

KONSEP JIHAD DALAM AL-QUR'AN : APLIKASI PENAFSIRAN KONTEKSTUAL ABDULLAH SAEED

Dwi Hartini
IAIN Sultan Amai Gorontalo
Email: dwihartini536@gmail.com

Abstract

This paper describes about the meaning of concept Jihad by using the theory of Abdullah Saeed. There are four things be discussed in the theory, namely: Language Analysis, Historical Context, Parallel Texts or intertext connection, and Value Hierarchy. These four things are processing of application the contextualization theory of Abdullah Saeed. And the result of this discussed the concept of Jihad that expressed in Al-Qur'an is very broad. Not only about fighting on the battlefield to uphold the religion of God, but also embraces the struggle to uphold *Amal Ma'ruf Nahi Munkar*, jihad against lust, jihat stating the truth of Islam, Jihad to wipe tyranny and oppression, jihad against the enemies of Islam and etc.

Keywords : Jihad, Contextualization, Abdullah Saeed

Abstrak

Tulisan ini menjelaskan mengenai pemaknaan konsep jihad dengan menggunakan teori Kontekstualisasi Abdullah Saeed. Ada empat hal yang dibahas dalam teori tersebut, yaitu: Analisis Bahasa, Konteks Historis, Teks-teks Pararel atau Munasabah Ayat, dan Hierarki nilai. Keempat hal tersebut merupakan proses dari Aplikasi teori Kontekstualisasi dari Abdullah Saeed. Dan hasil dari penelitian ini adalah konsep jihad yang diungkapkan di dalam Al-Quran amat luas pengertiannya. Bukan hanya sekadar berjuang di medan perang untuk menegakkan agama Allah, tapi jihad juga merangkumi perjuangan menegakkan amar *ma'ruf* dan *nahi munkar*, jihad melawan nafsu, berjihad menyatakan kebenaran Islam, berjihad menghapuskan kezaliman dan penindasan, berjihad menentang musuh-musuh Islam dan sebagainya.

Kata Kunci : Jihad, Kontekstualisasi, Abdullah Saeed

Pendahuluan

Berdasarkan sejarahnya al-Qur'an merupakan kitab suci yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw., melalui malaikat Jibril, diturunkan berangsur-angsur selama kurang lebih 23 tahun dengan jumlah 6000 lebih ayat yang terbagi dalam 114 surat. Al-Qur'an dari awal diturunkan bukanlah teks yang hampa budaya, karena pada dasarnya ayat-ayat yang turun merupakan jawaban dari fenomena yang terjadi pada zamannya. Dengan demikian al-Qur'an yang ada dan tetap terjaga saat ini merupakan hasil dari fenomena-fenomena yang terjadi sejak awal diturunkannya. Al-Qur'an yang tetap terjaga keautentikannya hingga saat ini tidak lepas dari upaya para cendekiawan muslim yang ahli dibidangnya, dan para penghafal al-Qur'an yang senantiasa menghidupkan al-Qur'an dalam ingatannya serta umat muslim yang selalu menggunakan al-Qur'an dalam kesehariannya. Semua hal tersebut menggambarkan bahwa al-Qur'an merupakan sebuah fenomena baik sejak awal diturunkannya hingga saat ini.

Melihat bahwa al-Qur'an dipandang sebagai sebuah fenomena yang hadir bukan pada ruang yang hampa budaya, maka dalam memahami dan menafsirkan teks al-Qur'an pun harus menggunakan pendekatan yang sesuai dengan zamannya. Sehingga, tidak hanya selalu dipahami secara tekstual dan menghasilkan sebuah penafsiran yang tidak sesuai dengan sosio-historisnya,

tetapi juga harus dipahami dengan menggunakan banyak pendekatan termasuk pendekatan kontekstual agar menghasilkan sebuah penafsiran yang dapat dikatakan “shahih likulli zaman wal makan”. Ini bukan berarti meninggalkan makna secara tekstual, tetapi merupakan upaya agar makna al-Qur`an lebih meluas dan dapat diterima oleh masyarakat yang berbeda-beda budaya, tempat, dan zamannya. Sehingga dalam penelitian ini penulis mengambil sebuah tema yang berkaitan dengan Konsep Jihad yang diartikan sebagai perang dalam Q.s. 22: 39-40, dengan aplikasi metode penafsiran kontekstual Abdullah Saeed agar ayat tersebut dapat dipahami dan digunakan dengan tepat berdasarkan sosio-historis dan budaya serta kondisi yang berkembang saat ini.

Teori kontekstualisasi dan Latar Belakang Pemikiran Abdullah Saeed

Riwayat Hidup Abdullah Saeed

Abdullah Saeed adalah seorang professor Studi Arab dan Islam di Universitas Melbourne, Australia. Sekarang ia menjabat sebagai Direktur Pusat Studi Islam kontemporer di universitas tersebut. Saeed lahir di Maldives, keturunan suku bangsa Arab Oman yang bermukim di pulau Maldives. Pada tahun 1977, ia hijrah ke Arab Saudi untuk menuntut ilmu. Di Arab Saudi, ia belajar bahasa Arab dan memasuki beberapa lembaga pendidikan formal diantaranya Institut Bahasa Arab Dasar (1977-1979) dan Institut Bahasa Arab Menengah (1979-1982) serta Universitas Islam Saudi Arabia di Madinah (1982-1986). Tahun berikutnya Saeed meninggalkan Arab Saudi untuk belajar di Australia. Di Negara kanguru ini, Saeed memperoleh beberapa gelar akademik, bahkan sampai sekarang tetap mengajar pada salah satu Universitas terkenal dan terkemuka di dunia.¹

Saeed dikenal sebagai dosen yang ulet Di Australia, ia mengajar Studi Arab dan Islam pada program strata satu dan program pasca sarjana serta doktoral. Diantara mata kuliah yang diajarkan adalah Ulum al-Qur`an, intelektualisme muslim dan modernisasi, pemerintahan dan peradaban islam, keuangan dan perbankan islam, hermeneutika al-Qur`an, Metodologi Hadits, Usul al-Fiqh, Kebebebasan beragama di Asia, Islam dan hak asasi manusia, serta islam dan Muslim di Australia. Pada tahun 1993, dia diangkat sebagai asisten dosen pada jurusan bahasa-bahasa Asia dan Antropologi di Universitas Melbourne. Kemudian pada tahun 1996 menjadi dosen senior pada perguruan tinggi yang sama, dan menjadi anggota asosiasi professor pada tahun 2000. Pada tahun 2003, Saeed berhasil meraih gelar profesor dalam bidang Studi Arab dan Islam.²

Saeed dinilai sebagai seorang yang berwawasan luas, professional serta konsisten terhadap keilmuan. Di tengah kesibukannya mengajar dan menulis, Saeed banyak diikutsertakan dalam pertemuan dan seminar-seminar internasional. Saeed juga terlibat dalam berbagai kelompok dialog antar kepercayaan, antar Kristen dan Islam, dan antar yahudi dan islam. Karena kemahirannya dalam beberapa bahasa: Inggris, Arab, Maldivia, Urdu, Indonesia, dan Jerman, membuatnya sering mengunjungi beberapa Negara Amerika Utara, Eropa, Timur Tengah, Asia Selatan, dan Asia Tenggara.³

¹ Ridhoul Wahidi, *Aplikasi Hermeneutika Kontekstual al-Qur`an Abdullah Saeed*, (Riau: Universitas Islam Indragiri (UNISI) Tembilahan, t.th), h.. 2.

² MK Ridwan, *Metodologi Penafsiran Kontekstual; Analisis Gagasan dan Prinsip Kunci Penafsiran Kontekstual Abdullah Saeed, Millati* : Journal of Islamic Studies and Humanities, Vol. 1, No. 1, Juni 2016, h. 5.

³ Imron Mustafa, *Kritik Metode Kontekstualisasi Penafsiran Al-Qur`an Abdullah Saeed*, ISLAMICA: Jurnal Studi KeIslaman, Volume 10 Nomor 2, Maret 2016.

Karya-karya Abdullah Saeed

Saeed adalah intelektual yang sangat produktif. Banyak karya dalam bentuk buku, artikel atau makalah seminar yang telah dipublikasikan. Berikut karya Saeed dalam bentuk buku yang terkait dengan studi al-Qur`an, (1) *The Qur'an: An Introduction* diterbitkan London dan New York oleh Routledge tahun 2008, (2) *Islamic Thought: An Introduction* diterbitkan di London dan New York oleh Routledge tahun 2006, (3) *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* diterbitkan di London dan New York oleh Routledge tahun 2006, (4) *Contemporary Approaches to Qur'an in Indonesia* sebagai editor diterbitkan tahun 2005 di Oxford oleh Oxford University Press.⁴

Saeed juga menulis beberapa buku tentang isu kebebasan agama, politik dan Islam di Australia, (1) *Freedom of Religion, Apostasy and Islam* ditulis bersama H. Saeed diterbitkan tahun 2004 di Hampshire oleh Ashgate Publishing, (2) *Muslim Australians: Their Beliefs, Practices and Institutions* diterbitkan tahun 2004 di Canberra oleh Commonwealth Government, (3) *Islam and Political Legitimacy* sebagai editor bersama S. Akbarzadeh diterbitkan London and New York oleh Curzon tahun 2003, (4) *Islam in Australia* diterbitkan tahun 2002 di Sydney oleh Allen & Unwin, (5) *Muslim Communities in Australia* sebagai editor bersama S. Akbarzadeh diterbitkan tahun 2002 di Sydney oleh University of New South Wales Press. Selain itu ada puluhan artikel dan makalah seminar Abdullah Saeed yang bisa ditelusuri langsung lewat biografinya.⁵

Latar Belakang dan Corak Pemikiran

Abdullah Saeed merupakan cendekiawan yang memiliki latar belakang pendidikan Bahasa dan Sastra Arab serta Studi Timur Tengah yang baik dan profesional. Kualifikasi, kompetensi, serta disiplin keilmuan yang selama ini digelutinya mampu menghantarkannya menjadi seorang intelektual yang humanis. Selain itu, Saeed merupakan tokoh yang mampu melihat secara kritis-dialektis setiap problem keagamaan yang sedang dihadapi pada zamannya. Kombinasi institusi pendidikan yang diikuti, yaitu pendidikan di Saudi Arabia (Timur) dan Australia (Barat) menjadikannya kompeten untuk menilai dua dunia, Barat dan Timur, secara objektif-proporsional. Sebagai seorang intelektual muda yang sangat produktif dengan berbagai bentuk kegiatan dan organisasi di pentas nasional dan internasional. Serta penelitian-penelitian yang ia fokuskan pada negosiasi antara teks dan konteks, Saeed sangat *concern* terhadap dunia Islam kontemporer. Pada dirinya terdapat spirit untuk mengaktualisasikan ajaran-ajaran Islam berdasarkan prinsip *shalih li kulli zaman wa makan*. Untuk mewujudkan spiritnya itu, kemudian Saeed mengembangkan pemikiran penafsiran yang dia sebut sebagai “kontekstual”.⁶

Secara fundamental, gagasan ini merupakan bentuk kelanjutan dan penyempurnaan terhadap pemikiran Fazlur Rahman. Menurut Saeed, Rahman telah meletakkan pondasi inti dari metode tafsir yang ditawarkannya. Saeed mengakui kontribusi orisinal Rahman dalam memberikan metodologi alternatif untuk menafsirkan ayat-ayat *ethico-legal*, yakni menghubungkan teks dengan konteks, baik pada saat pewahyuan maupun di era Muslim saat ini.

⁴Lien Iffah Naf'atu Fina, “Interpretasi Kontekstual: Studi Pemikiran Hermeneutika al-Qur`an Abdullah Saeed”, Jurnal ESENSIA Vol XII No. 1 Januari 2011, h. 163.

⁵Lien Iffah Naf'atu Fina, “Interpretasi Kontekstual: Studi Pemikiran Hermeneutika al-Qur`an Abdullah Saeed”... h. 164.

⁶ MK Ridwan, *Metodologi Penafsiran Kontekstual; Analisis Gagasan dan Prinsip Kunci Penafsiran Kontekstual Abdullah Saeed*, ... h. 6.

Hubungan tersebut membutuhkan eksplorasi dua dimensi makna al-Qur'an yakni makna 'historis' dan makna 'kontemporer'. Makna historis adalah makna pada masa Nabi dan generasi awal, sedangkan makna kontemporer merujuk kepada makna al-Qur'an bagi manusia sekarang ini. Sebagai seorang "Rahmanian", Saeed juga memiliki kegelisahan akademik berupa maraknya model penafsiran tekstual oleh para tekstualis yang menafsirkan al-Qur'an secara *legalistic-literalistic*.⁷

Saeed beranggapan bahwa penafsiran tekstualis telah mengabaikan konteks sosio-historis baik masa pewahyuan maupun penafsiran. Padahal, terdapat *gap* antara kebutuhan Muslim abad 21 yang berkembang sedemikian pesat dan kompleks dengan pemahaman ayat-ayat al-Qur'an sebagaimana kehidupan sosio-religius pada masa awal Islam. Berangkat dari kegelisahan tersebut, Saeed tergerak untuk membangun dan menyempurnakan sebuah model tafsir yang peka konteks, dan ini terlihat ketika dia merumuskan landasan landasan teoritis maupun ketika masuk kepada prinsip-prinsip epistemologisnya. Di samping persoalan di atas, kegelisahan Saeed juga dilatarbelakangi oleh suatu kondisi bahwa mayoritas umat Islam merasa bahwa hasil kajian ulama terdahulu terutama dalam bidang fiqh dianggap sudah "final" (semenjak periode pasca-formatif hukum Islam). Hal ini menyebabkan setiap ada persoalan baru, para ulama atau ahli Islam tidak merujuk ke al-Qur'an sebagai sumber ajaran Islam untuk digali makna yang sesuai dengan konteks sosial masa kekinian, tetapi hanya merujuk kepada kitab-kitab fiqh klasik yang secara sosio-historis, kultural, nilai, berbeda dengan kondisi masa sekarang.⁸ Kondisi ini menyebabkan ilmu-ilmu keislaman mengalami kemandegan karena nilai-nilai dan makna yang ada dalam al-Qur'an tidak lagi digali dan dijadikan rujukan yang utama.

Proyek Saeed dalam *framework* penafsiran kontekstual, setidaknya dapat ditelusuri dari beberapa tokoh yang mempengaruhi pemikirannya ketika Saeed mulai bersentuhan dengan gagasan-gagasan tokoh tersebut, sewaktu kuliah di Australia, meskipun pemikiran kritisnya telah terbentuk jauh lebih awal. *Pertama*, melalui gagasan hermeneutika *double movement* Fazlur Rahman. Sebuah teori interpretasi yang sangat memperhatikan konteks sosio-historis masa pewahyuan dan penafsiran. Saeed mengutip Rahman, bahwa dalam rangka membebaskan pesan-abadi al-Qur'an, sebuah pergerakan ganda (*double movement*) perlu dilakukan; (1) seseorang harus memahami proses impor atau makna dari pernyataan yang diberikan dengan mengkaji situasi historis atau masalah yang telah diberi jawaban; (2) [seseorang harus] "melakukan generalisasi atas jawaban spesifik dan mengartikulasikannya sebagai pernyataan mengenai tujuan moralsosial umum yang bisa 'disaring' dari teks-teks spesifik dengan mempertimbangkan latar belakang sosio-historisnya", kemudian, hal yang umum harus diwujudkan dalam konteks sosio-historis yang konkret saat ini.⁹

Kedua, gagasan Ghulam Ahmad Parvez yang menganjurkan penggunaan metode "kembali kepada prinsip-prinsip" al-Qur'an.¹⁰ Parvez berpendapat bahwa al-Qur'an memuat semua prinsip yang diperlukan untuk menerapkan konsep keislaman tentang keyakinan dan amal saleh yang ditetapkan, baik oleh rasio maupun wahyu. Melalui teori kecukupan diri (*self-sufficiency*) al-Qur'an, Parvezz menyatakan bahwa Islam memiliki inti yang statis (terbatas atau tidak berubah), namun aplikasinya dalam kehidupan dapat disesuaikan dan penekanannya bersifat

⁷Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an; Toward a Contemporary Approach*, (New York: Routledge, 2006, h. 1.

⁸Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an*,... h. 152.

⁹ Abdullah Saeed, *Al-Qur'an Abad 21; Tafsir Kontekstual*, terj. Ervan Nurtawab (Bandung: Mizan, 2016), h. 44.

¹⁰ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an*,...h. 5-6.

dinamis (tidak terbatas atau berubah).¹¹ Kemudian Ia mengajukan proyek *demitologisasi*¹² terhadap konsep-konsep dalam al-Qur`an yang dianggap bersifat mitos sebagai salah satu metode interpretasi.¹³ Hal ini berimplikasi pada pandangan bahwa apa yang terkandung dalam al-Qur`an tidak bertentangan dengan alam. Karena itu mukjizat tidak harus dilihat sebagai mukjizat, tetapi sebagai fenomena yang mengikuti hukum alam. *Ketiga*, gagasan Mohammed Arkoun tentang dekonstruksi wahyu. Gagasan ini digunakan oleh Abdullah Saeed sebagai metode pembacaan kronologi pewahyuan dan aktan-aktan, yang terlibat dalam proses turunnya ayat (*tanzil*). Dalam proses tersebut, terdapat empat fase yang dilalui oleh wahyu: fase kalam Allah (*firman*), fase wacana Qur`ani, fase korpus resmi tertutup (*closedofficial corpus*), dan fase korpus tertafsir (*interpreted corpus*). Saeed banyak mengapresiasi gagasan-gagasan Arkoun tentang perlunya pembacaan berkala dalam proses pewahyuan. Pijakan epistemologi tentang pembacaan wahyu alQur`an hingga menjadi teks al-Qur`an, juga perlunya memahami akan fleksibilitas makna al-Qur`an, kiranya banyak dipengaruhi oleh Arkoun.¹⁴

Keempat, Saeed juga dipengaruhi oleh gagasan Farid Esack melalui pendekatan hermeneutika pembebasan. Teori ini digunakan oleh Saeed untuk mendasarkan pada pembacaan teks terhadap realitas praksis. Ketika realitas tersebut harus diubah karena mengalami ketimpangan, maka harus dicarikan justifikasinya melalui teks, untuk memberikan perubahan sosial masyarakat yang sesuai dengan *elan-vital* al-Qur`an. Kemudian dengan prosedur regresifprogresif yang dikembangkan oleh Farid Esack, Saeed berusaha untuk memahami setiap konteks sosial historis dan kontemporer kemudian menghubungkan dan menterjemahkan kedua konteks tersebut. *Kelima*, pengaruh dari gagasan hermeneutika negosiatif Khaled Abou El Fadl. Bagi Saeed, kontribusi Abou El Fadl terletak pada konten *ethico-legal* yang banyak sejalan dengan konsep dan tujuan pemikirannya. Ide-ide El Fadl tentang otoritas, komunitas interpretif dan perannya dalam memproduksi makna, dan keseimbangan antar teks, pengarang, dan pembaca. Melahirkan pembacaan yang bersifat negosiatif, yaitu membebaskan teks dari kebisuan, pengikisan dinamisme hukum Islam dan perusakan integritas teks-teks keislaman. Ini menjadikan Saeed untuk bersifat terbuka dalam mengakui adanya kompleksitas makna dalam proses penafsiran al-Qur`an.¹⁵

Gagasan hermeneutika Rahman yang bercorak objektif, Parvez, Arkoun, serta Esack yang bersifat subjektif, sampai hermeneutika El Fadl yang bersifat negosiatif telah mendukung bangunan hermeneutika demokratis kontekstual Saeed. Titik temu gagasan mereka terletak pada ide tentang hak teks (wahyu tertulis) dan hak pembaca teks yang selama ini terabaikan, terlupakan, dan mendorong tindakan “mengunci” pesan wahyu (Tuhan) dalam sebuah penetapan makna tertentu yang bersifat absolut, final, dan konklusif. Demi menjaga hak masing-masing teks dan pembaca,

¹¹ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur`an*,...h. 21.

¹² Mempersepsikan mitos sebagai ungkapa simbolis mengenai suatu realitas dengan menggunakan gambaran-gambaran, kiasan-kiasan, dan lukisan-lukisan. Atau dengan bahasa lain, menyatakan intensi otentik mitos untuk berbicara tentang realitas otentik manusia. Mitos memiliki dasar pada eksistensi manusia, maka harus diinterpretasikan agar dapat dipahami oleh manusia modern. Jadi yang dipermasalahkan di sini adalah bagaimana menafsirkan mitos secara eksistensial, bukan menghilangkannya. F. Budi Hardiman, *Seni Memahami; Hermeneutik dari Schleiermachersampai Derrida* (Yogyakarta: Kanisius, 2015), h. 147.

¹³ MK Ridwan, Metodologi Penafsiran Kontekstual; Analisis Gagasan dan Prinsip Kunci Penafsiran Kontekstual Abdullah Saeed,... h. 9.

¹⁴ MK Ridwan, Metodologi Penafsiran Kontekstual; Analisis Gagasan dan Prinsip Kunci Penafsiran Kontekstual Abdullah Saeed,... h. 9.

¹⁵ MK Ridwan, Metodologi Penafsiran Kontekstual; Analisis Gagasan dan Prinsip Kunci Penafsiran Kontekstual Abdullah Saeed,... h. 10.

maka pemahaman terhadap al-Qur`ân menurut Saeed harus melibatkan seluruh metodologi tafsir yang ada secara holistik-komprehensif, baik tradisi penafsiran tekstualis klasik-modern, maupun kontekstualis klasik-modern demi menemukan spirit dan pesan moral al-Qur`ân, untuk kemudian direalisasikan demi menjawab problem-problem kekinian.¹⁶

Metode Penafsiran Kontekstual Abdullah Saeed

Tahap pertama merupakan perkenalan dengan teks dan dunianya. Tahap ini bersifat umum dan belum masuk ke dalam perjalanan analisis.¹⁷Tahap kedua, penafsir menelusuri apa yang dikatakan oleh teks itu sendiri. Apa yang dimaksudkan oleh teks ini bisa dijangkau melalui penjelasan beberapa aspek yang terkait.¹⁸*Pertama*, analisis linguistik. Analisis ini berhubungan dengan bahasa teks, makna kata, frase, dan sintaksis. Pada tahap ini, persoalan-persoalan linguistik dan gramatikal yang berhubungan dengan teks akan diuraikan. *Kedua*, analisis konteks sastra. Analisis ini untuk mengetahui bagaimana teks yang dimaksud berfungsi dalam surat tertentu atau secara lebih luas dalam al-Qur'an.*Ketiga*, bentuk sastra. Bagian ini merupakan identifikasi apakah teks yang dimaksud merupakan ayat kisah, ibadah, peribahasa, perumpamaan, ataukah hukum.

Keempat, analisis teks-teks yang berkaitan. Dan *kelima*, relasi kontekstual. Identifikasi teks-teks yang memiliki kesamaan dalam hal isi maupun konteksnya, kemudian dilakukan analisis berdasarkan kronologi pewahyuan, apakah teks-teks tersebut turun sebelum atau sesudah teks yang dimaksud. Berikutnya, tahap ketiga, menelusuri hubungan antara teks dengan konteks sosio-historis masa pewahyuan untuk mengetahui bagaimana teks tersebut dipahami oleh penerima pertama. *Pertama*, analisis kontekstual. Hal-hal yang perlu ditelusuri pada tahap ini adalah informasi historis dan sosial yang meliputi analisis sudut pandang, budaya, kebiasaan, kepercayaan, norma, nilai dan institusi dari penerima pertama al-Qur'an di Hijaz.

Selain itu, tahapan ini mencari penerima spesifik yang dimaksud teks, di mana mereka tinggal dan waktu serta kondisi yang di dalamnya dilakukan penelusuran isu-isu yang sedang berkembang baik di ranah politik, hukum, budaya, ekonomi maupun ranah-ranah yang lain. *Kedua*, menentukan hakikat pesan dari teks yang dimaksud; apakah dia merupakan teks hukum, teologi ataukah etis. *Ketiga*, melakukan eksplorasi terhadap pesan pokok atau pesan spesifik yang tampak menjadi fokus dari ayat ini. Kemudian, melakukan investigasi apakah ayat tertentu bersifat universal (tidak spesifik untuk situasi, orang atau konteks tertentu) ataukah sebaliknya. Poin akhir dari bagian ini adalah menentukan hirarki nilai dari ayat yang dimaksud. *Keempat*, mempertimbangkan bagaimana pesan pokok ayat tertentu ketika dikaitkan dengan tujuan dan persoalan yang lebih luas dalam al-Qur'an. Yang terakhir adalah mengevaluasi bagaimana teks tertentu diterima oleh penerima pertama, bagaimana mereka menafsirkan, memahami dan mengamalkannya.

Tahap keempat,¹⁹ yang merupakan tahap terakhir dari model ini, memberikan porsi kepada penarikan teks dengan konteks masa kini. Pada tahap ini penafsir menentukan persoalan, masalah, dan kebutuhan pada masa kini yang tampak relevan dengan pesan teks yang ditafsirkan. Selanjutnya, penafsir melakukan eksplorasi konteks sosial, politik, ekonomi, dan budaya yang sesuai dengan konteks yang ada pada teks. Berikutnya, dilakukan eksplorasi nilai, norma dan

¹⁶ Suqiyah Musafa'ah, Kontekstualisasi Pemikiran Waris Abdullah Saeed dalam Hukum Kewarisan di Indonesia, *Islamica* (Vol. 9, No. 2, Maret 2015), h. 461.

¹⁷ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an*,...h. 150.

¹⁸ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an*,...h. 151.

¹⁹ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an*,...h. 152.

institusi spesifik yang menunjang pesan teks. Penafsir lalu membandingkan konteks masa kini dengan konteks sosio-historis teks untuk memahami persamaan dan perbedaan antara keduanya. Setelah itu, menghubungkan bagaimana makna teks sebagaimana dipahami, diinterpretasikan dan diamalkan oleh penerima pertama ke konteks masa kini, setelah mempertimbangkan persamaan dan perbedaan di atas. Bagian terakhir dari tahap ini adalah melakukan evaluasi universalitas atau kekhususan pesan yang disampaikan teks dan pengembangan apakah ia masih berkaitan atau sudah tidak berkaitan dengan tujuan dan persoalan yang lebih luas dalam al-Qur'an.

Aplikasi Penafsiran Kontekstual Abdullah Saeed Makna Jihad dalam Menciptakan Perdamaian

Kata jihad terulang dalam al-Qur'an sebanyak empat puluh satu kali dengan berbagai bentuknya.²⁰ Pengertian jihad dalam al-Qur'an dan Hadits memiliki makna bervariasi. Term jihad dalam bahasa Arab adalah *sighat* (bentuk) *masdar* dari (جهدا - جهدا - جهدا) yang berakar kata dengan huruf-huruf jim, ha dan da. Lafal *al-jahd* berarti *al-mashaqqah* (kesulitan) sementara *al-juhd* berarti *al-taqah* (kemampuan, kekuatan). Al-laits tidak membedakan makna keduanya yakni ma jahada al-insan min marad (in wa amr shaqin (segala sesuatu yang diusahakan seseorang dari penderitaan dan kesulitan). Akan tetapi, Ibn Arafah membedakannya, yakni al-jahd diartikan bad (lu al-wus'i (mencurahkan segala kekuatan, kemampuan), sedang al-juhd dimaknai al-muba laghah wa al-ghayah (berlebihan dan tujuan). Selanjutnya Louis Ma'luf mengartikan kedua lafal tersebut dengan mencurahkan segala kemampuan dalam menghadapi segala kesulitan. Secara etimologi, makna jihad adalah kesungguhan dalam mencurahkan segala kemampuan untuk mencapai tujuan.²¹

Di dalam Matalib Uli al-Nuha ditulis shaikh Taqyu al-din yaitu Ibn Taimiyah berkata, jihad yang diperintahkan ada yang digunakan dengan hati (seperti istiqamah untuk berjihad dan mengajak kepada syariat Islam), argument (menggunakan argumentasi kepada yang batil), penjelasan (menjelaskan kebenaran, menghilangkan ketidakjelasan dan memberikan pemikiran yang bermanfaat untuk umat Islam), dan tubuh (seperti berperang). Jihad wajib dilakukan jika seluruh hal tersebut bisa dilakukan.²² Seperti yang telah dikemukakan, terjadi kesalah pahaman dalam memahami istilah jihad. Jihad biasanya hanya dipahami dalam arti perjuangan fisik atau perlawanan bersenjata. Ini mungkin terjadi karena sering kata itu baru terucapkan pada saat-saat perjuangan fisik. Memang diakui bahwa salah satu bentuk jihad adalah perjuangan fisik atau perang, tetapi harus diingat pula bahwa masih ada jihad yang lebih besar daripada pertempuran fisik, yaitu jihad melawan hawa nafsu.²³ Oleh karena itu jihad dalam pengertian umum meliputi beberapa perkara :

- a. Jihad al-nafs "*jihad dalam memperbaiki diri sendiri*".
- b. Jihad al-shaitan "*jihad melawan setan*".
- c. Jihad al-kuffar wa al-munafiqin "*jihad melawan orang-orang kafir dan kaum munafikin*".²⁴

Al-Qur'an disatu sisi membicarakan tentang perdamaian (termasuk rekonsiliasi) dan disisi lain membahas pula konflik dan kekerasan 'yang dibenarkan'. Jadi, dalam al-Qur'an kita menemukan ayat-ayat mengenai perdamaian/rekonsiliasi dan ayat-ayat tentang hukuman bagi orang

²⁰ M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Mau d }u'i atas pelbagai persoalan umat*, (Bandung: MIZAN, 1996), h.501-502.

²¹ Dzulqarnain M. Sunusi, *Antara Jihad dan Terorisme*, (Makassar: Pustaka As-Sunnah, 2011), h. 53.

²² Dzulqarnain M. Sunusi, *Antara Jihad dan Terorisme*,...h. 5.

²³ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat*, (Bandung: MIZAN, 1996), h.505.

²⁴ Dzulqarnain M. Sunusi, *Antara Jihad dan Terorisme*,...h. 65.

kafir dan *jihad* dalam pengertian sebagai perang ‘yang dibenarkan’. Fenomena yang tampak kontradiktif ini terkait erat dengan keberadaan apa yang disebut dalam QS. 3:7 sebagai ayat-ayat muhkamat dan mutasyabihat. Para sarjana muslim telah memberi definisi yang begitu beragam terhadap dua istilah ini.²⁵ Salah satu tujuan Islam adalah menciptakan rasa damai bagi manusia. Kata damai, atau *salam* atau *silam* dalam bahasa arab secara semantik memiliki kaitan yang erat dengan kata lain seperti rahmah, shulh dan ishlah bainakum (rekonsiliasi). Istilah-istilah ini disebutkan secara eksplisit dalam banyak ayat dalam al-Qur`an. Seluruh ayat yang mengandung pesan perdamaian adalah termasuk ayat muhkamat, karena mereka mudah untuk dipahami dan makna literalnya sejalan dengan prinsip moral, yakni perdamaian. Ada banyak ayat lain tentang perdamaian baik dalam kaitannya hubungan antara Tuhan dan manusia dan hubungan antar manusia. Atas dasar ini, bagi seorang muslim perdamaian adalah komponen fundamental dari agama.²⁶

Gagasan teologis tentang perdamaian tersebut seharusnya diaplikasikan oleh muslim dalam kehidupan. ketika kita melihat sejarah Nabi Muhammad, kita akan menemukan betapa perdamaian memainkan peran dalam interaksinya dengan kaumnya. Sejarawan muslim menyebutkan bahwa membangun hubungan dengan bangsa Arab Mekkah kala itu adalah tugas yang sangat berat. Meskipun demikian, Nabi diperintahkan untuk tetap menyikapi mereka dengan cara damai. Nabi juga memberikan toleransi yang begitu besar kepada mereka. Singkatnya, pada awal karirnya di Mekkah Nabi Muhammad menghinadri konflik dengan kaum kafir, baru pada periode Mekkah berakhir, nabi mulai menentang kekerasan, dan pada akhirnya, ketika di Madinah Nabi menggunakan strategi *jihad*. Cara ini dipilih karena cara damai tidak bisa lagi digunakan ketika berurusan dengan mereka.²⁷

Metode hermeneutis yang akan disebutkan disini seharusnya diaplikasikan untuk menafsirkan ayat-ayat al-Qur`an tentang perang. Mengingat begitu banyak ayat-ayat tentang perang dalam al-Qur`an, maka tulisan ini hanya akan berfokus pada penafsiran QS. Al-Hajj [22]: 39-40.

أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ۗ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبَّنَا اللَّهُ ۗ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفُتِنَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَالْجِبَالُ وَمَا خَلَقْنَ إِلَّا أَنْ يَدْعُوا اللَّهَ لِيُنْصِرَهُمْ وَإِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ

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

²⁵ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur`an*, (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017), h. 163.

²⁶ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur`an*, ... h. 165.

²⁷ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur`an*, ... h. 167.

Analisis Leksikal-Linguistik

Ayat-ayat ini terdiri dari beberapa kata dan idiom yang secara jelas menunjukkan sebuah situasi tertentu yang menyebabkan diizinkan berperang dan juga menunjukkan sesuatu yang bisa disebut sebagai 'pesan utama'-nya. Kata-kata dan idiom tersebut adalah sebagai berikut.²⁸

Udzina li-lladzīna yuqataluna bi-annahum zhulimū (QS. Al-Hajj [22] : 39)

Penggalan ayat yang bisa diterjemahkan dengan "Telah diizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi, karena sesungguhnya mereka telah dianiaya atau ditindas "ini mengandung dua kata yang harus dikeluarkan dengan seksama yakni *udzina* dan *zhulimu* agar seseorang bisa meningkatkan ayat ini dengan tepat. Berkaitan dengan kata *uzina* (bentuk pasif) yang bentuk aktifnya adalah *adzina*, Ibn Manzhur dalam bahasa Lisan Al-Arab menyebutkan bahwa *adzina* lahu fi I-shai' memiliki makna yang sama dengan *abahahu lahu* (seseorang membolehkan sesuatu kepada orang lain). Subyek dari kata kerja *udzina* dalam QS.22: 39 ini adalah *al-dlamir al-mustatir* yang pecah kepada perang umum melalui konteks historis di mana beberapa sahabat bertanya kepada Nabi apakah berperang kaum musyrik yang selama ini menindas mereka diizinkan. Kata *udzina* di sini menunjukkan bahwa perang hanya 'diperbolehkan', dalam pengertian bahwa mereka tidak harus menempuh jalan perang, atau dengan kata lain, kebolehan atau izin tergantung kepada situasi khusus cara damai tidak mungkin dilakukan lagi. Paraprase *li al-ladzina yuqatalu* (bagi mereka yang diperangi) dan *bi annahum zhulimu* (seperti mereka ditindas) merujuk pada situasi dan kondisi penindasan, yang karenanya Nabi dan para pengikutnya diizinkan untuk pergi berperang.²⁹

Selanjutnya, dari segi implikasi hukumnya, 'struktur-kebolehan' untuk berperang, termasuk dalam QS. 22:39 tentu saja terlihat lebih rendah kadar perintahnya jika dibandingkan dengan 'struktur intruksi' yang ada dalam ayat-ayat lain seperti *qatilu* (berperanglah!) dalam QS. 2: 190, 244, 3: 167, 4:76 dan sejenisnya, dan *infiru* (berangkatlah untuk berperang) dalam QS. 9:38, 41. Namun demikian, 'struktur intruksi' tetap harus dipahami di bawah bayangan' struktur kebolehan'dan bukan sebaliknya karena yang pertama turun belakangan ketika perang telah diizinkan. Dengan kata lain,pesan utama untuk berperang ini harus selaludingat-ingat ketika 'ayat pedang' diaplikasikan.³⁰

Alladzina ukhriju min diyarihim bi ghayri haqqin ila an yaqulurabbuna llahu (QS. Al-Hajj [22] : 40)

Dari penggalan ayat yang bisa diterjemahkan dengan "Merekayang telah diusir dari tanah kelahiran mereka tanpa keadilannya karena mereka mengatakan: Tuhan kami adalah Allah',seseorang bisa mengambil kesimpulan bahwa salah satutindakan yang tidak adil dari kaum musyrik Mekkah kepadakaum beriman yang berujung terhadap kebolehan perang adalahbahwa mereka telah menyingkirkan kaum mukmin dari tanahmereka tanpa ada alasan yang bisa diterima. Tindakan merekaini merupakan salah satu bentuk penindasan yang disebutkan dalam QS. 22:39. Sementara itu, bagian berikutnya dari ayat ini, *illa an yaqulu rabbuna llahu*, menunjukkan bahwa pada saat itu tidak ada kebebasan beragama; mereka diusir dari Mekkahhanya karena mereka percaya kepada Tuhan yang Maha Esa.Ini menunjukkan bahwa pada saat itu tidak ada kebebasandalam memilih agama. Kaum kafir Mekkah memaksa setiaporang untuk mengikuti

²⁸ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, ... h.172.

²⁹ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, ... h. 172.

³⁰ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, ... h. 173.

kepercayaan politeisme mereka, jika seseorang menjadi muslim, dia harus bakhandibunuh oleh mereka.³¹

wa-lawla daf'ullahi al-nasa ba'dlahum bi-ba'dlin la-huddimatshawami'u wa-biya'un wa-shalawatun va-masajidu yudzkarufi-ha smullahi katsiran (QS. Al-Hajj [22] : 40)

Penggalan ini yang bisa diterjemahkan dengan "Sekiranya Allah tiada menolak (keganasan) sebagian manusia dengan sebagian yang lain, tentulah telah dirobohkan biara-biara Nasrani, gereja-gereja, rumah-rumah ibadat orang Yahudi dan masjid-masjid, yang di dalamnya banyak disebut nama Allah" juga mendukung bahwa izin perang diberikan karena tidak adanya kebebasan beragama pada masa pewahyuan dan kaum kafir Mekkah akan menghancurkan tempat beribadah lain seperti biara, gereja, sinagog, dan masjid jika perang tidak dilakukan. Menafsirkan penggalan ayat di atas, al-Zamakhsyari mengatakan: "Allah memberikan kekuatan kepada kaum Muslim melebihi kaum kafir untuk berperang. Jika tidak, kaum musyrik akan menyerang pengikut agama lain di masa itu, merebut tempat ibadah mereka dan kemudian merusaknya. Mereka tidak akan membiarkan gereja umat Kristen, sinagog orang Yahudi dan masjid umat Islam."³²

Konteks Historis Ayat

Jika kita melihat kronologi ayat-ayat perang, kita akan menemukan bahwa ayat perang pertama yang diturunkan adalah QS. Al-Hajj: 39-40. Ayat ini diwahyukan di Madinah setelah sebelumnya Nabi dan para sahabat diusir dari Mekkah untuk kemudian hijrah ke Madinah. Dalam Jami' al-Bayan, at-Thabari menafsirkan QS. Al-Hajj: 39 dengan: "Tuhan mengizinkan kaum mukmin untuk berperang melawan kaum musyrik karena mereka mnindas kaum mukmin dengan menyerang mereka." Dengan senada, al-Zamakhsyari menyatakan dalam al-Kasasyaf bahwa kaum musyrik Mekkah menyakiti kaum mukmin dan datang kepada Nabi mengatakan kepada pengikutnya: "sabar! Aku belum diperintahkan untuk pergi berperang."³³ Penjelasan yang sama juga ditemukan di dalam Mafatih al-Ghayb karya al-Razi. Baik al-Zamakhsyari maupun al-Razi menegaskan bahwa perang baru diizinkan dalam ayat yang turun setelah dturunkannya tujuh puluh ayat yang melarang hal ini. at-Thabari menukil pernyataan ibn Zayd: "Kebolehan ini diberikan setelah Nabi dan para sahabatnya memaafkan segala perlakuan kaum musyrik selama sepuluh tahun." Ini adalah bukti bahwa ayat ini diturunkan setelah tidak ada lagi solusi untuk mengatasi kaum musyrik Mekkah yang telah melakukan begitu banyak tindak kekerasan terhadap Nabi dan para pengikutnya. Upaya lain untuk menghindari peperangan seperti bersabar, memaafkan, dan membiarkan kaum musyrik, telah dilakukan, akan tetapi mereka masih tetap kejam dan menyerang kaum mukmin. Bahkan, mereka tidak membolehkan kaum muslim memasuki Mekkah untuk melaksanakan ibadah haji.³⁴

Munāsabah Ayat

Secara historis, jihad lebih sering dilakukan atas dasar politik, seperti perluasan wilayah Islam atau pembelaan diri kaum Muslim terhadap serangan dari luar. Oleh sebab itu, "holy war" adalah terjemahan keliru dari jihad. "Holy war" dalam tradisi Kristen bertujuan mengkristenkan orang yang belum memeluk agama Kristen, sedangkan dalam Islam jihad tidak pernah bertujuan

³¹ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, ... h. 174.

³² Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, ... h. 174.

³³ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, ... h. 170.

³⁴ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, ... h. 171.

mengislamkan orang non-Islam.³⁵ Fakta sejarah menunjukkan bahwa ketika kaum Muslim menaklukkan sebuah negeri, rakyat negeri itu diberi pilihan masuk Islam atau membayar *jizyah* (semacam pajak) atas jasa kaum Muslim yang melindungi mereka. Pemaksaan agama Islam dengan ancaman tidak dikenal dalam sejarah Islam. Sama halnya dengan penyebaran Islam di Nusantara yang dilakukan oleh Wali Songo menggunakan jalur budaya, tidak menggunakan jalan peperangan.³⁶ Hal senada dengan bunyi QS. At-Taubah: 29 :

قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ
مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ^٤

“Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan tidak (pula) kepada hari Kemudian, dan mereka tidak mengharamkan apa yang diharamkan oleh Allah dan RasulNya dan tidak beragama dengan agama yang benar (agama Allah), (Yaitu orang-orang) yang diberikan Al-Kitab kepada mereka, sampai mereka membayar jizyah dengan patuh sedang mereka dalam Keadaan tunduk.”³⁷

Hierarki Nilai dalam QS. Al-Hajj: 39-40

Menurut Abdullah Saeed salah satu isu yang paling menantang dalam proses kontekstualisasinya adalah upaya menentukan tingkat signifikansi yang seharusnya dilekatkan kepada nilai-nilai al-Qur`an secara khusus yang telah diidentifikasi di dalam teks yang sedang dikaji. Kegagalan dalam menyadari keberdaan sebuah hierarki dalam nilai-nilai tersebut bisa menghasilkan tafsir-tafsir yang bertentangan dengan nilai universal al-Qur`an yang penting.³⁸ QS. Al-Hajj: 39-40 di mana Nabi dan para pengikutnya mulai diizinkan untuk pergi berperang harus dipahami berdasarkan konteks tektual dan historinya. Berbasis pada dua konteks tersebut, seseorang bisa mengatakan bahwa peran utama dari ayat-ayat ini bukanlah pergi berperang itu sendiri, akan tetapi menghapus penindasan dan menegakkan kebebasan beragama dan perdamaian. Dengan kata lain, perang hanyalah sebuah alat untuk mewujudkan nilai moral. Ini berarti bahwa perang harus dihindari jika masih ada jalan non kekerasan yang masih mungkin dilakukan.³⁹

Karena itu bisa dipahami mengapa QS. Al-Baqarah:190 memerintahkan kepada Nabi dan Para sahabatnya untuk tidak membunuh kaum kair yang dalam keadaan tidak siap berperang dan mereka yang menyerah secara damai kepada kaum muslimin. Diriwayatkan bahwa terkait makna ayat ini, Ibn ‘Abbas menyatakan:”jangan membunuh perempuan, anak-anak, orang yang sudah tua, dan mereka yang menyerah kepadamu dengan damai.”⁴⁰ Dengan melarang mereka membunuh kaum yang ‘lemah’, jelas bahwa membunuh kaum kafir bukanlah tujuan utama dari perang. Pada saat perang pun, Nabi dan para sahabatnya hanya diperbolehkan untuk memerangi kaum kafir yang

³⁵Deni Irawan, Kontroversi Makna Dan Konsep Jihad Dalam Al-Qur`an Tentang Menciptakan Perdamaian, Jurnal Religi, Vol. X, No. 1, Januari 2014, h. 72.

³⁶Deni Irawan, Kontroversi Makna Dan Konsep Jihad Dalam Al-Qur`an Tentang Menciptakan Perdamaian, ... h. 72.

³⁷ QS. At-Taubah : 29

³⁸Abdullah Saeed, *Al-Qur`an Abad 21; Tafsir Kontekstual*, ... h. 108.

³⁹ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur`an*, ... h. 175.

⁴⁰ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur`an*, ... h. 176.

melakukan penindasan kepada kaum mukmin, mereka yang tidak menerima pluralism agama dan mereka yang tidak mau menegakkan perdamaian.⁴¹

Penghapusan Penindasan, penindasan atau dalam bahasa Arab, *Zhulm*, dianggap sebagai tindakan immoral dalam Islam. Ada banyak ayat yang mengutuk mereka yang memiliki karakter ini. Dalam al-Qur`an, kata ini digunakan sebagian besar merujuk kepada sikap yang bertentangan dengan hukum Allah. Tindakan yang paling buruk adalah syirik (politeisme) sebagaimana disebutkan dalam QS. 6:82 dan 31:13. Arti lain dari kata ini adalah melakukan sebuah tindakan yang menyakiti seseorang, hak dan hak miliknya. Maka yang demikian ini relevan untuk konteks QS. 22:39 *Udzina li-lladzina yuqataluna bi-annahum zhulimu*. Dalam pengertian ini, level tertinggi dari *Zhulm* adalah mengusir seseorang dari tanahnya, sebagaimana disebutkan dalam QS. 22:40.⁴²

Sekali lagi, pengizinan berberang bukanlah pesan utama dari ayat ini. ayat ini lebih bermakna bahwa Tuhan membenci penindasan dan manusia haruslah mencegah diri mereka sendiri dari tindakan yang semacam ini. jika seseorang ditindas, maka dia punya hak untuk mempertahankan diri, atau dengan kata lain, mereka diizinkan untuk berperag melawan para penindas tersebut. selain itu, ayat ini juga berarti bahwa jika masih ada solusi damai untuk masalah ini, manusia harus menghindari melakukan peperangan.⁴³

Penegakan kebebasan beragama, al-Qur`an menekankan pentingnya hak memilih dan kebebasan manusia dalam keyakinan. Izin melakukan peperangan pada masa Nabi diberikan adalah untuk tujuan penegakan kebebasan beragama. Kaum kafir Mekkah tidak memberikan kebebasan kepada masyarakat, sebagaimana ditunjukkan oleh QS. 22:40. Namun demikian, untuk menegakkan kebebasan beragama, manusia tidak harus pergi berperang, jika ada jalan damai lain.⁴⁴

Penegakan perdamaian, perang adalah alat untuk mewujudkan perdamaian, akan tetapi bukan satu-satunya jalan. Karena itu, selama manusia bisa mewujudkan perdamaian tanpa peperangan, mereka tidak diperbolehkan berperang. Islam mengkampanyekan sikap damai kepada seluruh manusia tanpa memperhatikan keragaman agama dan budaya mereka. Sikap damai telah dilakukan Nabi dan para pegikutnya di Madinah, di mana mereka dan masyarakat dari agama lain, seperti Yahudi dan Kristen, hidup berdampingan dalam harmoni.⁴⁵

Penafsiran QS. Al-Hajj: 39-40 dalam Konteks Masa Kini

Muslim radikal dan teroris telah menyalahpahami ayat-ayat al-Quran tentang perang. Dikutip dari Sahiron Syamsuddin bahwa, kesalahpahaman mereka pertama terletak pada bahwa mereka telah memposisikan ayat-ayat perang dalam level yang sama dengan ayat-ayat tentang perdamaian, ayat-ayat tentang perdamaian harus ditempatkan sebagai “naungan” bagi ayat-ayat al-Qur`an tentang perang, dalam arti ayat-ayat perang ditempatkan di bawah ayat-ayat perdamaian. Kedua, mereka telah memahami ayat tentang perang ini secara literal dan mengabaikan konteks tekstual dan historisnya terlebih lagi *maghza*-nya.⁴⁶

Kesalahan memahami jihad yang hanya dimaknai semata-mata perjuangan fisik disebabkan oleh tiga hal. **Pertama**, pengertian jihad secara khusus banyak dibahas dalam kitab-kitab fikih klasik senantiasa dikaitkan dengan peperangan, pertempuran, dan ekspedisi militer. Hal ini

⁴¹ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, ... h. 176.

⁴² Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, ... h. 176.

⁴³ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, ... h. 177.

⁴⁴ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, ... h. 177.

⁴⁵ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, ... h. 178.

⁴⁶ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, ... h. 178.

membuat kesan, ketika kaum Muslim membaca kitab fikih klasik, jihad hanya semata-mata bermakna perang atau perjuangan fisik, tidak lebih dari itu. **Kedua**, kata jihad dalam al-Quran muncul pada saat-saat perjuangan fisik/perang selama periode Madinah, di tengah berkecamuknya peperangan kaum Muslim membela keberlangsungan hidupnya dari serangan kaum Quraisy dan sekutu-sekutunya. Hal ini menorehkan pemahaman bahwa jihad sangat terkait dengan perang.⁴⁷ **Ketiga**, terjemahan yang kurang tepat terhadap kata *anfus* dalam firman Allah yang berbunyi:

“Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan berhijrah serta berjihad dengan harta dan jiwanya pada jalan Allah dan orang-orang yang memberikan tempat kediaman dan pertolongan (kepada orang-orang muhajirin), mereka itu satu samalain lindung-melindungi. Dan (terhadap) orang-orang yang beriman, tetapi belum berhijrah, maka tidak ada kewajiban sedikitpun atasmu melindungi mereka, sebelum mereka berhijrah. (Akan tetapi) jika mereka meminta pertolongan kepadamu dalam (urusan pembelaan) agama, maka kamu wajib memberikan pertolongan kecuali terhadap kaum yang telah ada perjanjian antara kamu dengan mereka. Dan Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan”.⁴⁸

Kata *anfus* yang diterjemahkan dengan “jiwa”, menurut Quraish Shihab tidak tepat dalam konteks jihad. Makna yang tepat dari kata *anfus* dalam konteks jihad adalah totalitas manusia, sehingga kata *nafs* (kata tunggal dari *anfus*) mencakup nyawa, emosi, pengetahuan, tenaga, dan pikiran. Kesalahan yang sama juga dialami oleh para pengamat Barat yang sering mengidentikkan jihad dengan “*holy war*” atau perang suci. Jihad yang didefinisikan sebagai perang melawan orang kafir tidak berarti sebagai perang yang dilancarkan semata-mata karena motif agama.⁴⁹ Jihad itu mengandung arti, maksud, dan tujuan yang luas. Memajukan pertanian, ekonomi, membangun negara, serta meningkatkan budi pekerti umat termasuk jihad yang tidak kalah pentingnya ketimbang berperang.⁵⁰

Kesimpulan

Jihad dalam pengertian perang (*qitāl*) merupakan amalan yang agung dan mulia kemuliaan dari amal ini dapat dilihat dari pujian dan motivasi yang Allah dan Nabi Muhammad jelaskan dalam Al-Qur`an dan As-Sunnah. Al-Quran telah menempatkan jihad pada tingkatan ibadah yang utama diantara ibadah-ibadah lain. Sehubungan dengan itu, konsep jihad yang diungkapkan di dalam Al-Quran amat luas pengertiannya. Bukan hanya sekadar berjuang di medan perang untuk menegakkan agama Allah, tapi jihad juga merangkumi perjuangan menegakkan amar *ma`ruf* dan *nahi munkar*, jihad melawan nafsu, berjihad menyatakan kebenaran Islam, berjihad menghapuskan kezaliman dan penindasan, berjihad menentang musuh-musuh Islam dan sebagainya. Berkaitan jihad yang membawa perdamaian pada lapisan masyarakat lain, banyak yang “menggelorakan” semangat perdamaian dan anti terorisme transnasional. Mereka yang siap “jihad” dalam versi lain, melawan berbagai kekerasan, terorisme, dan semangat menjaga perdamaian di muka bumi. Pada umumnya mereka selain dari aktivis prodemokrasi di berbagai belahan dunia,

⁴⁷Deni Irawan, Kontroversi Makna Dan Konsep Jihad Dalam Al-Qur`an Tentang Menciptakan Perdamaian, ... h. 71.

⁴⁸ QS. Al-Anfal ayat: 72

⁴⁹Deni Irawan, Kontroversi Makna Dan Konsep Jihad Dalam Al-Qur`an Tentang Menciptakan Perdamaian, ... h.71.

⁵⁰Deni Irawan, Kontroversi Makna Dan Konsep Jihad Dalam Al-Qur`an Tentang Menciptakan Perdamaian, ... h. 72.



juga banyak yang beragama Islam. Namun, terkadang umat muslim menemui kesalahpahaman dalam penafsiran ayat-ayat al-Qur`an tentang perang. Ayat-ayat jihad yang termaktub dalam al-Quran memiliki pengertian dasar 'berperang' melawan orang-orang kafir. Terma jihad tidak hanya bermakna perang, tapi memiliki arti-arti lain yang bisa dikorelasikan.

Daftar Pustaka

- Fina, Lien Iffah Naf'atu, *Interpretasi Kontekstual: Studi Pemikiran Hermeneutika al-Qur'an Abdullah Saeed*, Jurnal ESENSIA Vol XII No. 1, 2011.
- Hardiman, F. Budi, *Seni Memahami; Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*. Yogyakarta: Kanisius, 2015.
- Irawan, Deni, *Kontroversi Makna Dan Konsep Jihad Dalam Al-Qur'an Tentang Menciptakan Perdamaian*. Jurnal Religi. Vol. X, No. 1, 2014.
- Musafa'ah, Suqiyah, *Kontekstualisasi Pemikiran Waris Abdullah Saeed dalam Hukum Kewarisan di Indonesia*. Jurnal Islamica. Vol. 9, No. 2, 2015.
- Mustafa, Imron. *Kritik Metode Kontekstualisasi Penafsiran Al-Qur'an Abdullah Saeed*. ISLAMICA: Jurnal Studi KeIslaman. Volume 10 Nomor 2, 2016.
- Ridwan, MK, *Metodologi Penafsiran Kontekstual; Analisis Gagasan dan Prinsip Kunci Penafsiran Kontekstual Abdullah Saeed*. Millati : Journal of Islamic Studies and Humanities. Vol. 1, No. 1, 2016.
- Saeed, Abdullah, *Interpreting the Qur'an; Toward a Contemporary Approach*. New York: Routledge, 2006.
- Shihab, M. Quraish, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudu'i atas pelbagai persoalan umat*. Bandung: MIZAN, 1996.
- _____, *Al-Qur'an Abad 21; Tafsir Kontekstual*, terj. Ervan Nurtawab. Bandung: Mizan, 2016.
- Sunusi, Dzulqarnain M, *Antara Jihad dan Terorisme*. Makassar: Pustaka As-Sunnah, 2011.
- Syamsuddin, Sahiron, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017.
- Wahidi, Ridhoul, *Aplikasi Hermeneutika Kontekstul al-Qur'an Abdullah Saeed*. Riau: Universitas Islam Indragiri (UNISI) Tembilahan, T.Th.