



NALAR MITIS DALAM KONSEP MARTIR JIHADIS MELALUI HERMENEUTIKA MUHAMMED ARKOUN ATAS AYAT JIHAD

Mahbub Ghozali

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

mahbub.ghozali@uin-suka.ac.id

Abstract

This study aims to reveal the meaning of jihad in a modern context by Mohammed Arkoun's hermeneutics approach. The definition of jihad, which is always identified with the sacrifice of body in the way of Allah, always leaves a lingering problem. Radicalism in the name of religion and the slogan of jihad towards the death of martyrs has been widely heard. To respond to this, this study uses qualitative methods with the type of literature study research. This research found that the meaning of the verse which textually means war can be interpreted differently by referring to the consciousness formed in each verse. Awareness of the meaning of the verse of jihad requires one to understand it in a variety of actions that are not only limited to soul sacrifice. Jihad can be carried out in all other ways that are relevant to the context and the demands of the situation in every human condition and capability.

Keyword: *Jihad, Arkoun, Martyr, Mith, Hermeneutics*

Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk mengungkap makna jihad dalam konteks modern dengan menggunakan hermeneutika Mohammed Arkoun. Definisi jihad yang selalu diidentikkan dengan pengorbanan jiwa di jalan Allah, selalu menyisakan problem yang berkepanjangan. Radikalisme atas nama agama dan selogan jihad untuk menuju kematian syahid banyak didengarkan. Untuk merespon hal tersebut, penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan jenis penelitian studi pustaka. Penelitian ini menemukan bahwa makna ayat yang secara tekstual bermakna perang, dapat dimaknai berbeda dengan mengacu pada kesadaran yang dibentuk dalam setiap ayat. Kesadaran atas makna ayat jihad menuntut seseorang untuk memahaminya dalam berbagai macam tindakan yang tidak hanya terbatas pada pengorbanan jiwa. Jihad dapat dilakukan dengan segala cara lain yang relevan dengan konteks dan tuntutan keadaan di setiap kondisi dan kemampuan manusia.

Kata Kunci: *Jihad, Arkoun, Martir, Mitis, Hermeneutika*

Pendahuluan

Persoalan jihad dan mati syahid dalam keberagaman Indonesia tidak kunjung usai.¹ Mulai dari peristiwa bom Bali² hingga peristiwa kematian enam orang pengawal Muhammad Rizieq Shihab

¹ Ahmad Najib Burhani, "It's a Jihad": Justifying Violence towards the Ahmadiyya in Indonesia," *TRANS: Trans-Regional and -National Studies of Southeast Asia* (2020): 1–14, accessed December 20, 2020, <https://www.cambridge.org/core/journals/trans-trans-regional-and-national-studies-of-southeast-asia/article/abs/its-a-jihad-justifying-violence-towards-the-ahmadiyya-in-indonesia/405A9B306AE3DD1706A5BFBD5AF0ABEE>; Kirsten E. Schulze and Joseph Chinyong Liow, "Making Jihadis, Waging Jihad: Transnational and Local Dimensions of the Isis Phenomenon in Indonesia and Malaysia," *Asian Security* 15, no. 2 (May 4, 2019): 122–139, accessed December 20, 2020, <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/14799855.2018.1424710>; Greg Fealy, "Apocalyptic Thought, Conspiracism and Jihad in Indonesia," *Contemporary Southeast Asia* 41, no. 1 (April 2019): 63–85.

² Mirra Noor Milla, Idhamsyah Eka Putra, and Ahmad Naufalul Umam, "Stories from Jihadists: Significance, Identity, and Radicalization through the Call for Jihad," *Peace and Conflict* 25, no. 2 (May 1, 2019): 111–121.



yang menyebutkan narasi jihad di dalamnya³. Bahkan, klaim syahid mengiringi proses identifikasi terhadap korban.⁴ Klaim ini membawa signifikansi mendalam dalam wilayah teologis dan sosial.⁵ Secara teologis, beberapa kalangan masyarakat mendambakan menjadi bagian dari kelompok tersebut, karena keinginan untuk masuk surga sebagai janji dari kematian syahid.⁶ Sedangkan secara sosiologis, terjadi perpecahan di dalam masyarakat menjadi fragmen-fragmen tertentu yang mempengaruhi dimensi politik dan stabilitas keamanan negara. Meskipun motif yang mendasari dari tindakan ini beragam, akan tetapi salah satu faktor penyebab tindakan ini berasal dari disorientasi makna jihad dalam al-Qur`an.⁷

Makna jihad selalu dimaknai dalam narasi peperangan dengan gambaran pahala yang besar bagi orang yang melakukan. Hal demikian terjadi karena pemaknaan jihad selalu diidentifikasi dan dikaitkan dengan term *al-qital* dan *al-harb*.⁸ Pemaknaan semacam ini tidak dapat disalahkan sepenuhnya, karena dalam konteks menghadapi musuh, al-Qur`an memberikan pemaknaan terhadap jihad dengan upaya perlawanan fisik dengan cara berperang.⁹ Hal demikian juga dicontohkan oleh Nabi pada masa awal penyebaran Islam dengan adanya izin Allah untuk memerangi kaum musyrik dengan cara jihad di jalan Allah (*fi sabîl Allah*).¹⁰ Sedangkan, pemaknaan jihad dengan arti usaha bersungguh-sungguh yang dijadikan dalil dalam upaya memaknai ayat jihad secara kontekstual, merupakan pemaknaan ayat jihad yang diturunkan di Makkah. Hal ini dapat dimaklumi karena jihad dengan berperang baru di turunkan pada periode Madinah.¹¹

Dalam beberapa kajian mengenai jihad, para peneliti mengkajinya dalam beberapa kecenderungan. Beberapa diantaranya mengaitkan jihad sebagai tameng untuk melakukan berbagai tindakan kekerasan atas nama agama.¹² Dalam konteks penelitian ini, jihad berkaitan dengan pemahaman atas narasi-narasi teks ayat dan perwujudan dari sikap ketaatan beragama. Dengan adanya problem interpretasi atas narasi ayat jihad, beberapa penelitian kemudian dimunculkan dalam mencari makna tekstual dan kontekstual dari ayat jihad. Beberapa diantaranya melakukan reinterpretasi atas ayat jihad¹³ dan yang lain mengungkapkan dampak penggunaan narasi kekerasan

³ “Orangtua Pengawal Rizieq Shihab Yang Tewas Ditembak Polisi Ngaku Tak Sedih Dan Ungkap Soal Ini - Tribunnews.Com,” accessed December 20, 2020, <https://www.tribunnews.com/regional/2020/12/08/orangtua-pengawal-rizieq-shihab-yang-tewas-ditembak-polisi-ngaku-tak-sedih-anak-saya-mati-syahid>.

⁴ Muhammad bin Abî Bakr Al-Qurthubî, *Al-Jâmi’ Li Al-Ahkâm Al-Qur’an*, vol. 3 (Riyâdh: Dâr Âlam al-Kutb, 2003), h. 38.

⁵ Muhammad Tha’mah Al-Qadah, *Aksi Bom Syahid Dalam Pandangan Hukum Islam*, trans. Haris Muslim (Bandung: Pustaka Umat, 2002), h. 18–21.

⁶ Ismâil bin Umar bin Kathîr, *Tafsîr Al-Qur’an Al-’Azhîm*, vol. 2 (Beirut: Dâr al-THayyibah, 1999), 358.

⁷ Jam’at Amin, *Qadhiyah Al-Irhâb: Al-Ru’yat Wa Al-’Ilaj* (Beirut: Dâr al-Tawzi’ wa al-Nashr al-Islâmiyah, 1998), 98–102; Ali Imron, *Ali Imron Sang Pengebom* (Jakarta: Republika, 2007), h. 41–71.

⁸ Abdul Rouf, “Jihad: Between Text and Context,” *Mumtaz: Jurnal Studi Al-Quran Dan Keislaman* 4, no. 01 (May 30, 2020): h. 72, www.islamonline.net/English/news/200109.

⁹ Ahmad Mushthafâ Al-Marâghî, *Tafsîr Al-Marâghî*, vol. 2 (Mesir: Mushthafâ al-Bâb al-Halabî, 1946), h. 134.

¹⁰ Muhammad bin Jarîr Al-THabarî, *Jâmi’ Al-Bayân Fî Ta’wîl Al-Qur’an*, vol. 18 (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 2000), h. 642.

¹¹ Al-THabarî, 4:h. 318.

¹² Julie Chernov-Hwang, “Terrorism in Perspective: An Assessment of ‘Jihad Project’ Trends in Indonesia,” *AsiaPasific Issues*, no. 14 (September 2012), <https://scholarspace.manoa.hawaii.edu/handle/10125/26950>; Schulze and Liow, “Making Jihadis, Waging Jihad: Transnational and Local Dimensions of the Isis Phenomenon in Indonesia and Malaysia.”

¹³ Lina Aniqoh, “Reinterpretasi Ayat-Ayat ‘Kekerasan,’” *MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir* 3, no. 1 (November 25, 2018): 93–103, accessed December 21, 2020, <http://ejournal.iainpurwokerto.ac.id/index.php/maghza/article/view/1958>.

dalam media sosial dengan menggunakan ayat jihad.¹⁴ Selain itu, kecenderungan yang lebih baru dalam memahami ayat jihad dilakukan dengan mengaitkannya dalam persoalan politik. Michael Davis¹⁵ dan Noorhaidi Hasan¹⁶ menyebutkan Laskar Jihad sebagai bagian dari upaya kalangan konservatif untuk terlibat dalam dinamika politik di Indonesia.

Meskipun demikian, realita bahwa jihad dalam bentuk peperangan merupakan perintah Allah yang telah ada dalam al-Qur`an, tidak dapat diabaikan begitu saja. Sedangkan beberapa peneliti justru melihat pemaknaan jihad tidak pada konteks yang sebenarnya. Upaya melakukan reinterpretasi tidak didasarkan pada ayat yang spesifik menjelaskan tentang perintah jihad dalam bentuk perang, akan tetapi kecenderungan memaknai jihad dengan upaya sungguh-sungguh melibatkan ayat yang turun di Makkah, yang *notabene*-nya tidak ada kewajiban untuk berperang atas nama Allah dengan berjihad. Oleh sebab itu, penelitian ini bertujuan untuk memberikan model pemahaman baru terhadap ayat-ayat jihad yang secara tekstual memerintahkan untuk berperang dengan mengungkapkan simbol-simbol mitis yang terdapat dalam untaian ayat tersebut.

Berkaitan dengan tujuan tersebut, penelitian ini berangkat dari argumentasi bahwa al-Qur`an memuat serangkaian simbol dan narasi mitologis yang memungkinkan manusia mengungkap realitas primordialnya yang asasi. Realitas ini menjadi bagian utama dalam setiap perintah yang dikehendaki Allah untuk kebaikan manusia di dunia, termasuk dalam perintah untuk memerangi orang-orang musyrik melalui jihad. Dengan mengungkap nalar mitis dari simbol-simbol tersebut dapat diperoleh tujuan dasar perintah secara antropologis dan diterapkan dalam konteks kekinian. Melalui analisis mistis, menurut Arkoun, orang dapat melihat ungkapan simbolis dari realitas asli dan universal manusia.¹⁷

Untuk membuktikan hipotesa, penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan jenis penelitian studi pustaka. Metode penelitian kualitatif dipilih didasarkan pada konstruksi pemahaman terhadap ayat-ayat jihad dihasilkan dari pemahaman teks, sehingga teks-teks yang terkait direkonstruksi untuk mendapatkan informasi yang lebih mendalam. Sumber teks yang menjadi data utama menjadikan penelitian ini mengambil jenis penelitian studi pustaka. Sedangkan sumber data dalam penelitian ini terdiri dari dua sumber data; sumber data primer dan sumber data sekunder. Sumber data primer dalam penelitian ini mengambil sampel al-Baqarah (2): 218. Ayat ini dipilih didasarkan pada kandungan narasi jihad di dalamnya dan didasarkan pada konteks turunnya ayat yang turun pada masa awal periode Madinah (*madaniyah*) dengan situasi peperangan yang intens. Kondisi ini secara historis memberikan signifikansi makna asal dari jihad dalam konteks peperangan. Untuk memberikan pemahaman baru atas ayat ini, penelitian ini menggunakan hermeneutika Mohammed Arkoun sebagai teori yang diaplikasikan secara langsung dalam penafsiran.

¹⁴ Alfi Syahriyati, "Al-Quran Dan Radikalisme : Analisis Ayat-Ayat Jihad Dalam Media Online," *JOURNAL OF QUR'AN AND HADITH STUDIES* 8, no. 1 (June 30, 2019): 34–55, accessed December 21, 2020, <http://journal.uinjkt.ac.id/index.php/journal-of-quran-and-hadith/article/view/13384>.

¹⁵ Michael Davis, "Laskar Jihad and the Political Position of Conservative Islam in Indonesia," *Contemporary Southeast Asia* 24, no. 1 (April 2002): 12–32, https://www.jstor.org/stable/25798577?casa_token=3rdGgg28SwgAAAAA%3ADqsd15eAcDTh3DpMCc3P2YQtERn-OLNTGIECdRgzsbHtX3Go3SZ3pGBzO36z39Ma6kaKxTZnT0y_GBiCH0WquqheF2s8IbUy793SNiAmNBDUNOYUuXKL&seq=1#metadata_info_tab_contents.

¹⁶ Noorhaidi Hasan, "Faith and Politics: The Rise of the Laskar Jihad in the Era of Transition in Indonesia," *Indonesia* 73 (April 2002): 145.

¹⁷ Mohammed Arkoun, *Al-Qur`an Min Al-Tafsir Al-Mauruth Ila Tahlil Al-Khithâb Al-Dînîy* (Beirut: Dâr al-THali`ah, 2001), h. 143.

Mohammed Arkoun dan Hermeneutika Dekonstruktif: Interpretasi Antropologis

Mohammed Arkoun dilahirkan pada 1 Februari 1928 di salah satu dari tujuh desa perbukitan Berber di Taourirt-Mimoun, Kabilia, Aljazair.¹⁸ Arkoun sejak kecil telah bersinggungan budaya Barat. Persinggungan ini dimulai ketika dirinya masih berada di sekolah dasar yang diperkenalkan dengan bahasa Perancis. Semenjak kecil Arkoun berkomunikasi dengan menggunakan bahasa Kabilia. Ia kemudian belajar bahasa Arab ketika menempuh pendidikan di Oran. Selama di Oran, Arkoun merasakan dengan jelas benturan budaya antara Perancis dan Arab secara umum. Arkoun menyadari bahwa masyarakat Kalibia memiliki kecenderungan untuk menggunakan bahasa Arab dan bahasa Perancis dibandingkan menggunakan bahasa Kabilia.¹⁹

Setelah lulus dari sekolah menengah di Oran, ia melanjutkan pendidikannya di Universitas Aljazair dan lulus pada tahun 1952 dengan gelar Sarjana Bahasa dan Sastra Arab. Ia menulis karya sebagai syarat kelulusannya dengan judul *al-jâ nib al-Ishlâhiy fi A'mâl THaha Husain*. Inilah awal pengenalan Arkoun dengan pemikiran Arab Modern. Setelah itu, Arkoun melanjutkan pendidikannya di Universitas Sorbonne di Paris dan mendapatkan gelas Doktor di bidang Sastra pada tahun 1969 dengan disertasi mengenai Humanisme dalam pemikiran Etika Ibnu Miskawih, yang kemudian diterbitkan dengan judul *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IXe -Xe siècle: Miskawayh philosophe et historien*.²⁰

Keakraban Arkoun dengan tradisi pemikiran Barat mempengaruhi hampir seluruh konsep pemikirannya. Baginya, menggunakan analisa teori Barat dalam memahami Islam tidak menjadikan Islam terancam. Bahkan, perangkat tersebut dapat memberikan kontribusi terhadap Islam dalam mengatasi problem krisis pemikiran yang melanda.²¹ Arkoun menyesalkan bahwa mayoritas muslim tidak banyak mengenal kajian-kajian Barat yang telah maju atau bahkan beberapa di antara umat Islam tidak menerimanya untuk dimanfaatkan dalam pengkaji Islam.²² Hal ini dalam pandangan Arkoun disebabkan oleh faktor ortodoksi dan logosentrisme yang menyelimuti perangkat keilmuan Islam.²³

Arkoun mulai melakukan upaya dekonstruktif atas pemahaman terhadap Islam. Ia memulai proyeknya dengan menjelaskan posisi al-Qur`an sebagai wahyu yang diberikan kepada Nabi Muhammad. Bagi Arkoun, al-Qur`an memiliki kesamaan semangat dengan kitab-kitab agama lainnya yang diproduksi oleh orang-orang besar dalam catatan sejarah. Mereka memiliki semangat yang kuat dalam menembus keterbatasan manusia dan bertujuan untuk membebaskan manusia dari segala penderitaan. Satu hal yang membedakan beberapa tokoh besar di dunia dengan Nabi adalah esensi dan substansi pesan yang digunakan untuk memobilisasi pengikutnya. Esensi dan pesan tersebut dalam istilah konvensional disebut dengan wahyu.²⁴

¹⁸ Farzin Vahdat, *Islamic Ethos and the Specter of Modernity* (London: Anthem Press, 2015), h. 234.

¹⁹ Ron Haleber, *Al-'Aql Al-Islamiy Amâm Al-Turath 'Ashr Al-Anwâr Fi Al-Gharb: Al-Juhûd Al-Falsafiyah Inda Muhammad Arkûn*, trans. Jamâl Syahîd (Damaskus: al-Ahaliy, 2001), h. 167.

²⁰ Fedwa Malti-Douglas, "Mohammed Arkoun," in *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, ed. John L. Esposito (Oxford: Oxford University Press, 1995), h. 139.

²¹ Siti Rohmah Soekarba, *Kritik Pemikiran Arab: Metode Dekonstruksi Mohammed Arkoun*, 78 WACANA, vol. 8 (Brill, October 14, 2006), h. 79, accessed December 21, 2020, https://brill.com/view/journals/waca/8/1/article-p78_5.xml.

²² Mohammed Arkoun, "Islamic Studies: Methodologies," in *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, ed. John L. Esposito (Oxford: Oxford University Press, 1995), h. 332.

²³ Mohammed Arkoun, *Nalar Islami Dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan Dan Jalan Baru*, trans. Rahayu S. Hidayat (Jakarta: INIS, 1994), h. 195.

²⁴ Mohammed Arkoun, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought* (London: Saqi Book, 2002), h. 117.

Dalam konsep ketundukan manusia terhadap syariah yang dibawa para Nabi, tidak hanya mengandalkan makna yang terkandung dalam ayat-ayat dalam kitab suci yang dibawa. Akan tetapi, ketundukan itu bersumber dari ikatan psikologis yang terbentuk di luar pemaknaan bahasa. Arkoun mengklaim bahwa makna kata dalam setiap ayat, tidak cukup untuk mempengaruhi manusia untuk tunduk dan ikut melaksanakan perintah dan larangan yang sifatnya mengikat selamanya. Ketundukan mereka dalam pandangan Arkoun dipengaruhi oleh keyakinan psikologis yang terbentuk setelah mengetahui makna dan kandungan setiap ayat. Oleh sebab itu, mereka terdorong untuk mengikuti dan mengimani segala hal yang terkandung di dalamnya. Dalam konteks ini, al-Qur`an dianggap berhutang makna (*the debt of meaning*) terhadap para penganutnya.²⁵ Akan tetapi, konsep utang makna ini tidak dapat sepenuhnya diterima oleh banyak kalangan umat Islam.²⁶

Konsep “utang makna” adalah cara lain untuk menetralkan wahyu. Tidak ada keraguan bahwa dampak dari seorang reformis atau Nabi akan nampak lebih jelas justru pada saat krisis dan bencana daripada di masa ketenangan dan kemakmuran. Ketika suatu masyarakat jatuh dalam keadaan disintegrasi dan hadir seorang pemimpin yang berhasil memulihkan keadaan, maka masyarakat tersebut akan merasa berhutang budi kepadanya dan sebagai apresiasi dari jasa pemimpin tersebut, masyarakat akan mengikuti ajaran-ajaran dan perintah-perintahnya. Proses reformasi dan pemulihan sukses menciptakan pengakuan moral atas “hutang” dalam kesadaran individu dan, akibatnya, kepatuhan mereka terhadap segala perintah dari pemimpin. Jika konsep “hutang makna” diterapkan secara menyeluruh, pesan kenabian masih akan memiliki makna di zaman modern. Muslim pada umumnya menghargai pengalaman hebat dan keberhasilan Nabi Muhammad. Mereka percaya bahwa semakin mereka mengamati ajarannya, semakin kondisi mereka membaik; dan, sebaliknya, semakin mereka menjauh dari ajaran-ajarannya, semakin kondisi mereka memburuk.²⁷

Arkoun berpendapat bahwa kekuatan sejarah meresap, tidak hanya dalam pemahaman manusia dari al-Qur`an, tetapi juga dalam konsepsi tentang al-Qur`an itu sendiri.²⁸ Wahyu yang diturunkan ke dunia melalui nabi merupakan bagian dari kalam Allah yang tak terbatas. Arkoun menganggap bahwa tanggung jawab sejarah modern untuk membuka kedok historisitas peristiwa dalam al-Qur`an. Dengan kata lain, sejarah modern menjadikan hal yang historis secara sistemis di rubah menjadi hal yang tidak historis.²⁹ Untuk mencapai tujuan ini, ia mengusulkan tiga cara membaca atau menafsirkan al-Qur`an: Interpretasi Historis-Anthropologis, Interpretasi Linguistik-Semiotika dan Sastra, dan interpretasi theological-exegesis.

1. Interpretasi Historis-Antropologis

Tujuan utama dari cara baca ini adalah untuk menghubungkan al-Qur`an dengan kondisi abad ketujuh di kawasan Arab.³⁰ Untuk mencapai tujuan ini, Arkoun menganalisa ulang tentang sisi historisitas al-Qur`an. Al-Qur`an sebagai wahyu Allah disampaikan secara lisan dan ditulis dengan menggunakan bahan yang tersedia pada masa itu. Kurang dari tiga dekade setelah

²⁵ Mohammed Arkoun, “Rethinking Islam Today,” in *Mapping Islamic Studies: Genealogy, Continuity and Change*, ed. Azim Nanji (Berlin: Mouton de Gruyter, 1997), h. 246.

²⁶ Mohammed Arkoun, “Present-Day Islam Between Its Tradition and Globalization,” in *Intellectual Traditions in Islam*, ed. Farhad Daftary (London: I.B. Tauris, 2000), h. 192.

²⁷ Mohammed Arkoun, *Min Fays>al Al-Tafriqah Ilâ Fashl Al-Maqâl: Ayna Huwa Al-Fikr Al-Islâmiy Al-Mu`âshir?* (Beirut: Dâr al-Sâqî, 1993), h. 92-93.

²⁸ Arkoun, *Al-Qur`an Min Al-Tafsir Al-Mauruth Ila Tahlîl Al-Khithâb Al-Dînîy*, 22.

²⁹ Ali Harb, *Naqd Al-Nashsh* (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-‘Arabi, 1993), 66–67.

³⁰ Mohammed Arkoun, *Al-Fikr Al-Ushûli Wa-Istihâlat Al-Ta’shîl: Nahwa Târikhîn Âkhar Li Al-Fikr Al-Lslâmî* (London: Dar al-Saqi, 1999), 202.

wafatnya Nabi Muhammad, al-Qur`an dikodifikasi ke dalam *mushhaf*. Ini momen pertama kali unsur manusia masuk dalam bagian perubahan wahyu. Menurut Arkoun, apa yang tertulis dalam *mushhaf* hingga saat ini bukanlah al-Qur`an sebagaimana ia diturunkan, akan tetapi mengalami perubahan dalam segi susunan penulisan dalam batas ortodoksinya, dan tidak mungkin bagi akal untuk membebaskan dari apa yang tidak bisa dijangkau dari perubahan ini. Namun, sebelum *mushhaf* muncul, seni menghafal dan resital (narasi) dari seluruh surah al-Qur`an telah mapan.

Ketidaksepakatan Arkoun terhadap periodisasi al-Qur`an mendorongnya untuk melakukan perubahan dengan berdasarkan konsep baru, yakni periode formatif dan periode fiksasi. Periode formatif menunjukkan masa pewahyuan al-Qur`an di Makkah dan Madinah yang masih diriwayatkan secara lisan. Sedangkan periode fiksasi berlangsung dari masa setelah Nabi wafat hingga abad ke-4 H.³¹ Arkoun mengenalkan definisi wacana kenabian dalam perjalanan sejarah al-Qur`an dengan istilah korpus resmi tertutup.³² Dalam pandangan Arkoun, al-Qur`an hanya dapat dipahami dalam bentuk lisan daripada bentuk tertulisnya. Dalam bentuk ini, al-Qur`an dapat lebih dipahami daripada dalam bentuk korpus resmi tertutup.³³

2. Interpretasi linguistik-semiotik dan Sastra

Melalui analisa linguistik, Arkoun mencoba mengkritisi historisitas bahasa al-Qur`an dengan analisa semiotik. Bagi Arkoun, dengan menggunakan analisa bahasa, seseorang dapat memperoleh makna baru tanpa tergantung pada produksi makna yang dihasilkan oleh para mufassir klasik. Al-Qur`an tersusun dari kata-kata yang merujuk pada fakta sejarah tertentu, sehingga ia terpisah dari kepentingan-kepentingan di luar makna historisnya. Kebiasaan dalam pemaknaan dengan mengaju pada kepentingan tertentu, disebut oleh Arkoun sebagai manipulasi semiotik dan fundamentalisme dalam agama. Ia membatasi makna al-Qur`an dari konteks sosio-historis dan linguistiknya.³⁴

Di samping itu, Arkoun menilai bahwa bahasa al-Qur`an terdiri dari simbol-simbol yang bersifat arbiter.³⁵ Arkoun memandang dalam perspektif semiologi bahwa al-Qur`an adalah suatu kumpulan tanda-tanda yang menuntut ke dalam pemahaman tektual yang kompleks. Pemahaman semacam itu akan mengungkapkan aspek-aspek dari teks atau tekstualisasi tertentu tapi selalu dalam kaitannya dengan teks alternatif dan tekstualitas.³⁶

Aplikasi Hermeneutika Arkoun: Pembacaan terhadap Ayat-ayat Jihad

Arkoun memberikan penerjemahan aplikatif terhadap konsep interpretasi dalam penafsiran Q.S. al-Fâtihah (1). Sebagaimana pembacaannya terhadap al-Fâtihah, kajian ini akan mengikuti struktur yang dilakukan oleh Arkoun. Dalam melakukan pembacaannya, Arkoun membaginya dalam tiga tingkatan. *Pertama*, menentukan apa yang dibaca. *Kedua*, melakukan pembacaan terhadap apa yang akan dibaca dengan pendekatan linguistik. *Ketiga*, mendalami korelasi lafad secara kritis. Terdapat 34 ayat yang menunjukkan jihad dalam makna peperangan dan merupakan ayat yang turun

³¹ Arkoun, "Rethinking Islam Today," h. 237.

³² Arkoun, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, h. 57.

³³ Arkoun, *Al-Fikr Al-Ushûli Wa-Istihâlat Al-Ta'shîl: Nahwa Târikhîn Âkhar Ii Al-Fikr Al-Lislâmî*, h. 29-30.

³⁴ Mohammed Arkoun, "The Concept of Authority in Islamic Thought," in *Islam: State and Society*, ed. Klaus Ferdinand and Mehdi Mozaffari (London: Curzon Press, 1988), h. 70.

³⁵ Mohammed Arkoun, "Religion and Society," in *Islam in a World of Diverse Faiths*, ed. Dan Cohn-Sherbok (London: Macmillan, 1991), h. 176.

³⁶ Mohammed Arkoun, *Târikhiyyat Al-Fikr Al-'Arabî Al-Islâmî* (Beirut: Markaz al-Inmâ' al-Qawmî, 1996), h. 145.

di Madinah, yakni al-Baqarah [2]: 218, al-Anfal [8]: 72, 74, 75, Ali Imran [3]: 75, 142, al-Mumtahanah [60]: 1, al-Nisâ' [4]: 95, Muhammad [47]: 31, al-Nûr [24]: 53, al-Haj [22]: 78, al-Hujurât [49] : 15, al-Tahrim [66]: 9, al-Shaf [61]: 11, al-Mâidah [5]: 54, 35, 53, al-Tawbah [9]: 16, 19, 20, 24, 41, 44, 73, 79, 81, 86, 88. Meskipun demikian, penelitian ini tidak akan meninjau keseluruhan ayat untuk diaplikasikan melalui hermeneutika Arkoun.

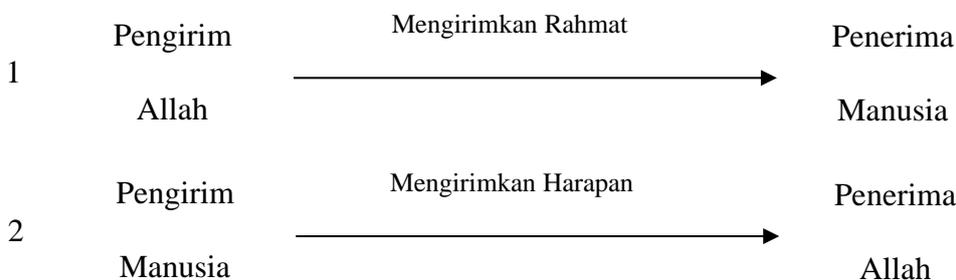
Salah satu ayat yang menjelaskan jihad dalam arti peperangan adalah al-Baqarah (2): 218,

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

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

Al-Tabari menjelaskan makna jihad dalam ayat tersebut dengan makna peperangan dengan mengangkat senjata (*harabû* dan *qatalû*).³⁷ Jika meninjau langkah yang digunakan Arkoun, maka untuk memahami dengan benar ayat tersebut harus mengidentifikasi struktur kebahasaannya, baik kata kerja, kata benda, kata ganti dan kata sifat yang terkandung di dalamnya.

Secara struktur bahasa, ayat tersebut mengandung 5 kata benda determinan (*ism ma'rifah*), 4 kata kerja, *isim mawshûl*, *isim isyarah*, dan huruf *inna*. Fungsi determinan dalam ayat ini merujuk pada kata yang telah diketahui sebelumnya. Sedangkan seluruh kata kerja mengacu pada subjek orang-orang beriman (*alladzina amanu*). Hal ini menunjukkan bahwa pelaku jihad yang kelak akan mendapatkan rahmat dari Allah adalah orang-orang yang telah beriman. Sedangkan *dzamir jama'* dalam lafad *yarjûna* merujuk pada orang-orang yang beriman. Hal ini menunjukkan bahwa orang beriman mengharapkan rahmat dari Allah dalam melakukan jihad. Dalam konteks ini, Arkoun menunjukkan kategori-kategori khusus antara pengirim dan penerima dalam surat al-Fatihah. Allah adalah kategori pengirim-penerima pertama; pengujarnya adalah manusia yang merupakan kategori kedua. Akan tetapi, Arkoun memperhatikan bahwa struktur hubungan antar kategori tersusun sedemikian rupa sehingga dapat berlaku sebaliknya, yakni manusia menjadi pengirim, dan Allah menjadi penerima.³⁸ Jika kategori ini diterapkan dalam contoh ayat tersebut, maka terjalin kategori antara penerima-pemberi rahmat dan juga berlaku sebaliknya.



Sedangkan kata kerja dalam ayat tersebut menunjuk pada dua jenis kata kerja, yakni *fi'il mâdzî* dan *fi'il mudzâri*. *Fi'il mâdzî* ditunjukkan dengan kata *hâjarû* dan *jâhadû*. Keduanya menyimpan kata ganti (*dzamîr*) yang menunjukkan pada orang-orang yang beriman. Jika merujuk pada cara

³⁷ Al-THabari, *Jâmi' Al-Bayân Fi Ta'wil Al-Qur'an*, 4:h. 318.

³⁸ Arkoun, *Al-Qur'an Min Al-Tafsir Al-Mauruth Ila Tahlîl Al-Khithâb Al-Dînîy*, h. 127.

pemahaman Arkoun terhadap al-Fatihah, maka ayat ini harus dipahami dalam satu kesatuan makna dengan mengacu pada fungsi sintaksis yang ada dalam setiap kata. Analisis semacam ini didasarkan pada tanda dan fungsi bahasa dalam setiap ujarannya.

Ayat	Kategori
1. <i>Inna al-ladzina amanu</i>	1. <i>Hâjarû</i> 2. <i>Jâhadû</i> 3. <i>fi sabîl Allah</i>
2. <i>Ulaika (alladzina amanû)</i>	1. <i>Yarjûna</i> 2. <i>Rahmah Allah</i>
3. <i>Wa Allah</i>	1. <i>Ghafûr</i> 2. <i>Rahim</i>

Setelah melakukan penyusunan ayat dengan model kategorisasi, maka dilanjutkan dengan melakukan pendalaman korelasi secara kritis. Dalam konteks ini, Arkoun menganalisisnya dengan menggunakan tanda bahasa dan kalimat. Analisis hubungan kritis ini sebagai bagian dari upaya untuk melepaskan sifat kritis sebelum melakukan pembacaan.³⁹ Arkoun meninggalkan aras kritisnya menuju aras relasional. Pada momen ini, Arkoun meninggalkan pembacaan atas relasi teks, dan merujuk pada petanda akhir (*signifie dernier*). Dalam upaya menemukan penanda akhir, Arkoun menggunakan dua cara, yakni analisa historis dan antropologis. Yang dimaksud analisa historis dalam perspektif Arkoun adalah melakukan pembacaan ulang terhadap pemaknaan ayat yang dilakukan oleh kalangan mufassir klasik. Sedangkan analisa antropologis digunakan untuk mencapai struktur mitis dalam narasi ayat. Struktur mitis ini mensyaratkan penggunaan bahasa dalam bentuk simbol-simbol.

Dalam upaya melakukan pembacaan ulang terhadap tafsir klasik, Arkoun menggunakan lima kode, yakni kode linguistik, kode keagamaan, kode simbolik, kode kultural dan kode anagogis.⁴⁰ Penggunaan kode linguistik di bagian awal untuk menjembatani analisa bahasa yang digunakan oleh para penafsir klasik dalam memahami al-Qur`an. Kode keagamaan digunakan untuk menjembatani kecenderungan para penafsir dalam batas dogma. Kode simbolik digunakan untuk menguraikan simbol-simbol yang dipahami oleh pembaca dalam wilayah eskatologis. Kode kultural merujuk pada analisis makna. Sedangkan kode anagogis adalah kode yang digunakan untuk merajut kode-kode tersebut.⁴¹

Sedangkan dalam analisis antropologis, Arkoun lebih banyak menggunakan nalar mitis dengan mendasarkan analisisnya pada keberadaan mitos yang diyakini ada dalam setiap narasi teks. Arkoun memberikan penekanan khusus terhadap jenis analisa ini karena dapat menangkap struktur bahasa mitis dalam al-Qur`an.⁴²

Pandangan mitis Arkoun berkaitan dengan simbol-simbol yang terdapat dalam al-Qur`an yang dapat mengungkapkan realitas sebenarnya manusia secara universal. Narasi semacam ini dalam pandangan Arkoun justru yang menjadi daya tarik al-Qur`an yang dapat memikat pembaca terhadap kandungan maknanya. Oleh sebab itu, Arkoun memberikan klasifikasi pesan mitis yang diungkap dalam al-Qur`an yang berkaitan dengan kesadaran manusia terhadap kesalahan yang dibuat,

³⁹ Ibid., h. 135.

⁴⁰ Sunardi, "Membaca Al-Qur`an Bersama Mohammed Arkoun," in *Membaca Al-Qur`an Bersama Mohammed Arkoun* (Yogyakarta: LKiS, 2012), h. 116.

⁴¹ Arkoun, *Al-Qur`an Min Al-Tafsir Al-Mauruth Ila Tahlîl Al-Khithâb Al-Dînîy*, h. 139.

⁴² Sunardi, "Membaca Al-Qur`an Bersama Mohammed Arkoun," h. 120.

keyakinan terhadap kehidupan pasca kematian, kesadaran manusia sebagai bagian dari kemanusiaan secara universal, dan keyakinan atas hidup dan mati.⁴³

Dalam konsep ini, analisa Arkoun atas simbol-simbol yang terdapat dalam ayat di atas dapat di uraikan sebagai berikut:

Kalimat	Simbol
<i>Inna alladzina amanû</i>	Kesadaran manusia sebagai umat
<i>Alladzina hâjarû wa jâhadû fi sabîl Allah</i>	Kesadaran atas eksistensi (hidup dan mati)
<i>Yarjûna rahmah Allah</i>	Kesadaran manusia akan dimensi eskatologis
<i>Wa Allah Ghafûr Rahîm</i>	Simbol kesadaran manusia akan kesalahan (dalam hal Etika)

Dalam wilayah denotatifnya, ayat ini merupakan representasi dari pengalaman hidup manusia tentang kesadaran sebagai hamba untuk selalu beriman. Kesadaran penghambaan ini mewujudkan kesadaran eksistennya dengan melakukan perintah untuk berhijrah sebagai petanda kerelaan meninggalkan hal yang dicintainya (Makkah) menuju tempat yang asing bagi mereka (Madinah). Keteguhan hati yang ditunjukkan dalam perintah hijrah kemudian diuji dengan pengorbanan atas jiwa dan nyawanya melalui peperangan di jalan Allah. Ketaatan dalam pelaksanaan hijrah dan jihad tidak memberikan membenaran mutlak tentang kebersihan jiwa dari kesalahan.

Dari pemaknaan simbolik terhadap ayat, mengandung unsur performatif yang dapat diaplikasikan dalam ruang yang berbeda dengan adanya kekuatan kreatif di dalamnya.⁴⁴ Kekuatan performatif dalam sebuah ayat dapat menjadi pendorong untuk terlaksanakannya tindakan tersebut dalam realitas yang berbeda. Dalam konteks ayat, kewajiban berhijrah dan berjihad dilakukan oleh siapapun yang membacanya sebagaimana tindakan yang dilakukan oleh Nabi pada saat ayat tersebut turun. Ketika kita menyebutkan hijrah, maka tidak hanya maknanya saja yang kita sebutkan akan tetapi dengan tindakan untuk melakukan hijrah, bagaimanapun bentuknya. Misalnya ketidakmungkinan untuk melakukan hijrah dalam makna berpindah, maka melakukan hijrah dengan meninggalkan perbuatan keji ke perbuatan baik. Hal yang sama juga dilakukan dalam jihad. Jika tidak memungkinkan melaksanakan jihad dalam peperangan, maka pelaksanaan jihad dalam bentuk lainnya juga dimungkinkan, seperti melakukan pembelaan terhadap Islam dengan cara memberikan contoh yang baik ataupun melakukan upaya-upaya penjagaan agama dengan cara lain selain berperang.

Sedangkan dalam contoh ayat lain dapat diterapkan cara yang sama. Misalnya dalam pemaknaan Q.S. al-Anfâl (8): 72,

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

Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan berhijrah serta berjihad dengan harta dan jiwanya pada jalan Allah dan orang-orang yang memberikan tempat kediaman dan memberi pertolongan (kepada Muhajirin), mereka itu satu sama lain saling melindungi. Dan (terhadap) orang-orang

⁴³ Arkoun, *Al-Qur`an Min Al-Tafsir Al-Mauruth Ila Tahlil Al-Khithâb Al-Dînîy*, h. 143.

⁴⁴ Ibid.

yang beriman tetapi belum berhijrah, maka tidak ada kewajiban sedikit pun bagimu melindungi mereka, sampai mereka berhijrah. (Tetapi) jika mereka meminta pertolongan kepadamu dalam (urusan pembelaan) agama, maka kamu wajib memberikan pertolongan kecuali terhadap kaum yang telah terikat perjanjian antara kamu dengan mereka. Dan Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan.

Secara struktur bahasa, ayat tersebut mengandung 14 kata benda determinan (*ism ma'rifah*), 10 kata kerja, *isim mawshûl*, *isim isyarah*, dan huruf *inna*. Fungsi determinan dalam ayat ini merujuk pada kata yang telah diketahui sebelumnya. Sedangkan seluruh kata kerja mengacu pada subjek orang-orang beriman (*alladzina amanu*).

Dalam wilayah analisa historis, dengan mengacu pada kode linguistik, Fakhr al-Dîn al-Râzî menjelaskan bahwa ayat ini mengacu pada dua kategori umat Islam setelah melakukan hijrah, yakni orang yang konsisten dengan semangat hijrah dan orang yang tidak melakukan hijrah tapi berada di Madinah. Jenis pertama ini yang dimaksudkan oleh ayat tersebut. Umat Islam yang masuk dalam kategori ini memiliki empat sifat, yakni iman yang kokoh, kerelaan meninggalkan tanah air, berjihad dengan harta dan nyawa, dan kaum pertama yang konsisten melakukan pembelaan terhadap Islam. Sedangkan kategori kedua adalah orang Madinah (*anshar*) yang memberikan pertolongan kepada orang yang hijrah (*muhâjirin*).⁴⁵

Kecenderungan al-Râzî dalam memberikan distingsi *anshar* dan *muhâjirîn* sebagai kelompok yang mulia diantara kelompok-kelompok yang lain dipengaruhi oleh keyakinannya terhadap narasi-narasi teks yang menunjukkan pada hal tersebut. Keutamaan ini justru menunjukkan fokus utama yang harus menjadi perhatian dalam ayat ini yang selalu ditengarai sebagai keutamaan jihad. Penyebutan jihad dalam ayat tersebut bertujuan untuk menguatkan posisi dan pengorbanan kaum *muhâjirîn* yang rela meninggalkan keluarga, harta dan nyawanya untuk tegaknya Islam.⁴⁶ Gambaran ini menyiratkan bahwa kewajiban jihad tidak hanya berkaitan dengan peperangan dengan mengorbankan nyawa, akan tetapi keteguhan hati untuk mengakkan Islam. Jihad dengan nyawa (mati syahid) digunakan sebagai pemisalan keteguhan dalam melakukan pembelaan terhadap Islam.

Sedangkan jika ayat ini ditinjau dari sisi antropologisnya, maka simbol-simbol yang dapat dipahami dari ayat tersebut diantaranya:

Kalimat	Simbol
<i>Inna alladzina amanû wa hâjarû wa jâhadû bi amwâlihîm wa anfusihîm fi sabîl Allah</i>	Kesadaran manusia sebagai umat
<i>Wa alladzina awwû wa nasharû wa alladzina amanû wa lam yuhâjirû mâ lakum min walâyatihîm min syain</i>	Kesadaran manusia sebagai umat Simbol kesalahan
<i>Hattâ yuhâjirû</i>	Kesadaran manusia akan dimensi eskatologis
<i>Wa intansharukum fi al-dinî</i>	Kesadaran atas eksistensi (hidup dan mati)

⁴⁵ Fakr al-Dîn Al-Râzî, *Mafatih Al-Ghayb*, vol. 15 (Bairut: Dâr al-Fikr, 1981), 515–516.

⁴⁶ *Ibid.*, 15:518–519.

Dalam wilayah denotatifnya, ayat ini menggambarkan kategori umat Islam pada masa Nabi yang terdiri dari dua kategori utama, yakni orang yang ikut dengan Nabi untuk berhijrah dan orang yang menunggu Nabi di tempat hijrah. Penyebutan jihad dalam narasi ayat justru ingin menguatkan pengorbanan orang yang hijrah yang telah rela mengorbankan segalanya. Sedangkan orang yang menunggu nabi di tempat hijrah memiliki kewajiban untuk memberikan pertolongan. Hal yang sama juga berlaku dalam makna performatifnya. Bahwa pengorbanan dalam bentuk jihad untuk menunjukkan keteguhan hati dalam menegakkan agama, tidak hanya terbatas dilakukan dengan mengorbankan nyawa, sebagaimana yang dilakukan oleh para martir jihadis. Pengorbanan dapat dilakukan dalam bentuk yang beragam sesuai dengan kemampuan yang dimiliki dan keadaan yang ada dalam konteks modern.

Jihad tanpa Menjadi Martir: Pengungkapan Makna secara Mitis

Pencarian makna ayat dengan menggunakan logika mitis dalam perspektif Arkoun mengindikasikan bahwa kewajiban untuk melakukan jihad sebagaimana diperintahkan pada masa Nabi, tidak dapat dipraktikkan sepenuhnya dalam konteks kekinian. Upaya menunjukkan semangat jihad dalam bentuk performatifnya dapat dilakukan dengan cara lain yang lebih relevan dengan keadaan modern. Ancaman terhadap Islam yang tidak sama dengan ancaman yang terjadi pada masa Nabi memberikan legitimasi bahwa peperangan, bom bunuh diri, melawan kepemimpinan yang sah dengan narasi jihad dan mati syahid tidak dapat dibenarkan. Upaya seorang muslim yang taat dapat melakukan jihad dengan mengerahkan segala kemampuan untuk menegakkan Islam.

Meskipun demikian, hal yang tidak dapat diabaikan adalah kenyataan bahwa Islam pada periode awal memang mengenal jihad dengan mengorbankan nyawa yang diberikan pahala besar dan dianggap syahid.⁴⁷ Jihad dipandang sebagai langkah imperatif yang bermakna wajib dilakukan untuk menegakkan Islam.⁴⁸ Akan tetapi, hal yang tidak disadari dalam perintah tersebut adalah kenyataan bahwa jihad diperintahkan pada kondisi Islam mendapat tekanan yang mengancam eksistensinya. Islam dalam keadaan tersebut dipaksa untuk tidak berkembang dan kewajiban ibadah dihalang-halangi. Keniscayaan bahwa narasi dalam al-Qur`an memiliki simbol-simbol khusus yang harus dipahami haruslah menjadi perhatian khusus bagi kalangan yang hendak memahami ayat-ayat jihad. Dalam konteks ini, dengan menggunakan nalar mitis yang digunakan Arkoun, kewajiban jihad tidak hanya terbatas pada mengangkat senjata dan mengorbankan nyawa saja, akan tetapi terdapat bentuk jihad lain yang lebih relevan dalam konteks negara yang damai.

Upaya memberikan penjelasan mengenai upaya melakukan kontekstualisasi makna jihad telah dilakukan oleh banyak pihak. Akan tetapi, problem kronologis selalu diabaikan, sehingga konteks yang dikehendaki dalam pemaknaan jihad tidak sesuai dengan konteks yang ada. Pemaknaan jihad dikontekstkan dengan upaya untuk bersungguh-sungguh⁴⁹ dengan mengabaikan narasi perang yang menjadi makna spesifik term ini.⁵⁰ Meskipun demikian, pemaknaan aras narasi jihad dalam konteks peperangan yang ada dalam ayat-ayat Madaniyah mengacu pada bentuk yang fleksible yang sesuai dengan konteks yang ada. Jihad dalam satu keadaan dapat mengarah pada upaya yang sungguh-sungguh, dan pada kondisi yang lain mengarah pada peperangan. Hal ini menunjukkan bahwa makna

⁴⁷ John L. Esposito, *Islam Warna Warni Ragam Ekspresi Menuju "Jalan Lurus" (Al-Syirath Al-Mustaqim)*, trans. Arif Maftuhin (Jakarta: Paramadina, 2004), h. 214.

⁴⁸ Sayyid Quthb, *Fî ZHilâl Al-Qur`an*, vol. 3 (Kairo: Dâr al-Surûq, 2003), h. 1443.

⁴⁹ Azyumardi Azra, *Islam Substantif: Agar Umat Tidak Jadi Buih* (Bandung: Mizan, 2000), h. 14.

⁵⁰ Muhammad Ismail, *Bunga Rampai Pemikiran Islam* (Jakarta: Gema Insani Press, 1998), h. 117.

jihad tidak hanya mengandung satu makna, akan tetapi multi makna yang menuntut umat Islam tidak memaksakan untuk memaknai jihad dalam peperangan yang mengharuskan pengorbanan jiwa.

Pemaknaan semacam ini, dapat memberikan makna yang sesuai dengan tuntutan zaman dengan penyesuaian keadaan dengan konteksnya. Seseorang yang menginginkan perjuangan melalui jihad tidak hanya berharap pada pengorbanan jiwa dengan menjadi martir jihadis, akan tetapi dapat dilakukan dengan segala upaya lain yang semangatnya sama dengan jihad, seperti menteladani nabi, bertindak dan berperilaku sesuai dengan ajaran Islam. Dengan pemahaman semacam ini, narasi ajakan yang sering di elukan dapat ditanggapi secara bijak tanpa ada tendensi lain dan diterima tanpa ada emosi untuk mengorbankan nyawa jika tidak ada konteks yang menuntut hal demikian.

Narasi jihad dengan pemahaman semacam ini diperlukan untuk membentengi segala bentuk upaya ajakan jihad dalam konteks negara yang damai. Ajakan jihad dalam konteks negara damai justru dapat memberikan dampak yang signifikan terhadap negara mengenai ancaman intoleransi dan kekerasan atas nama jihad yang marak terjadi di Indonesia. Kebijakan dalam menggunakan dalil-dalil agama yang tekstualis, seharusnya diminimalisir dengan menggunakan pendekatan yang lebih baik untuk menghasilkan satu konsep pemahaman yang benar dalam proses interpretasi terhadap ayat-ayat al-Qur`an yang secara tekstual bermakna peperangan.

Kesimpulan

Pemaknaan atas ayat jihad yang secara bahasa merujuk pada makna berperang pada dasarnya jika dilakukan pemaknaan dengan menggunakan nalar mitis dapat mengarah pada bentuk makna lain yang sesuai dengan konteks kekinian. Jihad yang selalu diarahkan pada kewajiban mengorbankan harta hanya berlaku jika keadaannya mendesak untuk melakukan pengorbanan harta dan nyawa. Akan tetapi jika konteks menunjukkan pada keadaan yang berlawanan, maka jihad dapat dilakukan dengan cara dan model yang memungkinkan, bagaimanapun bentuknya.

Pemaknaan semacam ini dihasilkan dari konsep interpretasi yang dikenalkan oleh Mohammed Arkoun dengan membawa pemahaman ayat dalam dimensi historis dan antropologis. Dalam wilayah historis, penafsir dapat meninjau simbol-simbol yang digunakan oleh para penafsir klasik untuk dilakukan rekontekstualisasi makna. Sedangkan dalam dimensi antropologis, konsep-konsep mitis yang terkandung dalam al-Qur`an dapat digunakan untuk menunjukkan dimensi perintah yang dipengaruhi oleh kesadaran-kesadaran yang muncul dalam suatu ayat.

Meskipun demikian, penelitian ini hanya menerapkan satu kajian khusus dengan menggunakan pandangan Arkoun. Keunikan pendekatan yang dikenalkan oleh Arkoun dengan menggunakan perspektif historis-antropologis juga dibutuhkan dalam reinterpretasi atas beberapa tema yang sensitif agar menghasilkan pemaknaan yang lebih komprehensif tanpa mengilangkan dimensi normatifitas al-Qur`an. Oleh sebab itu, penelitian lain yang dapat mengaplikasikan metode penafsiran Arkoun perlu dilakukan oleh para peneliti selanjutnya.

Daftar Pustaka

- Al-Marâghî, Ahmad Mushthafâ. *Tafsîr Al-Marâghî*. Vol. 28. Mesir: Mushthafâ al-Bâb al-Halabî, 1946.
- Al-Qadah, Muhammad Tha'mah. *Aksi Bom Syahid Dalam Pandangan Hukum Islam*. Translated by Haris Muslim. Bandung: Pustaka Umat, 2002.

- Al-Qurthubî, Muhammad bin Abî Bakr. *Al-Jâmi' Li Al-Ahkâm Al-Qur'an*. Vol. 7. Riyâdh: Dâr Âlam al-Kutb, 2003.
- Al-Râzî, Fakr al-Dîn. *Mafâtiḥ Al-Ghayb*. Vol. 5. Bairut: Dâr al-Fikr, 1981.
- Al-THabarî, Muhammad bin Jarîr. *Jâmi' Al-Bayân Fî Ta'wîl Al-Qur'an*. Vol. 9. Beirut: Muassasah al-Risâlah, 2000.
- Amin, Jam'at. *Qadhiyah Al-Irhâb: Al-Ru'yat Wa Al-'Ilaj*. Beirut: Dâr al-Tawzi' wa al-Nashr al-Islâmiyah, 1998.
- Aniqoh, Lina. "Reinterpretasi Ayat-Ayat 'Kekerasan.'" *MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 3, no. 1 (November 25, 2018): 93–103. Accessed December 21, 2020. <http://ejournal.iainpurwokerto.ac.id/index.php/maghza/article/view/1958>.
- Arkoun, Mohammed. *Al-Fikr Al-Ushûli Wa-Istihâlat Al-Ta'shîl: Nahwa Târikhîn Âkhar Li Al-Fikr Al-Lslâmî*. London: Dar al-Saqi, 1999.
- . *Al-Qur'an Min Al-Tafsir Al-Mauruth Ila Tahlîl Al-Khithâb Al-Dînîy*. Beirut: Dâr al-THali'ah, 2001.
- . "Islamic Studies: Methodologies." In *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, edited by John L. Esposito. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- . *Min Fays>al Al-Tafriqah Ilâ Fashl Al-Maqâl: Ayna Huwa Al-Fikr Al-Islâmiy Al-Mu'âshir?* Beirut: Dâr al-Sâqî, 1993.
- . *Nalar Islmai Dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan Dan Jalan Baru*. Translated by Rahayu S. Hidayat. Jakarta: INIS, 1994.
- . "Present-Day Islam Between Its Tradition and Globalization." In *Intellectual Traditions in Islam*, edited by Farhad Daftary. London: I.B. Tauris, 2000.
- . "Religion and Society." In *Islam in a World of Diverse Faiths*, edited by Dan Cohn-Sherbok. London: Macmillan, 1991.
- . "Rethinking Islam Today." In *Mapping Islamic Studies: Genealogy, Continuity and Change*, edited by Azim Nanji. Berlin: Mouton de Gruyter, 1997.
- . *Târikhiyyat Al-Fikr Al-'Arabî Al-Islâmî*. Beirut: Markaz al-Inmâ' al-Qawmî, 1996.
- . "The Concept of Authority in Islamic Thought." In *Islam: State and Society*, edited by Klaus Ferdinand and Mehdi Mozaffari. London: Curzon Press, 1988.
- . *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*. London: Saqi Book, 2002.
- Azra, Azyumardi. *Islam Subtantif: Agar Umat Tidak Jadi Buih*. Bandung: Mizan, 2000.
- Burhani, Ahmad Najib. "It's a Jihad": Justifying Violence towards the Ahmadiyya in Indonesia." *TRaNS: Trans-Regional and -National Studies of Southeast Asia* (2020): 1–14. Accessed December 20, 2020. <https://www.cambridge.org/core/journals/trans-trans-regional-and-national-studies-of-southeast-asia/article/abs/its-a-jihad-justifying-violence-towards-the>



ahmadiyya-in-indonesia/405A9B306AE3DD1706A5BFBD5AF0ABEE.

- Chernov-Hwang, Julie. "Terrorism in Perspective: An Assessment of 'Jihad Project' Trends in Indonesia." *AsiaPacific Issues*, no. 14 (September 2012). <https://scholarspace.manoa.hawaii.edu/handle/10125/26950>.
- Esposito, John L. *Islam Warna Warni Ragam Ekspresi Menuju "Jalan Lurus" (Al-Syirath Al-Mustaqim)*. Translated by Arif Maftuhin. Jakarta: Paramadina, 2004.
- Greg Fealy. "Apocalyptic Thought, Conspiracism and Jihad in Indonesia." *Contemporary Southeast Asia* 41, no. 1 (April 2019): 63–85.
- Harb, Ali. *Naqd Al-Nashsh*. Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 1993.
- Haleber, Ron. *Al-'Aql Al-Islamiy Amâm Al-Turath 'Ashr Al-Anwâr Fi Al-Gharb: Al-Juhûd Al-Falsafiyah Inda Muhammad Arkûn*. Translated by Jamâl Syahîd. Damaskus: al-Ahaliy, 2001.
- Hasan, Noorhaidi. "Faith and Politics: The Rise of the Laskar Jihad in the Era of Transition in Indonesia." *Indonesia* 73 (April 2002): 145.
- Imron, Ali. *Ali Imron Sang Pengebom*. Jakarta: Republika, 2007.
- Ismail, Muhammad. *Bunga Rampai Pemikiran Islam*. Jakarta: Gema Insani Press, 1998.
- Kathîr, Ismâil bin Umar bin. *Tafsîr Al-Qur'an Al-'Azîm*. Vol. 2. Beirut: Dâr al-THayyibah, 1999.
- Malti-Douglas, Fedwa. "Mohammed Arkoun." In *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, edited by John L. Esposito. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Michael Davis. "Laskar Jihad and the Political Position of Conservative Islam in Indonesia." *Contemporary Southeast Asia* 24, no. 1 (April 2002): 12–32. https://www.jstor.org/stable/25798577?casa_token=3rdGgg28SwgAAAAA%3ADqsd15eAcDTh3DpMCc3P2YQtERn-OLNTGIECdRgzsbHtX3Go3SZ3pGBzO36z39Ma6kaKxTZnT0y_GBiCH0WquqheF2s8IbUy793SNiAmNBDUNOYUuXKL&seq=1#metadata_info_tab_contents.
- Milla, Mirra Noor, Idhamsyah Eka Putra, and Ahmad Naufalul Umam. "Stories from Jihadists: Significance, Identity, and Radicalization through the Call for Jihad." *Peace and Conflict* 25, no. 2 (May 1, 2019): 111–121.
- Quthb, Sayyid. *Fî Zhilâl Al-Qur'an*. Vol. 2. Kairo: Dâr al-Surûq, 2003.
- Rouf, Abdul. "Jihad: Between Text and Context." *Mumtaz: Jurnal Studi Al-Quran dan Keislaman* 4, no. 01 (May 30, 2020): 69–85. Accessed December 20, 2020. www.islamonline.net/English/news/200109.
- Schulze, Kirsten E., and Joseph Chinyong Liow. "Making Jihadis, Waging Jihad: Transnational and Local Dimensions of the Isis Phenomenon in Indonesia and Malaysia." *Asian Security* 15, no. 2 (May 4, 2019): 122–139. Accessed December 20, 2020. <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/14799855.2018.1424710>.



- Soekarba, Siti Rohmah. *Kritik Pemikiran Arab: Metode Dekonstruksi Mohammed Arkoun*. 78 WACANA. Vol. 8. Brill, October 14, 2006. Accessed December 21, 2020. https://brill.com/view/journals/waca/8/1/article-p78_5.xml.
- Sunardi. "Membaca Al-Qur'an Bersama Mohammed Arkoun." In *Membaca Al-Qur'an Bersama Mohammed Arkoun*. Yogyakarta: LKiS, 2012.
- Syahriyati, Alfi. "Al-Quran Dan Radikalisme : Analisis Ayat-Ayat Jihad Dalam Media Online." *JOURNAL OF QUR'AN AND HADITH STUDIES* 8, no. 1 (June 30, 2019): 34–55. Accessed December 21, 2020. <http://journal.uinjkt.ac.id/index.php/journal-of-quran-and-hadith/article/view/13384>.
- Vahdat, Farzin. *Islamic Ethos and the Specter of Modernity*. London: Anthem Press, 2015.
- "Orangtua Pengawal Rizieq Shihab Yang Tewas Ditembak Polisi Ngaku Tak Sedih Dan Ungkap Soal Ini - Tribunnews.Com." Accessed December 20, 2020. <https://www.tribunnews.com/regional/2020/12/08/orangtua-pengawal-rizieq-shihab-yang-tewas-ditembak-polisi-ngaku-tak-sedih-anak-saya-mati-syahid>.