsirkan”. Kata ini sering diasosiasikan dengan nama seorang dewa Yunani, yakni *Hermes*, yang dianggap sebagai utusan para dewa bagi manusia untuk membawa pesan kepada mereka. Dalam *hermeneutika* terdapat tiga unsur yang menjadi variable utama pada kegiatan manusia dalam memahami yakni, (1), tanda, pesan atau yang menjadi sumber atau bahan dalam penafsiran yang diasosiasikan dengan pesan yang dibawa oleh Hermes, (2) perantara atau penafsir (Hermes), (3), penyampaian pesan itu oleh sang perantara agar bias dipahami dan sampai kepada yang menerima (Fakhrudin Faiz, 2005: 4). Menurut Dilthey tugas hermeneutika adalah untuk melengkapi teori pembuktian validitas universal interpretasi agar mutu sejarah tidak tercemari pandangan-pandangan yang dapat dipertanggungjawabkan (Kaelan, 2009: 270). Secara lebih luas hermeneutika didefinisikan oleh Zygmunt Bauman sebagai upaya menjelaskan dan menelusuri pesan dan pengertian dasar dari sebuah ucapan atau tulisan yang tidak jelas, kabur, remang-remang dan kontradiktif yang menimbulkan kebingungan bagi pendengar dan pembaca.

mengeluti kajian Hermeneutika dalam tafsir klasik³⁴. Sehubungan dengan pendekatan hermeneutika modern terhadap al-Quran ini, maka perlu diperhatikan tiga hal pokok yang menjadi asumsi dasar dalam penafsiran yakni³⁵,

- a. Para penafsir itu adalah manusia, siapapun orangnya yang menafsirkan teks kitab suci itu, ia tetaplah manusia biasa yang lengkap dengan segala kekurangan, kelebihan, dan kesementaraannya karena terikat oleh ruang dan waktu. Dengan asumsi ini diharapkan bisa dimengerti bahwasannya manusia itu tidak akan bisa melepaskan dari ikatan historis dan psikis kehidupan dan pengalamannya, dimana ikatan tersebut sedikit banyak akan membawa pengaruh dan mewarnai corak penafsirannya. Para penafsir adalah sosok manusia yang membawa muatan-muatan kemanusiaan masing-masing. Setiap generasi muslim sejak zaman Nabi Muhammad SAW, sambil membawa “muatan” nya itu.
- b. Penafsiran itu tidak dapat lepas dari bahasa, sejarah, dan tradisi bahwa segala aktifitas penafsiran pada dasarnya merupakan satu partisipasi dalam historis-linguistik dan tradisi yang berlaku, dimana partisipasi itu terjadi dalam ruang dan waktu tertentu. Pergulatan umat Islam dengan al-Quran juga berada dalam “kurungan” ini. Seseorang tidak mungkin bisa melepaskan diri dari bahasa, budaya, dan tradisi dimana mereka hidup. Maka, penafsiran itu tidak bisa secara sepenuhnya mandiri berdasarkan teks, tetapi pasti terkait dengan muatan historisnya, baik muatan historis saat teks itu muncul dan saat teks itu ditafsirkan.
- c. Tidak ada teks yang menjadi wilayah bagi dirinya sendiri, bahwa nuansa sosio-historis dalam pewahyuan al-Quran itu nampak dalam isi, bentuk, tujuan dan bahasa yang dipakai al-Quran. Hal ini nampak pula misalnya dalam pembedaan antara *ayat-ayat makiyah* dan *ayat-ayat madaniyah*. Dalam hubungannya dengan proses pewahyuan, bahasa

h. 15. ³⁴ Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika al-Quran Tema-tema Kontroversial*, (Yogyakarta: Elsaq, 2005),

³⁵ *Ibid*, h. 16-17.

dan isi disatu sisi, serta dengan komunitasnya masyarakat yang menerimanya disisi lain, al-Quran tidaklah “unik”.

3. Kontekstual dan berorientasi pada spirit al-Quran,

Pada hal ini dilakukan dengan cara mengembangkan dan bahkan tidak segan-segan mengganti metode dan paradigma penafsiran lama. Jika metode penafsiran al-Quran yang digunakan oleh para *mufassir* klasik-tradisional adalah metode analitik yang bersifat atomistik dan parsial maka tidak demikian halnya dengan para *mufassir* kontemporer yang menggunakan metode tematik (*maudhu'i*). Tidak hanya itu, mereka juga menggunakan pendekatan interdisipliner dengan memanfaatkan perangkat keilmuan modern, seperti filsafat bahasa, semantik, semiotika, antropologi, sosiologi, dan sains. (4), *Ilmiah, Kritis, dan Non-Sektarian*, dikatakan ilmiah karena produk tafsirnya dapat diuji kebenarannya berdasarkan konsistensi metodologi yang dipakai *mufassir* dan siap menerima kritik dari berbagai akademik. Dikatakan kritis dan non-Sektarian karena umumnya para *mufassir* kontemporer tidak terjebak pada kungkungan madzhab. Mereka justru mencoba bersikap kritis terhadap pendapat-pendapat para ulama klasik maupun kontemporer yang dianggap sudah tidak kompetibel dengan era sekarang. Inilah salah satu implikasi dari digunakannya metode hermeneutika dalam memahami teks al-Quran maupun teks-teks lainnya.

Berdasarkan sekilas diskripsi penjelasan mengenai sistematika penfasiran kontemporer. Maka, pada konteks pembahasan akan dijelask dua pokok ayat yang mempunyai karakteristik sama (tujuan pokok pemahamannya) namun kerapkali menuai perbedaan dalam implementasinya, yang berlandaskan pada Q.S. al-Baqarah/2: 218 dan Q.S. al-Baqarah/2: 190,

a. Q.S. an-Nisa/4: 95, sebagai berikut :

لَا 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 ﴿٩٥﴾

Artinya,

Tidaklah sama antara mukmin yang duduk (yang tidak ikut 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 pahala yang baik (surga) dan Allah melebihkan orang-orang yang berjihad atas orang yang duduk dengan pahala yang besar,

Pada ayat diatas dinyatakan bahwa orang yang mampu tetapi tidak mau ikut berjihad (pada waktu perang badar) tidaklah sama kedudukannya di sisi Allah SWT dengan mereka yang ikut berperang, orang yang ikut berperang akan mendapat balasan pahala yang besar. Berkenaan dengan keutamaan dan kelebihan jihad ini, dalam sebuah hadist Rasulullah SAW bersabda³⁶,

حدثنا يحيى بن صالح قال حدثنا فُلَيْحٌ عن هلال بن عليّ عن عطاء بن يسار بن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من آمن بالله وبرسوله وأقام الصلاة وصام رمضان كان حَقًّا على الله أن يَدْخُلَهُ الجنةَ جَاهِدَ في سبيل الله أو جلس في أرضِهِ التي وُلِدَ فيها فقالوا يا رسولَ الله أفلا تُبَشِّرُ الناسَ. قال إن في الجنةِ مائةَ درجةٍ أعدَّها الله للمجاهدين في سبيل الله ما بين الدَّرَجَتَيْنِ كما بين السماء والأرض فإذا سَأَلْتُمُ الله فاسأَلوه الفردوسَ فإنه أوسطُ الجنةِ وأعلى الجنةِ أَرَاهُ قال وفوقه عرش الرحمن ومنه تَفَجَّرُ أنهارُ الجنةِ.

Telah bercerita kepada kami Yahya bin Shaleh, bahwa ia berkata, Fulailah bercerita kepada kami, dari Hilal dari Ali, dari 'Atha' bin Yasar, dari Abu Hurairah r.a. ... ia berkata, bahwasannya Rasulullah Saw bersabda, barangsiapa yang beriman kepada Allah dan Rasul-Nya, mengerjakan shalat, dan puasa pada bulan Ramadhan, adalah kewajiban Tuhan memasukkannya ke dalam surga, baik ia berjihad dalam agama Allah swt atau ia tetap tinggal di negeri kelahirannya". Orang-orang bertanya, "Mengapa Rasulullah Saw tiadk menyampaikan berita gembira tentang hal itu kepada manusia? Rasulullah Saw menjawab," sesungguhnya dalam surga ada seratus tingkatan (derajat); Tuhan menyediakan untuk orang-orang yang berjihad dalam agamanya, jarak antara satu derajat dengan yang di atasnya bagaikan antara langit dan bumi. Jika kamu memohon kepada Tuhan mohonlah agar mendapat Firadus, sesungguhnya Firdaus itulah yang paling baik derajatnya yang pernah diperlihatkan kepada saya. Di atasnya 'arsy Tuhan dan disitu mengalir sungai-sungai surga.

Keutamaan lain dari jihad adalah dapat menghantarkan seseorang kepada tingkat kepribadian mukmin yang baik. Seseorang yang sanggup dan gemar melakukannya, maka akan semakin tinggi tingkat keimanan yang ia peroleh. Sebaliknya seseorang yang jarang dan tidak berani melakukan jihad, maka semakin lemah imannya, baik jihad melawan hawa nafsu maupun jihad untum melangsungkan kehidupan di dunia ini. Itulah sebabnya dalam beberapa ayat jihad,

³⁶ Rohimin, *Jihad Makna,...* h., 54-56.

penyebutan dengan orang-orang beriman senantiasa dikaitkan dengan orang-orang yang berhijrah, berjihad, dan bersifat sabar. Behijrah dalam konteks ini adalah mampu untuk merubah segala sesuatu yang terdapat dalam berbagai lini kehidupan serta dapat mentransformasikannya dalam sebuah wadah perubahan yang secara sistematis, bermanfaat, dan sejalan dengan ajaran Islam yang haq.

Al-Quran menyatakan, bahwa orang-orang yang melakukan jihad di jalan Allah Swt akan meraih predikat *a'zamu darajah* (derajat yang tinggi) dan mereka tergolong kelompok yang meraih kemenangan, وَأَلْفِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ (Q.S. at-Taubah/9: 20). Pernyataan ini berkaitan erat dengan ayat sebelumnya (Q.S.at-Taubah/9: 19), apabila kita pahami ada sisi *munatsabat al-ayat* (terdapat konsep sintagmatik) bahwa mereka yang beriman kepada Allah Swt dan berjihad di jalan-Nya, maka tidak sama tingkat kemuliaannya di sisi Allah Swt dengan mereka yang menyediakan minuman bagi para jama'ah haji dan memakmurkan masjidil Haram.

Dari ilustrasi ayat ini dapat kita pahami bersama, bahwa ajaran jihad memiliki keutamaan tersendiri bila dibandingkan dengan ajaran lainnya. Tanpa ajaran *jihad*, agama Islam bisa menjadi agama yang keropos, tidak ada power untuk bergerak, dakwah agama tidak bisa dilaksanakan dengan baik, dan musuh-musuh agama terus mengancam. Dengan adanya perintah *berjihad* di jalan Allah Swt, umat Islam diharapkan dapat memperoleh kemenangan (Q.S. al-Maidah/5: 35).

Sebagai contoh jihad melalui harta, seseorang dapat membersihkan hartanya dengan cara menginfakkan atau menshodaqohkan sebagian hartanya untuk keperluan sosial, keagamaan, bidang kesehatan, ataupun bidang lainnya yang kiranya dapat dibantu secara materil, tujuannya adalah untuk mewujudkan kemaslahatan Umat dan membebaskan mereka dari belenggu ketidakmampuan dalam memenuhi kebutuhan hidup mereka sehari-hari. Sebagaimana Islam mengajarkan bahwa di dalam harta kekayaan yang dimiliki oleh seseorang terdapat haq orang lain untuk menikmati dan menerimanya. Memperhatikan semua kepentingan tersebut, maka hal-hal tersebut merupakan katagori dari ajaran jihad dalam bidang sosial, jihad *bil mal*.

Orang yang ingin berjihad berarti telah menghargai dirinya sendiri, sadar akan kelemahannya dan menyadari potensi dirinya terus menerus berkompetisi

antara baik dan buruk. Sebagai makhluk beragama hendaknya seseorang menyadari bahwa agama yang dianutnya harus diwujudkan dalam kehidupan beragama dan anacam-anacam dari berbagai lini terhadap agama haruslah dimusnahkan dengan cara yang proporsional dan tidak merugikan hal-hal yang lain.

b. Q.S. al-Baqarah/2: 190, sebagai berikut

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتَلُونَكُم مَّا وَلَا تَعْتَدُوا ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴿١٩٠﴾

Artinya,

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 suatu riwayat dikemukakan bahwa ayat ini turun berkenaan dengan "perdamaian di Hudaibiah", yaitu ketika Rasulullah SAW dicegat oleh kaum Quraisy untuk memasuki Baitullah. Adapun isi perdamaian tersebut antara lain agar kaum Muslimin menunaikan umrahnya pada tahun berikutnya. Ketika Rasulullah SAW beserta shahabatnya mempersiapkan diri untuk melaksanakan umrah tersebut sesuai dengan perjanjian, para shahabat khawatir kalau-kalau orang-orang Quraisy tidak menepati janjinya, bahkan memerangi dan menghalangi mereka masuk di Masjidil Haram, padahal kaum Muslimin enggan berperang pada bulan haram. Turunnya "Waqatilu fi sabilillahil ladzina (S. 2: 190) sampai (S. 2: 193)" membenarkan berperang untuk membalas serangan musuh. (Diriwayatkan oleh al-Wahidi dari al-Kalbi, dari Abi Shaleh yang bersumber dari Ibnu Abbas.)

Ayat ini mengilustrasikan bahwa konsep *al-qital* mempunyai kesamaan pandangan dengan terma *jihād*, bahwa *al-qital* berarti: membunuh, melaknat, dan mengutuk. Makna yang sepadan dengan arti *jihād* adalah kata kerja *qatala*, yang berarti perang dan bertempur. Oleh karena itu, ayat-ayat al-Quran yang akan dijadikan objek pembahasan konsepsi *jihād* dalam al-Quran ini adalah ayat yang menggunakan kata kerja *al-qital* yang berakar dari wazan قاتل يقاتل .

Terma *al-Qital* yang tertuang dalam al-Quran sebanyak 67 kali pengulangan. Semuanya menunjukkan kepada pengertian perang. Pengungkapan terma *al-Qital* dan kata jadinya dalam al-Quran pada umumnya diikuti dengan

ungkapan *fisabilillah*. Kenyataan ini sama dengan pengungkapan terma *al-Jihad* sebagaimana diketahui. Ayat-ayat jihad yang menggunakan terma *al-qital* dalam al-Quran semuanya diturunkan pada periode Madinah. Kenyataan ini menggambarkan bahwa penggunaan terma *al-qital* dalam konteks jihad khusus untuk menyatakan peperangan di jalan Allah Swt dan dalam kondisi pada *dar al-harb* negara yang sedang dalam kondisi perang melawan musuh, dimana konsep penggunaannya adalah apabila kita diserang terlebih dahulu maka ada sebuah kewajiban untuk mempertahankan diri dari musuh tersebut.

D. Jihad dalam Bingkai Masyarakat Kosmopolitan

Istilah kosmopolitan seringkali dinisbahkan kepada sebuah kelompok masyarakat yang mempunyai tingkat peradaban yang tinggi, maka secara *etimologi* kosmopolitan diartikan sebagai keinternasionalan atau sistem yang bersifat keinternasionalan (عالمي)³⁷. Di sisi lain istilah kosmopolitan diderivasikan dengan masyarakat kosmopolitan (*Cosmopolitan Society/Cosmopolitan City*), yakni suatu masyarakat yang majemuk (terdiri dari berbagai etnis, agama, dan budaya, yang berada berdekatan dalam suatu wilayah. Masyarakat kosmopolitan juga dapat dipahami sebagai suatu masyarakat yang didasarkan pada moralitas inklusif, sistem ekonomi kebersamaan, konsep persatuan antar wilayah, dan warga masyarakat yang majemuk dari berbagai kalangan atau para pendatang dari berbagai wilayah. Maka, istilah kosmpolitanisme merupakan sebuah ide atau gagasan yang menyatakan bahwa manusia berada pada suatu masyarakat yang mempunyai tingkat moralitas tunggal dalam suasana kemajemukan³⁸.

Sejarah juga membuktikan bahwa globalisasi ini membangun masyarakat dengan tingkat kosmopolitanisme yang tinggi justru dalam abad kedelapan sampai kedelapanbelas. Dua abad terakhir memmbawa kelompok baru dalam peta sejarah yang berdampak pada perubahan wacana dan cara berfikir. Maka, dalam masyarakat kosmopolitan masing-masing anggota komunitas memiliki kemampuan yang tinggi dalam menyikapi perbedaan kontekstual untuk mencukupi kebutuhannya. Maka, dalam masyarakat ini, persinggungan antara komunitas yang

³⁷ Munir al-Ba'labaky, *al-Maurid al-Qarib qâmûs inklîziy-'Arabi*, (Libanon: Dâr 'ilmi al-Malâyi'n, 2004), h. 100.

³⁸ <http://en.wikipedia.org/wiki/Cosmopolitan>, diunduh pada tanggal 29/05/2011.

berbeda diartikan dalam hubungan yang memiliki status sosial yang sejajar, sehingga berdampak pada keuntungan semua komunitas-komunitas yang berinteraksi. Maka, sebagai bahan perenungan bahwa watak kosmopolitanisme dari peradaban Islam itu sesungguhnya telah nampak sejak awal pemunculannya. Peradaban itu, yang dimulai dengan cara-cara Nabi Muhammad SAW mengatur pengorganisasian masyarakat Madinah hingga munculnya para ensiklopedis Muslim awal (seperti *al-Jāhiz*)³⁹. Pada abad ketiga hijriyah, memantulkan proses saling menyerap dengan peradaban-peradaban lain di sekitar dunia Islam waktu itu, yaitu, mulai dari sisa-sisa peradaban Yunani kuno yang berupa *Hellenisme* hingga peradaban anak benua India.

Perlu diketahui bersama, bahwa kosmopolitanisme peradaban Islam tercapai atau berada pada titik optimal, manakala tercapai keseimbangan antara kecenderungan normatif kaum Muslim dan kebebasan berpikir semua warga masyarakat (termasuk mereka yang non-muslim), kosmopolitanisme seperti ini adalah kosmopolitanisme yang kreatif, karena di dalamnya warga masyarakat mengambil inisiatif untuk mencari wawasan terjauh dari keharusan berpegang pada kebenaran. Situasi kreatif yang memungkinkan pencarian sisi-sisi paling tidak masuk akal dari kebenaran yang ingin dicari dan ditemukan, situasi cair yang memaksa universalisme ajaran Islam untuk terus-menerus mewujudkan diri dalam bentuk-bentuk nyata. Namun demikian, proses tersebut bukannya nyata dalam *postulat-postulat* spekulatif belaka⁴⁰.

Dalam hal ini terlihat bahwa terdapat beban yang sangat berat bagi pendidikan kita terutama pendidikan moral atau proses sosialisasi tentang keberagaman dan makna dari keberagaman tersebut bagi kehidupan. Oleh karena itu sudah seharusnya kita mulai memikirkan pendidikan multikultur yang mengembangkan konsep toleransi, saling menghargai, saling menghormati dan saling menyadari tentang sebuah perbedaan. Para pendidik harus bekerja keras untuk melakukan reorientasi pembelajaran agama kepada para peserta didik dengan

³⁹ Baca di Abdurrahman Wahid "*Islam Kosmopolitan*"...,h. 9 bahwa Abu 'Uthman 'Amr ibn Bakr al-Kināni al-Fuqaimī al-Basrī, lebih dikenal *al-Jāhiz* (776-869). Lahir dan meninggal di Basra, Irak sekarang namun ia lebih lama hidup di Baghdad di bawah pemerintahan Dinasti Abbasiyah, al-Mansur. Ia hidup pada keemasan transmisi keilmuan dari barat Yunani ke dunia Islam, menulis sekitar 2000 artikel dan buku tentang puisi, sejarah, teologi terutama mu'tazilah dan terlibat dalam polemik *politico-religious* masa itu. Tetapi, karyannya yang terkenal adalah ensiklopedi tentang hewan (*al-hayawān*), sehingga *al-Jāhiz* juga dikenal sebagai *zoolog*.

⁴⁰ Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan...*, h. 11.

tetap mensosialisasikan nilai-nilai dan norma agama dari masing-masing agama yang diajarkan tetapi dengan mengembangkan konsep multiculturalism education /learning. Karena dengan begitu mekanisme manajemen konflik akan bisa dilaksanakan. Tentunya dengan didukung kebijakan pemerintah tentang pendidikan moral, agama dan sosial.

Dalam konteks sosiokultur masyarakat Islam Indonesia, jihad dapat dimaknai sebagai proses implementasi segala usaha yang tercurahkan oleh seseorang untuk mendapat ridho dari Allah Swt sekali berdampak bagi kemaslahatan bagi setiap orang yang merasakannya. jihad dalam bidang kebudayaan dapat dioptimalisasikan dalam bentuk memperjuangkan budaya daerah agar dapat eksis dalam perkembangan zaman, selain itu juga memperjuangkan nilai-nilai keilmuan Islam yang tertuang dalam al-Quran dan al-Hadist di berbagai lini kehidupan sehingga eksistensi jihad dalam konteks budaya dan keilmuan akan senantiasa terwujud dengan sendirinya atas partisipasi setiap individu khususnya umat Islam. Disisi lain dalam konteks masyarakat kosmopolitan hendaknya paradigma jihad mampu menyelinap disetiap pikiran umat dan karakteristik mereka yang moderat dan egaliter di setiap lini kehidupan melalui pemaknaan jihad *transformatif* yakni menjadikannya sebagai etos kerja modern, semacam nilai *bushido* di Jepang yang dapat menjadi unsur penting dalam restorasi Meiji, dalam bidang agribisnis, makna jihad mampu memberikan peningkatan dalam upaya mobilisasi sumber daya material, maupun sumber daya teknologi kelembagaan . maka pada zaman modern ini, timbul predikat-predikat baru dibelakang kata jihad , seperti jihad *al-da'wah* atau jihad *al-tarbiyah*, yang mengatakan semangat jihad dapat diwujudkan dalam bentuk *da'wah* dan pendidikan. Sejalan dengan itu, di samping ada jihad *bi al-sayf* atau *da'wah* dengan pedang, ada juga jihad *bi al-lisān* atau jihad *bi al-qolam*⁴¹, yakni jihad dengan perantara lisan dan pena hal ini dimaksudkan agar kita senantiasa memaksiamalkan potensi diri berupa ilmu pengetahuan dan kapabilitas untuk mengimplementasikannya secara proporsional dengan mengatasmakan jihad *ilmiy* untuk memperbaiki moralitas dan meningkatkan spiritualitas, hal ini didasarkan bahwa semua manusia mencipta dan diciptakan oleh kebudayaannya,

⁴¹ M. Dawam Raharjo, *Ensiklopedi al-Quran*,... h. 516.

sejarah kebudai tahap mitis, ontologis, dan fungsional, secara keseluruhan, al-Quran menekankan pada kebudayaan yang fungsional dimana ilmu dan teknologi mengambil peran sentral, ia mengajarkan agar manusia berpengetahuan, tidak sekedar mencari tahu, melainkan dengan tujuan tertentu yang bersifat fungsional⁴² dan mengaplikasikan suatu ajaran tanpa memperhatikan teks dan konteks . Maka apabila terjadi distorsi kontekstualisasi makna jihad akan menimbulkan berbagai polemik yang mengatasnamakan teks suci agama, oleh sebab itu akan bisa timbul kesan seperti yang dimiliki oleh max weber, bahwa etos kerja sosial Islam adalah etos kejuritan dan bukan etos kewiraswastaan.

E. Simpulan

Jihad merupakan salah satu dari ajaran Islam yang ada dalam kitab suci, maka menjadi penting untuk melihat lebih jauh secara pasti apakah al-Quran memberikan perspektif pemahaman fundamental untuk melakukan tindak kekerasan (baca: represif) berdasarkan agama sebagaimana yang dilakukan oleh kelompok-kelompok Islam radikal dan juga yang dikesankan oleh Barat dan Eropa? Permasalahan ini penting untuk dikemukakan, mengingat kenyataan bahwa, kelompok-kelompok Islam radikal mendasarkan tindakan mereka melakukan jihad dari al-Quran, sedangkan adanya anggapan bahwa jihad merupakan doktrin kekerasan yang inheren dalam Islam sebagaimana yang ada dalam kitab suci al-Quran. Adapun keutamaan dari jihad adalah dapat menghantarkan seseorang kepada tingkat kepribadian mukmin yang baik. Seseorang yang sanggup dan gemar melakukannya, maka akan semakin tinggi tingkat keimanan yang ia peroleh. Sebaliknya seseorang yang jarang dan tidak berani melakukan jihād, maka semakin lemah imannya, baik jihad melawan hawa nafsu maupun jihād untuk melangsungkan kehidupan di dunia ini.

Masyarakat kosmopolitan (*Cosmopolitan Society/Cosmopolitan City*), yakni suatu masyarakat yang majemuk (terdiri dari berbagai etnis, agama, dan budaya, yang berada berdekatan dalam suatu wilayah. Dalam konteks masyarakat kosmpolitan Indonesia, jihad dapat dimaknai sebagai proses implementasi segala usaha yang tercurahkan oleh seseorang untuk mendapat ridho dari Allah Swt sekali berdampak

⁴² *Ibid.*, h. 526.

bagi kemaslahatan bagi setiap orang yang merasakannya, dengan sistem jihād transformatif, *jihād al-da'wah* atau *jihād al-tarbiyah*, *jihād bi al-lisân* atau *jihād bi al-qalam* (*jihād ilmiy*).

REFERENSI

Abdul Baqi, Fuad Muhammad *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfadz al-Quran al-Karim* Bairut: Dar Ihya' at-Turs al-'Arab, tth.

Abdul Ghafur, Waryono, *Tafsir Sosial Mendialogkan Teks dengan Konteks*, Yogyakarta: Elsaq Press, 2005.

al-Ba'labaky, Munir, *al-Maurid al-Qarib qāmūs inkliziy-'arabiy*, Libanon, Dār 'ilmi al-malāyīn, 2004.

Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1995.

Faiz, Fakhruddin, *Hermeneutika al-Quran Tema-tema Kontroversial*, Yogyakarta: Elsaq, 2005.

Fakhruddin, Muhammad, *Konsep jihad Menurut Muhammad Syahrur skripsi Jurusan Tafsir dan Hadist Fakultas Ushuludin*, Yogyakarta: UPT Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga, 2004.

<http://en.wikipedia.org/wiki/Cosmopolitan>, diunduh pada tanggal 29/05/2011.

MC Donough, Sheila, *Muslim ethics and Modernity: A Comparative of the Ethical Thought of sayyid Ahmad Khan and Mawlana Maududi* Canada: Canadian Corporation for Studies in religion, 2000.

Mustaqim, Abdul, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LkiS, 2010.

Muthahari, Murtadha, *Jihad*, terj. M Hashem Bandar Lampung: YAPI, 1987.

Nuryatno, M. Agus, *Islam Teologi Pembebasan dan Kesetaraan Gender* Yogyakarta: UII Press, 2001.

Prabowo, Heri, *Konsep jihad Menurut Abdurrrhman Wahid dan Abu Bakar Ba'asyir Skripsi Fakultas Syari'ah Jurusan Perbandingan Madzhab dan Hukum*, Yogyakarta: UPT Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga, 2008.

Q. Shaleh dan H.A.A. Dahlan, *Asbābun Nuzul Latar Belakang Historis Turunnya Ayat-ayat al-Quran*, Bandung: CV Diponegoro, 2000.

Raharjo, Dawam, *Ensiklopedi al-Quran: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep kunci* Jakarta: Paramadina, 1996.

Reza Nashr, Sayyid Vadi, *Mawdudi and the making of Islamic Revivalism*, (Newyork: Oxford University Press, 1996.

Rohimin, *Jihad: Makna dan Hikmah*, Jakarta: Erlangga, 2006.

Shihab, M. Quraish, *Membumikan al-Quran Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Jakarta, PT Mizan Pustaka, cetakan III, 2009.

Tarmizi, Erwandi, *Konsep jihad Dalam Islam*, Maktab Dakwah dan Bimbingan Jaliyat Rabwah, 2007.

Wahid, Abdurrahman, *Islam Kosmopolitan nilai-nilai Indonesia dan transformasi kebudayaan*, Jakarta: The Wahid Institute, 2007.

Wahid, Abdurrahman, *Menelan Cakrawala*, Yogyakarta: Shalahudin Press, 1982.