

Refleksi

JURNAL KAJIAN AGAMA DAN FILSAFAT

“Wajah Islam: Antara Militansi dan Toleransi”

WACANA

Chaider S. Bamualim

Konsolidasi Militan Islam dan Reproduksi Makna Jihad

Mardani

Syariat Islam dalam Yuridis Formal: Studi atas Nanggroe Aceh Darussalam

Sirojuddin Aly

Konstruksi Tatanan Dasar Politik dalam Islam

Haniah Hanafie

Transformasi Peran Ulama dalam Pergerakan Politik

Ahmad Abrori

Merayakan Toleransi: Studi atas Masyarakat Muslim Pandeglang

TULISAN LEPAS

Rosmaria Syafariyah Widjajanti

Kesatuan dan Harmoni dalam Masyarakat Jawa

Refleksi

Jurnal Kajian Agama dan Filsafat

Refleksi
Jurnal Kajian Agama dan Filsafat
Vol. VIII, No. 1, 2006

Dewan Redaksi

M. Quraish Shihab
Komaruddin Hidayat
M. Din Syamsuddin
Amsal Bakhtiar
Kautsar Azhari Noer
Hamdani Anwar
Zainun Kamal F

Pemimpin Redaksi

Edwin Syarif

Anggota Redaksi

Wiwi Siti Sajaroh
A. Bakir Ihsan

Sekretariat

Suzanti Ikhlas

Penerbit

Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

Alamat Redaksi

Jl. Ir. H. Djuanda No. 95, Ciputat, Jakarta Selatan
Telp. (021) 749 3677, 749 3579, 740 1925
Fax. (021) 749 3677
Email: jurnalrefleksi@yahoo.com

Refleksi adalah jurnal yang terbit 3 (tiga) kali setahun, telah diakreditasi oleh Departemen Pendidikan Nasional RI melalui SK No. 39/DIKTI/Kep./2004. Refleksi menerima kontribusi tulisan berupa artikel, liputan akademik, laporan penelitian, dan tinjauan buku. Panjang tulisan minimal 10 halaman kuarto spasi ganda. Isi tulisan merupakan tanggung jawab penulis.

TABLE OF CONTENTS

Editorial

- ~ Wajah Islam: Antara Militansi dan Toleransi

Articles

- 1-18 **Konsolidasi Militan Islam dan Reproduksi Makna Jihad**
Chaider S. Bamualim
- 19-30 **Syariat Islam dalam Yuridis Formal: Studi atas Nanggroe Aceh Darussalam**
Mardani
- 31-50 **Konstruksi Tatanan Dasar Politik dalam Islam**
Sirojuddin Aly
- 51-64 **Transformasi Peran Ulama dalam Pergerakan Politik**
Haniah Hanafie
- 65-78 **Merayakan Toleransi: Studi atas Masyarakat Muslim Pandeglang**
Ahmad Abrori

Document

- 79-90 **Gerakan Anti Korupsi dan Restrukturisasi Gaji Pegawai Negeri**
Achmad Zainuri
- 91-104 **Kesatuan dan Harmoni dalam Masyarakat Jawa**
Rosmaria Syafariyah Widjajanti
- 105-118 **Sains dan Agama dalam Epistemologi Islam dan Barat**
Edwin Syarif

WAJAH ISLAM: ANTARA MILITANSI DAN TOLERANSI

ISLAM mengalami evolusi sesuai konteks sosial budaya dan politik yang mengitarinya. Itu pula yang menyebabkan Islam lahir dalam beragam wajah. Militansi dan toleransi adalah di antara wajah Islam. Keduanya bisa hadir secara bersamaan, tapi bisa berhadapan secara frontal. Hal tersebut terlihat dari ragam pemaknaan terhadap realitas sosial yang disajikan oleh para penulis di dalam jurnal **Refleksi** kali ini.

Tulisan pertama disajikan oleh Chaider S. Bamualim yang mengkaji masalah konsolidasi militan dalam Islam melalui reproduksi makna jihad. Menurutnya Islamisasi yang melanda dunia Islam dalam dasawarsa belakangan berhasil mengkonsolidasi gerakan Islam dan mereproduksi makna jihad. Lebih dari itu, hal tersebut telah berhasil mengaktifkan jihad sebagai instrumen ideologis yang kontroversial. Gejala ini secara tak terelakkan sering-kali menimbulkan kesalahpahaman, baik oleh kaum Muslim sendiri maupun kalangan non-Muslim di Barat maupun di Timur. Bagi sebagian sarjana Barat, jihad yang merupakan ajaran Islam adalah perang agama (*holy war*), karenanya, Islam dicap sebagai agama brutal, yang menerapkan pola-pola militerisme serta menyatakan perang bukan saja absah tetapi juga suci.

Proses Islamisasi juga menjelma dalam bentuk formalisasi syariat yang diterapkan dalam sebuah negara bangsa (*nation state*). Hal tersebut sebagaimana dipotret oleh Mardani dalam penerapan syariat di Nanggroe Aceh Darussalam (NAD). Penerapan syariat di bumi rencong ini tidak terlepas dari perjuangan panjang rakyat Aceh dalam upaya mendapatkan status otonomi khusus. Setelah melalui perjuangan panjang dan melelahkan akhirnya Rancangan Undang-undang tentang Otonomi Khusus bagi Provinsi Daerah Istimewa Aceh sebagai Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam disahkan menjadi Undang-undang yaitu Undang-undang Nomor 18 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus bagi Provinsi Daerah Istimewa Aceh. Hal mendasar dari Undang-undang ini adalah pemberian kesempatan yang lebih luas untuk mengatur dan mengurus rumah tangga sendiri termasuk menggali dan mengimplementasikan tata

bermasyarakat yang sesuai dengan nilai luhur kehidupan masyarakat Aceh dan mengaplikasikan syariat Islam dalam kehidupan bermasyarakat.

Kehidupan bermasyarakat dan bernegara dari dulu hingga sekarang memerlukan seperangkat tatanan, baik yang bersumber dari ajaran agama secara langsung atau melalui keputusan-keputusan berdasarkan keperluan kontemporer, baik tatanan itu sudah diundangkan secara tertulis atau belum ditulis, baik tatanan itu bersifat asasi (undang-undang dasar) atau pengembangan. Menurut Sirojuddin Aly dengan tatanan yang ada, kehidupan bermasyarakat dan bernegara menjadi teratur dan tertib. Sebaliknya tanpa adanya seperangkat tatanan, dapat dipastikan kehidupan bermasyarakat menjadi semrawut, tidak teratur dan pasti akan terjadi hukum rimba. Sirojuddin Aly mencoba mengemukakan beberapa prinsip dasar dalam mengatur kehidupan masyarakat dan negara dari perspektif pemikiran politik Islam, seperti prinsip musyawarah, persamaan, kemerdekaan, penegakan keadilan dan sebagainya. Prinsip-prinsip ini ternyata merupakan nilai-nilai universal, di mana bangsa-bangsa yang beradab dalam bermasyarakat dan bernegara juga menerapkan prinsip-prinsip tersebut. Namun dalam rangka kontekstualisasi, penafsiran dan pemaknaan terhadap prinsip-prinsip tersebut sering tak terelakkan.

Hal ini juga terjadi dalam memahami peran dan fungsi ulama. Menurut Haniah Hanafie, ulama atau kiai sering dipahami sebagai sumber panutan keagamaan. Namun dalam perkembangannya, ulama tidak hanya sebagai panutan dalam menjalankan ajaran agama, tetapi seluruh aspek kehidupan, sehingga semua perilaku dan tindakan ulama akan ditiru tanpa reserve. Bahkan masyarakat pengikutnya (jamaahnya) cenderung membenarkan atau melindunginya apabila sang ulama mengalami tantangan dari pihak lain. Dengan kata lain, kepatuhan terhadap ulama sangat diutamakan atau dengan istilah lain *taqlid*. Peran ulama yang dikenal selama ini hanya sebagai pendakwah, penceramah, pengasuh pondok pesantren dan pemuka agama, ternyata tidaklah demikian, karena sejarah membuktikan bahwa ulama juga ikut berperan dalam politik praktis, baik pada masa Kolonial Belanda, Jepang dan Kemerdekaan. Namun pada masa Orde Baru peran Ulama mengalami penyempitan. Ulama dikembalikan kepada peran awalnya sebagai sumber pengetahuan dan keteladanan keagamaan.

Muara dari wacana dan aktualisasi ajaran agama adalah terciptanya tatanan yang harmonis dan penuh kedamaian. Hal tersebut bisa dicapai

apabila di dalam diri masyarakat terserap nilai-nilai yang menjunjung toleransi. Menurut Ahmad Abrori masalah toleransi sesungguhnya terkait dengan artikulasi wacana dan realisasi praktiknya dalam kehidupan nyata. Keduanya saling terkait dan saling mendukung bagi terciptanya hubungan yang baik antar umat beragama. Namun disayangkan, apa yang menjadi kenyataan sehari-hari tidak didukung oleh artikulasi wacana secara baik. Akibatnya, terdapat ketegangan wacana di kalangan masyarakat bila membicarakan toleransi. Hal inilah yang terlihat dalam masyarakat Pandeglang, Banten.

Refleksi kali ini juga menurunkan tulisan yang mengulas tentang pemberantasan korupsi. Menurut Achmad Zainuri geliat dan gegap gempita pemberantasan korupsi yang berlangsung saat ini tidak lepas dari lampu hijau dan kemauan politik (*political will*) yang diberikan Presiden Susilo Bambang Yudhoyono (SBY). Pada periode sebelumnya, pemberantasan korupsi berjalan setengah hati dan tersendat-sendat karena ada sebagian tersangka korupsi kakap yang mendapat proteksi dari orang kuat, sehingga kasusnya mengendap.

Kajian lain terkait dengan harmoni disajikan oleh Rosmaria. Berdasarkan studi terhadap masyarakat Jawa, hubungan antara manusia dengan Tuhan merupakan suatu kesatuan dan harmoni. Hubungan yang selaras ini sebagai model bagi hubungan antara manusia dengan masyarakat. Usaha untuk mencapai keselarasan dilakukan dengan memelihara ketertiban dalam masyarakat. Dengan demikian kesatuan individu dan masyarakat menyiratkan adanya keteraturan. Ancaman terhadap harmoni ini adalah ambisi dan nafsu pribadi. Seseorang dalam masyarakat yang terlalu ambisi dan mengedepankan kehendak pribadi dianggap sebagai ancaman terhadap ketertiban sosial.

Sebagai penutup, Edwin Syarif memaparkan permasalahan hubungan antara sains dan agama. Perkembangan hubungan antara sains dan agama mengalami pergeseran pada masa modern, yaitu munculnya sains-sains sekuler yang menolak agama. Sains dan agama dalam masa kejayaan Islam tidak pernah berpisah bahkan keduanya saling mendukung. Oleh karena itu di masa sekarang ini, perlu adanya sintesis epistemologi antara Islam dan Barat, yang kelak diharapkan dapat memunculkan sains-sains yang dapat mengatasi permasalahan manusia tanpa dibarengi dengan dampak negatif dari sains itu sendiri.

Rangkaian sajian tulisan dalam **Refleksi** kali ini merupakan ekspresi dari ragam dimensi kemanusiaan yang penuh harmoni dan toleransi di satu sisi, dan militansi di sisi yang lain. Selamat membaca.

Jakarta, Januari 2006

Redaksi

KONSOLIDASI MILITAN ISLAM DAN REPRODUKSI MAKNA JIHAD

Chaider S. Bamualim

Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

chaider.bamualim@uinjkt.ac.id

Abstract: *The Islamization that has swept the Islamic world in recent decades has successfully consolidated Islamic movements and reproduced the meaning of jihad, activating it as a controversial ideological instrument. This phenomenon inevitably often leads to misunderstandings, both among Muslims themselves and among non-Muslims in the West and the East. For some Western scholars, jihad, an Islamic teaching, is synonymous with religious war (holy war). Therefore, Islam is labeled as a brutal religion, applying militaristic patterns and declaring war not only permissible but also sacred. Islam—because of the doctrine of jihad—is also seen as promoting the use of violence to proselytize non-Muslims into Islam. Such misunderstandings have had fatal consequences and have unjustly portrayed Islam as a religion of violence and terrorism, as well as a threat to Western civilization. This portrayal has then perpetuated long-standing suspicions against the Muslim community.*

Keywords: *Islam, Islamization, Jihad, Movement, Ideology.*

Abstrak: *Islamisasi yang melanda dunia Islam dalam dasawarsa belakangan berhasil mengkonsolidasi gerakan Islam dan mereproduksi makna jihad serta mengaktifkannya sebagai instrumen ideologis yang kontroversial. Gejala ini secara tak terelakkan seringkali menimbulkan kesalahpahaman, baik oleh kaum Muslim sendiri maupun kalangan non-Muslim di Barat maupun di Timur. Bagi sebagian sarjana Barat, jihad yang merupakan ajaran Islam adalah perang agama (holy war), karenanya, Islam dicap sebagai agama brutal, yang menerapkan pola-pola militerisme serta menyatakan perang bukan saja absah tetapi juga suci. Islam—karena doktrin jihad itu—juga dianggap mendorong digunakannya kekerasan untuk menarik masuk (proselytizing) non-Muslim ke dalam Islam.¹ Kesalahpahaman ini telah menimbulkan akibat fatal dan secara semena-mena berhasil mencitrakan Islam sebagai agama kekerasan dan teror sekaligus ancaman bagi peradaban Barat. Pencitraan semacam ini kemudian menimbulkan kecurigaan yang berkepanjangan terhadap komunitas Muslim.*

Kata Kunci: *Islam, Islamisasi, Jihad, Gerakan, Ideologi.*

Pendahuluan

Kajian ini berangkat dari tesis bahwa jihad —sebagaimana dapat dikonfirmasi dari ajaran maupun sejarahnya sesungguhnya tidak bermaksud mempromosikan perang: melainkan hanya bertujuan mempertahankan diri (*defensive*). Pada masa klasik hingga abad pertengahan, pengaktifan jihad sebagai ajaran “perang” semata-mata merupakan konsekuensi dari dinamika konteks sosial politik yang agresif di mana masyarakat Islam yang baru terbentuk berupaya mempertahankan eksistensinya dari musuh-musuhnya. Dalam perkembangan selanjutnya, terutama pada pertengahan hingga akhir abad ke-20, hingga kini ajaran jihad berubah menjadi alat ganda legitimasi teologis dan ideologis bagi gerakan perlawanan kelompok Islam militan terhadap apa yang mereka identifikasikan sebagai musuh-musuh Islam.

Namun, hal yang paling problematik dalam konteks ini adalah kenyataan bahwa jihad sering-kali dipergunakan untuk tujuan-tujuan kekerasan yang bertentangan dengan nilai-nilai dasar kemanusiaan, sementara sumber dari jihad itu sendiri adalah Islam yang secara tegas mempromosikan perdamaian, toleransi dan menjunjung tinggi harkat dan martabat manusia. Paradoks ini memerlukan klarifikasi konseptual maupun historis agar kita dapat memahami dengan lebih baik autentisitas ajaran jihad maupun perkembangannya dalam konteks sejarah sosial-politik masyarakat Islam, klasik maupun kontemporer.

Jihad: Ajaran dan Sejarah

Terminologi “jihad” berasal dari akar kata bahasa Arab “*jahada*” yang berarti “usaha sungguh-sungguh di jalan Allah. Riwayat yang paling populer tentang jihad diperoleh dari peristiwa perang Badar di mana Rasulullah Muhammad menegaskan kepada sahabat-sahabatnya bahwa jihad yang sesungguhnya adalah jihad melawan hawa nafsu. Dalam hadis lainnya diriwayatkan oleh Imam Bukhari dan Muslim, bahwa seorang lelaki pernah datang menghadap Nabi Muhammad dan meminta izin untuk berjihad. Menanggapi permintaan tersebut, Nabi bertanya: “Apakah kedua orang tuamu masih hidup?” Lelaki itu mengiyakan pertanyaan Nabi tadi. Selanjutnya, oleh Nabi, lelaki itu diperintahkan untuk berbakti kepada kedua orang tuanya sambil menegaskan bahwa pekerjaan itu sama nilainya dengan jihad.² Adapun frase ‘*jihad fi sabilillah*’, berarti ‘usaha untuk mempromosikan ketaatan dan keimanan pada Allah’. Konsepsi jihad dari segi semantik berkonotasi spiritual-intelektual manakala dikaitkan dengan konsepsi ijtihad.³ Berdasarkan rujukan di atas, jihad secara semantik mengandung pengertian yang lebih berorientasi pada nilai dan etika serta cenderung bersifat personal. Intinya adalah usaha sungguh-sungguh dalam diri manusia untuk mencapai peningkatan spiritual, penyucian diri, serta kedekatan diri dengan Allah.⁴

Meski memiliki konotasi positif, adalah kurang berhati-hati untuk mengklaim secara apologetis bahwa jihad tidak mengandung konotasi perang sama sekali. Kenyataannya sebagian pemerhati masalah jihad menemukan istilah *jihad al-saifi* yang dapat juga diartikan perang.⁵ Konsep ini yang biasanya dipergunakan dalam konteks konflik antara kaum Muslim dengan kaum pembangkang, terutama mereka yang mengingkari Islam. Namun demikian ‘jihad perang’ tidak diutamakan, karena nabi agaknya lebih mengutamakan jihad melawan hawa nafsu sebagaimana kebenarannya dapat kita telusuri dari dikotomi *jihad akbar* (jihad esensial) dan *jihad asghar* (jihad minimal). Oleh para pemikir Muslim, terutama penganut *asketik* dan mistik, jihad akbar diartikan jihad melawan hawa nafsu, sedangkan jihad kecil adalah jihad mengangkat senjata melawan musuh Islam. Misalnya, perang melawan kelompok-kelompok orang murtad yang memberontak kepada pemerintahan yang *legitimate*, kaum *bughat*, kelompok kriminal tingkat tinggi atau pemimpin yang menyimpang dari norma Islam. Karenanya, jihad sesungguhnya

merupakan ajaran yang positif, menghubungkannya secara arbitrer dengan perang suci (*holy war*) adalah kurang berdasar.⁶

Secara historis, penjelasan ini dapat ditelusuri sejak masa awal Islam. Pada masa itu doktrin jihad secara konotatif tidak memiliki makna lain kecuali berjuang di jalan Allah dengan cara-cara persuasif atau damai sebagaimana dapat dikonfirmasi dalam ayat-ayat al-Qur'an yang diwahyukan sebelum hijrah.⁷ Jihad diperintahkan kepada orang-orang beriman, dengan tujuan untuk menegakkan shalat serta menunaikan zakat, amar makruf (menganjurkan perbuatan baik) dan nahi munkar (mencegah perbuatan jahat). Esensinya adalah "menegakkan tata moralitas sosial Islam".⁸ Sejak semula Nabi juga diperintahkan untuk berdakwah dengan cara damai dan bersikap sabar atas perlakuan kejam kaum musyrik terhadapnya dan para pengikutnya.⁹ Karena komitmen yang kuat pada perdamaian ini maka—pada masa pra-hijrah—perang tidak diperbolehkan. Hal ini secara gamblang memperlihatkan sikap Islam yang khas dan asli terutama dalam misinya menyampaikan wahyu kepada seluruh umat manusia.

Dalam perkembangan berikutnya, teologi jihad memasuki fase transitorial sehingga mempengaruhi pemahaman dan praktik komunitas Muslim ketika itu. Pada tahap ini, selain menjaga kontinuitas dengan melanjutkan ajaran moral dasar yang dikandungnya—doktrin jihad agaknya mulai ditafsirkan dan diamalkan secara kontekstual, di mana dinamika politik dari embrio komunitas Muslim yang baru saja terbentuk itu ikut mewarnainya. Hal ini terjadi dalam sejarah Madinah di mana teologi jihad berubah wataknya, dari yang semula bersifat spiritual-moral dan pertahanan diri (*self-defensive*), menjadi gerakan Islam yang terorganisir dan ekspansif. Berbeda dengan jihad dalam term-term damai ketika kaum Muslim masih merupakan minoritas tertindas di Makkah,¹⁰ jihad di Madinah banyak berkonotasi "perang".¹¹

Dalam situasi tersebut teologi jihad memasuki suatu tahapan di mana ajaran jihad ditafsirkan dalam kerangka suatu perjuangan ekspansif dalam rangka mewujudkan kehendak Allah dan kebaikan di muka bumi termasuk melaksanakan misi dan tanggung-jawab universal Muslim untuk menyebarluaskan (dakwah) Islam yang diyakini sebagai suatu kebenaran. Diskursus inilah yang mendorong legitimasi dan mobilisasi jihad sebagai alat ekspansi wilayah Islam.¹² Belakangan para mujahidin agaknya lebih

cenderung merujuk kepada konteks Madinah untuk memperoleh pembenaran historis atas perjuangan mereka.

Secara umum pemaknaan baru atas konsepsi jihad itu tampaknya berkaitan dengan beberapa hal sebagai berikut. *Pertama*, di Madinah jihad sebagai ajaran menjadi semakin penting artinya bagi komunitas baru yang terus berjuang untuk mendakwakan Islam yang diyakininya sebagai suatu kebenaran, mempertahankan eksistensi serta pencarian identitas. Karenanya tidaklah mengherankan mengapa jihad mendapat tekanan lebih kuat, hampir sama kuatnya dengan kewajiban shalat dan zakat.¹³ *Kedua*, berkaitan dengan dinamika konteks sosial-historis masyarakat Madinah saat itu ketika mereka mengalami tekanan politik dan militer sehingga menciptakan apa yang dapat disebut “darurat keadaan perang” (*the emergency of aggressive circumstances*).¹⁴ *Ketiga*, jihad dalam makna ini harus pula dilihat dalam konteks saling berhubungan (*inter-relational*) antara keharusan menyampaikan kebenaran otentik (Islam) kepada umat manusia dengan konfigurasi-konstelasi politik regional dan internasional saat itu. Jadi, ayat-ayat jihad yang bermakna perang dalam konteks baru ini dimaknai, ditafsirkan dan dipraktikkan secara kontekstual dengan mengambil bentuk artikulasi politik simbolik dengan memanfaatkan retorika agama. Yakni, suatu proses perumusan ideologi politik berdasarkan agama untuk menanggapi dinamika sosial-politik internal dan regional serta perimbangan kekuatan internasional ketika itu.

Para *jurist* pada masa Islam klasik membagi jihad menjadi dua jenis: ofensif dan defensif. Jihad ofensif identik dengan perang melawan kaum kafir (*unbeliever*) dalam rangka memperluas wilayah negara Muslim untuk meraup sebanyak mungkin orang yang masuk dalam pemerintahan Islam. Keterlibatan dalam jihad ini menjadi kewajiban kolektif (*fardhu kifāyah*) yang jika telah dilaksanakan oleh sebagian orang maka kewajiban Muslim lainnya telah terpenuhi. Jika tidak ada yang melaksanakannya, maka seluruh Muslim berdosa adanya. Jihad defensif terjadi jika satu wilayah Muslim diserang oleh musuh. Sedangkan partisipasi dalam jihad ini adalah kewajiban individu (*fardhu ‘ain*) untuk setiap Muslim yang mampu melakukannya. Dalam kedua jenis jihad tersebut, pelaksanaannya biasanya selalu memperoleh persetujuan dari Imam dan diatur oleh ketentuan etik dan sanksi hukum.¹⁵

Berbeda dengan pandangan para *jurist* klasik, pemikir Muslim modern, termasuk Muḥammad ‘Abdūh dan Muḥammad Rashīd Ridhā, cenderung

melihat jihad sebagai instrumen defensif. Pandangan mereka berdasar pada asumsi bahwa koeksistensi damai adalah keadaan normal antara wilayah Islam dan non-Muslim dan jihad hanya dilakukan sebagai reaksi melawan agresi dari luar. Bagi mereka, jihad ofensif tidak ada dalam Islam. Seraya menekankan karakter jihad yang defensif, tokoh modernis itu memperluas makna jihad sehingga mencakup perjuangan moral dan spiritual.¹⁶

Dari penjelasan di atas terlihat jelas bahwa jihad —sebagaimana dapat dikonfirmasi dari ajaran maupun sejarahnya— secara esensial bertujuan meningkatkan keimanan serta moral. Spiritual individu-individu Muslim, dan tidak bermaksud mempromosikan perang. Pada masa klasik hingga abad pertengahan, pemaknaan ajaran jihad sebagai ‘perang’ semata-mata merupakan konsekuensi dari dinamika konteks sosial politik yang agresif di mana masyarakat Islam yang baru terbentuk berupaya mempertahankan eksistensi dari musuh-musuhnya. Ajaran jihad dalam konteks ini tampaknya lebih tepat dilihat sebagai bentuk “peralihan” (*transitorial*), “sementara” (*temporer*), dan darurat (*emergent*). Karena sifatnya itu pula, maka jihad (perang) tidak dapat dianggap sebagai perintah wajib (*positive injunction*) yang harus dilaksanakan oleh generasi berikutnya. Perintah jihad dapat dianggap positif manakala terjadi invasi atas wilayah kaum Muslim.¹⁷ Meski demikian, pelaksanaannya tetap harus tunduk pada batasan dan kriteria yang jelas, dengan mempertimbangkan kerangka etis dan situasi terpaksa (*emergency*) tersebut. Situasi keterpaksaan itu dapat didefinisikan sebagai situasi di mana eksistensi, harkat dan martabat pribadi dan kolektif terancam. Bila situasi ini ada, maka jihad sebagai usaha mempertahankan diri menjadi tak terelakkan. Perjuangan Hamas di Palestina, misalnya, merupakan salah satu contoh bagaimana situasi mengabsahkan jihad melawan agresi pihak lain. Dalam *Terror in the Mind of God*, Mark Juergensmeyer menyebut Hamas sebagai salah satu contoh gerakan perlawanan Islam yang menggunakan kekerasan berdasarkan pemahaman terhadap teologi jihad yang tradisional itu, dengan tujuan mempertahankan diri (*self-defense*). Konsep “self-defense” tersebut bahkan kemudian diperluas sehingga meliputi usaha mempertahankan martabat dan harga diri serta ketenteraman fisik. Dalam wacana kelompok Hamas, jihad juga ditafsirkan sebagai perjuangan yang bersumber dari komitmen keislaman untuk melawan ketidakadilan sosial politik berdasarkan komitmen Islam.¹⁸ Bagi Juergensmeyer, gagasan mengenai penggunaan

kekuatan demi mempertahankan diri yang diperluas mencakup perjuangan melawan ketidakadilan sosial politik, cukup menarik untuk dicermati dan dapat diklaim sebagai sesuatu yang relatif baru:

“... *this is an interesting idea—that the approval of force for the defense of Islam can be expanded to include struggles against political and social injustice—and it is relatively new one.*”¹⁹

Namun, pemaknaan jihad sebagai *the approval of force* agaknya menjadi problematik dalam situasi normal. Tidak ada makna lain dalam situasi ini selain untuk tujuan damai — dalam upaya mempromosikan keimanan dan mengonstruksi tatanan moral sosial yang Islami dengan menjaga autentisitas ajaran dan mempertimbangkan partikularitas sejarah.

Islamisasi dan Formasi Sosial Militan Islam

Fenomena Islamisasi dapat dilacak kemunculannya sejak awal tahun 1970-an; bermula dari identifikasi Islam dalam simbol-simbol budaya, Muslim secara masif mencoba mengadopsi Islam sebagai sebuah identitas dan harapan baru. Dalam kebingungan menghadapi dunia modern yang krisis ini, kaum Muslim agaknya tidak memiliki cara lain kecuali mengandalkan Islam sebagai solusi.²⁰ Pemikiran yang totalitas ini secara terus-menerus coba diaktualkan dan ditegaskan dalam perjuangan politik dan ideologis.²¹ Pada level ini islamisasi tidak lagi merupakan penegasan identitas, akan tetapi berubah menjadi perjuangan politik secara militan yang mencoba menjawab gejala merosotnya pengaruh agama di ruang privat —maupun publik— sebagaimana tren umum dunia modern.²² Gelombang ini ditandai dengan, di antaranya, semakin kuatnya Islam diamalkan sebagai simbol, kepercayaan, perilaku, institusi maupun organisasi bagi satu miliar populasi Muslim, terentang dari Maroko sampai Indonesia, Nigeria hingga Kazakhstan. Singkatnya, pada tahun 1995 dunia Islam serta merta menjelma menjadi lebih Islami dalam aspek budaya maupun sosial politiknya.

Gelombang islamisasi ini didukung kelompok Islam yang relatif homogen dan pada umumnya berbasis di perkotaan. Kelompok pertama adalah generasi muda di perkotaan, yaitu mereka yang tumbuh dan ditempa dalam eksplosif demografik paska-perang dunia ketiga sekaligus merupakan dampak eksodus massa dari wilayah pedalaman, akibat proses urbanisasi, industrialisasi dan pengangguran.²³ Meski dililit kemiskinan di perkotaan, para pemuda urban ini memiliki akses pada pendidikan yang

relatif baik. Pemberontakan kaum muda ini (*a young revolt*) merupakan bentuk ekspresi rasa cemas menuju proses pencarian identitas diri di tengah hedonisme kultural dan dekadensi dunia sekuler. Isu identitas menyeruak di kantong-kantong di mana pengaruh budaya Barat tampak dominan, terutama di kota-kota besar serta juga di universitas-universitas, khususnya di fakultas-fakultas sains.²⁴ Kelompok kedua adalah kaum borjuis tradisional yang alim (*Salih*). Mereka adalah para ahli waris keluarga pedagang yang tersingkir secara politis semasa proses dekolonisasi. Dalam konteks Timur-Tengah mereka adalah kalangan profesional yang bekerja di perusahaan-perusahaan eksplorasi minyak yang menyebabkan mereka terdongkrak secara ekonomi, namun tidak cukup memiliki akses ke lingkaran kekuasaan. Kedua kelompok tersebut meski berbeda dalam pandangan dunianya namun sama dalam melihat Islam. Mereka merupakan para profesional terdidik dari kelas menengah, di antaranya para dokter, pengusaha, dan insinyur yang menemukan ideal politik Islam sebagai jawaban atas rasa putus asa dan harapan atas impian yang tak kunjung terwujudkan. Termasuk dalam basis sosial kaum militan ini adalah para intelektual muda Muslim, terutama mereka yang berlatar belakang pendidikan sains dan teknologi. Bagi mereka '*Islam is the solution*'.²⁵

Ideologi *nation-state* dianggap gagal memenuhi aspirasi politik maupun kultural sebagian besar kelompok militan.²⁶ Rezim di Timur Tengah yang oligarki, otoriter dan tidak demokratis, memperdalam rasa ketidakpuasan kelompok Islam militan yang menuduh rezim-rezim tersebut sebagai boneka-boneka yang hanya melayani kepentingan Barat semata. Faktor yang paling menentukan dalam proses militansi kelompok ini adalah pendudukan Israel atas Palestina dan kekalahan Arab atas Israel dalam perang tahun 1967.²⁷

Konsolidasi Gerakan Militan dan Reproduksi Makna Jihad Para kelompok mendukung militan Islam ini mengkonsolidasikan diri secara ekspansif dalam berbagai kelompok politik dengan melakukan reproduksi makna jihad atas dasar ideologi Islam tahun 1960-an dan 1970-an, saat mana pengaruh tokoh-tokoh Islam seperti Abū al-A'la al-Maudūdī (1903-1979), Sayyid Quthb (1906-1966), Iman Khomeini (1902-1989), dan Abd. Salam Farāj (w. 1980), mempengaruhi alam pikiran kaum muda Muslim. Proses ini ditandai dengan seruan akan perlunya negara Islam, menjadikan al-Qur'an sebagai otoritas tunggal, serta menyerukan jihad.²⁸

Tokoh-tokoh tersebut paling banyak mempengaruhi resonansi jihad dalam retorika politik. Pemikiran al-Maudūdī, Quthb dan Farāj lebih banyak mempengaruhi dunia Sunni Muslim sementara Khomeini sangat dikagumi di dunia Syiah dan secara cukup luas dikenal di kalangan Sunni. Tokoh-tokoh Islam tersebut bagaimanapun disatukan oleh visi yang sama tentang pentingnya Islam sebagai gerakan politik, pentingnya mendirikan negara Islam, menentang kelompok nasionalis sekuler yang dominan sejak dasawarsa 1960an, serta menolak pandangan sementara kalangan tradisionalis Muslim yang cenderung meletakkan perlawanan politik sebagai pilihan kedua.²⁹

Al-Maudūdī, tidak diragukan, adalah seorang pemikir Islam modern yang produktif. Keterlibatannya di dunia jurnalisme agaknya membuatnya sistematis dalam menyampaikan gagasan-gagasannya tentang Islam dan berbagai aspek politik. Ia juga merupakan pemikir Islam yang paling serius membangun kerangka teoritik politik Islam modern, menekankan pentingnya politik dan negara Islam bagi umat Islam. Bagi al-Maudūdī, negara Islam adalah sebuah keniscayaan. Kedaulatan tertinggi dalam politik Islam adalah Tuhan. Sebab Dialah Pencipta alam semesta, Pemelihara dan Penguasa Sejati. Karena itu pula, perintah-Nya harus ditaati dan ditegakkan dengan cara menempatkan semua kehendak dan perintah-Nya sebagai Undang-undang.³⁰ Tokoh ini dikagumi banyak aktivis Islam dewasa ini. Pikiran-pikirannya tentang jihad banyak menginspirasi gerakan perlawanan Islam. Tokoh Hamas seperti Abdul Aziz Rantisi menyebutnya sebagai pemikir Islam yang paling dikaguminya.³¹

Selain al-Maudūdī, tokoh dan pemikir Muslim lainnya yang mempengaruhi gerakan perlawanan terhadap ‘musuh-musuh’ Islam dengan makna jihad yang direproduksi itu adalah Sayyid Quthb. Dia adalah putra seorang tuan tanah di daerah kelahirannya, dan berhasil mengenyam pendidikan Tinggi Islam dan sempat menjadi inspektur di kementerian pendidikan Mesir. Bukunya yang terkenal adalah *al-’adalah al-ijtima’yyah fi al-Islām* (1948). Pernah bermukim selama dua tahun di Amerika Serikat untuk studi: kembalinya ke Mesir ia bergabung dengan Ikhwanul Muslimin sebelum akhirnya dipenjara oleh rezim Gemal Abd Naser selama sepuluh tahun. Dibebaskan pada tahun 1964, ia kemudian dipenjara kembali dan selanjutnya dihukum mati pada tahun 1966 dengan tuduhan makar.³²

Bagi Quthb jihad adalah tak terelakkan. Ia merupakan satu-satunya bentuk perang yang secara moral dibenarkan al-Qur'an.³³ Perang juga merupakan satu-satu cara untuk membedakan mana yang benar dan mana yang salah. Dengan jihad diharapkan agar masyarakat Islam yang memungkinkan aplikasi doktrin Tuhan dapat terwujud. Jihad bekerja pada level ideologi dan praktik, disertai dengan instrumen yang diperlukan. Pada level pertama diperlukan pengajaran Islam dan persuasi sebagai taktik dalam dunia ide dan kepercayaan. Sedangkan pada level praktik diperlukan 'pedang' untuk melucuti hambatan-hambatan ekonomi, sosial dan politik, dalam rangka memapankan komunitas Islam. Bagi Quthb, penggunaan 'pedang' dibenarkan, tidak saja dalam masa Nabi dan dimuat dalam al-Qur'an, melainkan juga oleh mekanisme dan karakter kekuasaan negara sekuler dalam dunia kontemporer. Singkatnya, jihad diajarkan untuk membebaskan manusia, menumbangkan masyarakat jahiliah modern, serta memapankan satu-satunya kerajaan Tuhan di muka bumi.³⁴ Akan tetapi, di antara para kritikus mempersoalkan bagaimana mungkin jihad dapat berfungsi sebagai kekuatan pembebas apabila secara esensial ia menihilkan eksistensi yang lainnya.³⁵

Tokoh lain yang tidak banyak dibahas namun berhasil menginspirasi reproduksi jihad yang *violent a la* Quthb adalah seorang pemuda, insinyur elektro, 'Abd al-Salām Farāj. Dengan pamfletnya yang terkenal *al-Faridbah al-Gha'ibah* (diterbitkan dan dipublikasikan di Kairo awal tahun 1980an) Farāj dilaporkan banyak mempengaruhi aktivis jihad terutama di Mesir sejak tahun 1980an hingga kini. Dalam *al-Faridbah*, Farāj memaparkan argumen yang lebih jelas dibandingkan penulis kontemporer ketika itu menyangkut justifikasi religius bagi aksi-aksi kekerasan.³⁶ Bagi Farāj, jihad merupakan tugas Muslim yang selama ini diabaikan. Di mata Farāj, para ulama telah mengkhianati kepercayaan umatnya dengan tidak menganjurkan jihad,³⁷ terutama melawan penguasa yang menyimpang dari ajaran Islam. Padahal, menurutnya, baik Quran maupun hadis secara fundamental mengandung urusan jihad. Farāj juga secara tegas menyatakan bahwa jihad harus dipahami secara literal, tidak secara alegoris. Pikiran-pikirannya sangat dipengaruhi konfigurasi politik Mesir di bawah rezim Anwar Sadat yang disebutnya sebagai "*apostate of Islam fed at the tables of imperialism and zionism*". Anwar Sadat pada akhirnya (1980) tewas di tangan Farāj.³⁸ Peristiwa yang mengejutkan dunia itu

menandai suatu proses perumusan ideologi politik berdasarkan asumsi, simbol dan alasan-alasan religius. Dari pikiran-pikirannya kita dengan mudah memahami bagaimana doktrin jihad secara meyakinkan memberi dasar bagi mengabsahkan obsesi-obsesi politik kaum militan.

Sementara itu, Ayatullah Khomeini berhasil menginspirasi kebangkitan politik Islam sebagai gerakan revolusi untuk menyudahi kekuasaan Shah Iran yang dianggapnya zalim dan bertindak sebagai boneka Amerika Serikat. Belajar agama di Qum, Khomeini kemudian mendalami filsafat, etika dan hukum dari gurunya Sheikh ‘Abd al-Karim Ha’iri Yazdi. Sejak tahun 1963 ia tampil sebagai oposan utama Shah Iran dan berusaha menanamkan pengaruhnya dari mimbar-mimbar khutbah di berbagai kesempatan di Qum. Hidup selama lima belas tahun dalam pengasingan di Irak dan Perancis sejak tahun 1964, akhirnya kembali ke Iran pada bulan Februari tahun 1979 untuk mendirikan Republik Islam Iran setelah berhasil menumbangkan Shah Iran.³⁹ Pada saat itulah agaknya gerakan Islam memulai konsolidasi dan semakin diminati kalangan muda Islam di berbagai pelosok dunia Islam.

Ketika dampak revolusi Iran menyebar ke sebagian besar dunia Islam, slogan-slogan seperti “*jihad against the ‘satanic’ West*” mulai dikumandangkan.⁴⁰ Pada bulan Januari tahun 1981, tidak lama setelah tewasnya Anwar Sadat, Organisasi Konferensi Islam (OKI) dalam pertemuannya di Thaif, Saudi Arabia, menyetujui gerakan jihad untuk membebaskan Yerusalem dan Palestina.⁴¹ Ketika Uni Soviet menduduki Afghanistan, tahun 1984, intensitas jihad meningkat dan berhasil memobilisasi solidaritas pemuda-pemuda Islam dari berbagai pelosok dunia Islam, untuk perang jihad melawan Uni-Soviet. Pada tahun 1985, perekrutan para mujahidin, terutama dari dunia Arab, meningkat dan berhasil melakukan konsolidasi di Peshawar dan terus bergerak menuju medan pertempuran di Afghanistan. Singkatnya perang di Afghanistan melawan pendudukan Soviet yang didukung Amerika Serikat itu — dalam upaya menghambat pengaruh komunisme menjadi pusat pelatihan yang selanjutnya menjelma menjadi fabrikasi gerakan radikalisme dan terorisme di berbagai tempat di dunia, di mana keterlibatan para veteran Afghanistan dapat dilacak. Puncak dari fabrikasi itu adalah serangan 11/9 2001 yang tragis dan mengguncang dunia itu di mana jihad menyeruak.

Menurut Piscatori dan Eickelman, kekerasan merupakan asumsi-asumsi yang paling populer mengenai politik Muslim dewasa ini ketika

para 'fundamentalis' atau Islamis berjuang melawan negara sekuler melalui bom-bom bunuh diri. Menurutnya, kekerasan telah menjadi penanda pertemuan Muslim modern dan Barat.⁴² Meningkatnya solidaritas Muslim internasional terhadap penderitaan sesama Muslim di berbagai belahan dunia, terutama di Afghanistan dan Palestina, agaknya menjadi sebab menguatnya konsolidasi gerakan jihad di seluruh dunia Islam. Faktor Palestina dan politik *double standard* Amerika Serikat sejauh menyangkut Islam agaknya berhasil membentuk semacam psikologi kaum Muslim bahwa mereka telah menjadi korban ketidakadilan kekuatan adidaya dan sekutu-sekutunya. Hal ini juga tampaknya menjadi faktor paling menentukan dalam proses reproduksi doktrin maupun interpretasi jihad sebagai ideologi kekerasan, yang pada gilirannya berhasil memberi kontribusi bagi menyatukan elemen-elemen militan Islam di dunia Islam, sambil melupakan perbedaan-perbedaan internal di antara mereka. Walhasil, resonansi jihad terus mendapat tempat dalam wacana publik dunia Islam dan mendapatkan pemaknaan baru sebagai 'perang suci' melawan musuh-musuh Islam. Jihad berhasil mengatasi pengotakan kebangsaan dan kesukuan beserta nilai-nilai dan aturan yang melekat padanya, dengan menyeru pada Islam dan syariat.⁴³ Jihad ditegaskan sebagai '*personal duty*' (*fardhu 'ain*) ketika tanah Muslim digerogeti kekuatan Barat sebagaimana ditekankan Osama bin Laden mengutip ajaran gurunya Abdullah Azzam.⁴⁴ Pendudukan Palestina, serta penyerangan atas Afghanistan dan Irak, agaknya memberi pembenaran historis bagi aktivis Islam untuk mendeklarasikan '*holy war*' dengan cara menjadikan jihad sebagai ajaran yang positif.⁴⁵

Di Mesir, misalnya, reproduksi pemaknaan baru atas jihad diperlihatkan para aktivis Islam, semisal 'Abd al-Salām Farāj dan kelompoknya Jihad Islam. Mereka bahkan melangkah jauh melampaui interpretasi klasik yang pada umumnya diadopsi kaum Sunni, terutama dalam merumuskan target jihad. Bagi Farāj dan kelompoknya, siapa saja yang dikategorikan sebagai musuh-musuh politik Islam, dapat dijadikan target jihad,⁴⁶ sesama Muslim sekalipun. Interpretasi semacam ini tidak berdasar dan membahayakan. Secara doktrinal tidak ditemukan ajaran maupun bukti sejarah yang dapat membenarkan jihad terhadap sesama Muslim. Karenanya, diperlukan klarifikasi secara konseptual menyangkut idiom-idiom yang sering-kali dipergunakan penganjur jihad semisal: siapa saja sesungguhnya 'musuh-musuh Islam' itu? Apa kategorinya? Dst.

Kesulitannya sering-kali terletak pada masalah ‘legitimasi’ doktrinal, moral, dan konseptual yang dapat dipertanggungjawabkan. Apalagi kita benar-benar mengetahui bahwa tidak ada kata lain untuk memaknai Islam kecuali ‘damai’.

Di Indonesia, dalam situasi terjajah, jihad terbukti secara efektif menjadi kekuatan perlawanan melawan kolonialisme Belanda dengan senjata. Paska jatuhnya rezim Orde Baru, makna jihad direproduksi menjadi perang melawan non-Muslim dalam konflik berdarah antara umat Islam dan Kristen di Ambon dan Poso.⁴⁷ Oleh kelompok Laskar Jihad, jihad dimaknai sebagai manifestasi dari kesempurnaan kepatuhan terhadap Tuhan, dan merupakan kewajiban tertinggi dibandingkan haji, salat (*prayer*) atau puasa.⁴⁸ Ia juga merupakan kewajiban utama Muslim untuk melawan kaum kafir, khususnya Amerika Serikat dan sekutu-sekutunya, sebagaimana diyakini salah seorang pelaku Bom Bali, Imam Samudra, yang terinspirasi ajaran Abdullah Azzam—guru Osama bin Laden.⁴⁹

Demikianlah cara reproduksi definisi jihad dari waktu ke waktu, dari satu tempat ke tempat lainnya, di mana “pembenaran tindakan kekerasan” (*justification of violence*) atas nama agama, tampak jelas. Pola pemaknaan yang digunakan pada dasarnya arbitrer, indoktriner, dan lemah secara konseptual. Hal ini jelas problematik dan cenderung membingungkan. Kebingungan konseptual ini pernah dialami tiga orang pelaku bom Bali I, yaitu Amrozi, Mukhlas dan Ali Imran. Ketiga bersaudara yang terlibat aksi teror brutal itu menyalahkan satu sama lainnya mengenai makna jihad, padahal mereka telah selesai melakukan kejahatan pengeboman atas nama jihad.⁵⁰ Bagi Ali Imran, keyakinan Amrozi dan Mukhlas bahwa aksi bom Bali sebagai jihad, adalah tidak berdasar, Sementara Amrozi dan Mukhlas meyakini sebagai *jihad fi sabilillāh*. Di sini terlihat kebingungan yang agaknya merupakan hasil indoktrinasi, bukan didasarkan atas pemahaman yang benar dan tepat tentang jihad. Agaknya motif religius yang fundamental dan dimensi transendental yang melingkupinya, berhasil mengatasi kekaburan makna jihad itu sendiri, saat jihad dimaknai sebagai titah ketuhanan dan aksi sakral, sebagai respons terhadap pelbagai tuntutan teologis. Para pelaku teror atas nama agama, mengasumsikan pentingnya dimensi transendental yang dapat membebaskan mereka dari pelbagai hambatan politik, moral, dan praktik. Agama—yang diwartakan melalui teks suci dan ditransmisikan melalui otoritas ulama—selanjutnya

dilegitimasi dengan fatwa untuk merestui (*'to bless'*) tindakan teror.⁵¹ Pola semacam ini merupakan cara baru reproduksi pemaknaan jihad di mana orang dikondisikan pada kosmos religius, sebelum diberi tugas untuk menjalankan misi menghancurkan musuh-musuh Allah melalui berbagai aksi teror, yang sering-kali berakibat sangat tragis dan mengerikan.

Kesimpulan

Dari penjelasan di atas terlihat jelas bahwa Islam —sebagaimana dapat dikonfirmasi dari ajaran maupun sejarahnya— sesungguhnya tidak bermaksud mempromosikan perang melalui jihad, melainkan sekadar upaya mempromosikan keimanan dan mengonstruksi tatanan moral sosial yang Islami. Akan tetapi, pemaknaan jihad sebagai perang harus diakui pernah terjadi pada masa-masa awal Islam saat komunitas Islam baru saja terbentuk. Namun pemaknaan jihad sebagai *'holy war'* itu lebih tepat dilihat sebagai bentuk *'peralihan'* (*transitorial*), *'sementara'* (*temporer*), dan *'darurat'* (*emergent*). Karena sifatnya itu pula, maka jihad tidak dapat dianggap sebagai perintah wajib (*positive injunction*) yang harus dilaksanakan oleh generasi berikutnya. Karenanya, adalah kurang beralasan untuk menuduh Islam serta merta mendorong digunakannya kekerasan atau pun mendukung penerapan pola-pola militerisme dalam proses ekspansi wilayahnya.

Di luar skema dan konteks di atas, belakangan jihad mengalami reproduksi makna, ketika jihad diwujudkan dalam berbagai aksi teror dan kekerasan di berbagai tempat di dunia. Hal itu biasanya dilakukan dengan cara yang arbitrer dan indoktriner serta digunakan sebagai alat politik untuk menjustifikasi perlawanan dan perang terhadap orang-orang yang dianggap sebagai *'musuh Islam'*. Ini merupakan model perumusan ideologi yang sesungguhnya bersifat konservatif dan problematik. Disebut konservatif karena agama diperalat untuk tujuan kekuasaan sementara problematiknya terletak di antaranya pada sifatnya yang permisif terhadap kekerasan; yang secara esensial paradoksal dengan Islam itu sendiri yang *'damai'*. Tampaknya, dalam situasi ini pemaknaan dan pengamalan jihad dipengaruhi proses perumusan ideologi politik berdasarkan agama —saat orang ditempatkan pada kosmos religius— untuk menanggapi dinamika sosial-politik internal dan regional serta perimbangan kekuatan global dewasa ini. Pola semacam ini sering-kali membingungkan, sebab banyak masalah yang tidak dapat diklarifikasi semisal; dasar doktrinal dan legal

legitimasi jihad, otoritas dan institusi jihad serta bagaimana mekanisme dirumuskan dan konsensus dibuat. Masalah lain adalah alasan objektif: menyangkut kriteria yang *justifiable* untuk mengevaluasi situasi secara objektif agar jihad sah diproklamasikan, serta cara menentukan siapa ‘musuh-musuh’ Islam itu. Pertanyaan yang tidak kalah pentingnya adalah siapa saja di antara kaum Muslim yang terikat dengan suatu seruan jihad (fatwa jihad) mengingat kondisi umat Islam yang plural, *fragmented* dengan latar belakang sosial-politik yang sangat beragam. *Wallāhu a’lam bis-shawāb.* []

Catatan Kaki

1. Leonard Binder, *Islam Liberal Kritik terhadap Ideologi-ideologi Pembangunan*, (terj, Islamic Liberalism (University of Chicago Press, 1988), Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 265-266. Di beberapa bagian tulisan ini merupakan reproduksi dengan perbaikan dari tulisan penulis, *Fundamentalisme Islam dan Jihad: Antara Autentisitas dan Ambiguitas*, (Jakarta: PBB UIN Jakarta, 2003)
2. Lihat Ibn Hajar Al-Asqalānī, *Bulūgh al-Marām*, terj. Moh. Machfuddin Aladip, dalam bab “Jihad”, (Semarang: PT Toha Putra), 655-656.
3. *Ibid.* Ijtihad berarti usaha sungguh-sungguh secara moral dan intelektual dari dalam diri seorang Muslim untuk memperoleh suatu kesimpulan hukum berdasarkan Quran dan Sunnah Rasul.
4. Maher Hathout, *Jihad vs. Terrorism* (Los Angeles: Multimedia Vera International), 18.
5. Reuven Firestone, *Jihad: The Origin of Holy War in Islam* (New York: Oxford University Press, 1999); Mahmoud Ayoub, “Islam Faith and Practice”, (Canada: The Open Press, th. 1989), 189-227.
6. Reuven Firestone, *Jihad: The Origin of Holy War in Islam*,
7. Majid Khadduri, *War and peace in the law of Islam*, 56.
8. Fazlur Rahman, *Islam* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1984), 42.
9. Moulavi Chiragh Ali, “War and Peace: Popular Jihad”, dalam Mansoor Moaddel dan Kamran Talatof (eds), *Modernist and Fundamentalist Debates in Islam, A Reader* (New York: Palgrave Macmillan, 2000), 78.
10. Fazlur Rahman, *Islam* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1984), 42.
11. Majid Khadduri, *War and peace in the law of Islam*, 56.
12. John L. Esposito, *Islam and Politics [fourth edition]* (New York: Syracuse University Press, 1998), 12-13.
13. *Ibid.*
14. Moulavi Chiragh Ali, “War and Peace: Popular Jihad”, dalam Mansoor Moaddel dan Kamran Talatof (eds), *Modernist and Fundamentalist Debates in Islam, A Reader* (New York: Palgrave Macmillan, 2000), 72.
15. Noorhaidi, *Laskar Jihad (Islam, Militancy and the quest for Identity in Post-New Order Indonesia)*, tt, 153.
16. John L. Esposito, *Islam and Politics*, 12.
17. Moulavi Chiragh Ali, “War and Peace: Popular Jihad”, 72; “*The Muhammadan Common Law makes the fighting only a positive injunction where there is a general summons (that is,*

where the infidels invade a Musliman territory, and the Imam for the time being issues a general proclamation, requiring all persons to stand forth to fight) for in this case war become a positive injunction with respect to the whole of the inhabitants". Artinya: Hukum Publik Islam menjadikan 'perang' sebagai suatu perintah wajib manakala terdapat sebuah seruan umum—yaitu manakala orang-orang kafir menyerang wilayah orang Islam, dan manakala Imam saat itu mengeluarkan maklumat yang mengharuskan semua orang untuk berperang—sebab dalam kasus ini perang merupakan perintah wajib bagi seluruh penduduk.

18. Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God, the Global Rise of Religious Violence* (Berkeley: University of California Press, 2002), 80-81.
 19. *Ibid.*, 81.
 20. Samuel P. Huntington, *the Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, (New York: Simon & Schuster, 1996), 110.
 21. Gilles Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam* (Harvard University Press: Cambridge 2002), 66.
 22. *Ibid.*, 5.
 23. Roxanne L. Euben, *Enemy in the Mirror (Islamic Fundamentalism and the limits of modern Rationalism, A work of Comparative Political Theory)*, Princeton University, 1999, 46.
 24. Valerie J. Hopman, *Fundamentalism Comprehended, [the Fundamentalist Project, Vol 5]*, (California: University of Chicago Press, 1995, 210.
 25. Gilles Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam*, 6.
 26. *Ibid.*, 66.
 27. *Ibid.*, 24.
 28. Olivier Roy, *Gagalnya Islam Politik* (Jakarta: Serambi, 1996), 191.
 29. Gilles Kepel, *Op. Cit.*, 24.
 30. Abū al-A'la al-Maudūdī, *Hukum dan Konstitusi: Sistem Politik Islam* (Bandung: Mizan, 1990), 189.
 31. Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God, the Global Rise of Religious Violence* (Berkeley: University of California Press, 2002), 83.
 32. John J. Donohue and John John L. Esposito (eds), *Islam in Transition: Muslim Perspectives* (Oxford University Press, 1982).
 33. Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God*, 82.
 34. Roxanne L. Euben, *Enemy in the Mirror Islamic Fundamentalism and the limits of modern Rationalism, A work of Comparative Political Theory)*, (Princeton University, 1999).
 35. *Ibid.*
 36. Mark Juergensmeyer, *Op. Cit.*, 81.
 37. Gilles Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam*, 86.
 38. *Ibid.*, 86.
 39. John J. Donohue and John L. Esposito (eds), *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, 314.
 40. Gilles Kepel, *Op. Cit.*, 132.
 41. *Ibid.*, 139.
 42. Bruce B. Lawrence, *Shattering the Myth: Islam Beyond Violence* (USA: Princeton University Press, 1998), xiii-xvi.
 43. Olivier Roy, *Gagalnya Islam Politik* (Jakarta: Serambi, 1996), 191.
 44. Gilles Kepel, *Op. Cit.*, 318.
 45. Moulavi Chiragh Ali, "War and Peace: Popular Jihad", 72; "*The Muhammadan Common Law makes the fighting only a positive injunction where there is a general summons (that is,*
- Refleksi Vol. 8, No. 1 (2006)*

where the infidels invade a Musliman territory, and the Imam for the time being issues a general proclamation, requiring all persons to stand forth to fight) for in this case war become a positive injunction with respect to the whole of the inhabitants". Artinya: Hukum Publik Islam menjadikan 'perang' sebagai suatu perintah wajib manakala terdapat sebuah seruan umum—yaitu manakala orang-orang kafir menyerang wilayah orang Islam, dan manakala Imam saat itu mengeluarkan maklumat yang mengharuskan semua orang untuk berperang—sebab dalam kasus ini perang merupakan perintah wajib bagi seluruh penduduk.

46. *Ibid.*

47. Chaidar S5. Bamualim (Eds), *Radikalisme Agama dan Perubahan Sosial di DKI Jakarta, Laporan Penelitian*, (Jakarta: Pusat Bahasa dan Budaya UIN Jakarta, 20.

48. Noorhaidi, *Laskar Jihad*, 152-153.

49. *Jakarta Post*, 21 Desember, 2005, 6.

50. *Kompas*, Jumat 22 Agustus, 2003, 7.

51. Bruce Hoffmann, Old Madness, *New Methods* Revival of Religious Terrorism Begs for Broader U.S. Policy (Sumber dari Internet).

Daftar Pustaka

Ali, Moulavi Chiragh. "War and Peace: Popular Jihad", dalam Mansoor Moaddel dan Kamran Talatof (eds), *Modernist and Fundamentalist Debates in Islam, A Reader*, New York: Palgrave Macmillan, 2000.

al-Asqalānī, Ibn Hajar. *Bulūgh al-Marām*, terj. Moh. Machfuddin Aladip, Semarang: PT Toha Putra, tt.

Ayoub, Mahmoud. "Islam Faith and Practice", Canada: The Open Press, th. 1989.

Bamualim, Chaidar S. *Fundamentalisme Islam dan Jihad: Antara Autentisitas dan Ambiguitas*, Jakarta: PBB UIN Jakarta, 2003.

Bamualim, Chaidar S. (Eds), *Radikalisme Agama dan Perubahan Sosial di DKI Jakarta, Laporan Penelitian*, Jakarta: Pusat Bahasa dan Budaya UIN Jakarta.

Binder, Leonard. *Islam Liberal Kritik terhadap Ideologi-ideologi Pembangunan*, terj, Islamic Liberalism, University of Chicago Press, 1988, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, tt.

Donohue, John J. and Esposito, John John L. (eds), *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, Oxford University Press, 1982.

Euben, Roxanne L. *Enemy in the Mirror (Islamic Fundamentalism and the limits of modern Rationalism, A work of Comparative Political Theory)*, Princeton University, 1999.

- Esposito, John L. *Islam and Politics [fourth edition]*, New York: Syracuse University Press, 1998.
- Firestone, Reuven. *Jihad: The Origin of Holy War in Islam*, New York: Oxford University Press, 1999.
- Hathout, Maher. *Jihad vs. Terrorism*, Los Angeles: Multimedia Vera International.
- Hoffmann, Bruce. *Old Madness, New Methods* Revival of Religious Terrorism Begs for Broader U.S. Policy (Sumber dari Internet).
- Hopman, Valerie J. *Fundamentalism Comprehended, [the Fundamentalist Project, Vol 5]*, California: University of Chicago Press, 1995.
- Huntington, Samuel P. *the Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon & Schuster, 1996.
- Juergensmeyer, Mark. *Terror in the Mind of God, the Global Rise of Religious Violence*, Berkeley: University of California Press, 2002.
- Kepel, Gilles. *Jihad: The Trail of Political Islam*, Harvard University Press: Cambridge 2002.
- Lawrence, Bruce B. *Shattering the Myth: Islam Beyond Violence*, USA: Princeton University Press, 1998.
- al-Maudūdī, Abū al-A'la. *Hukum dan Konstitusi: Sistem Politik Islam*, Bandung: Mizan, 1990.
- Noorhaidi, *Laskar Jihad (Islam, Militancy and the quest for Identity in Post-New Order Indonesia)*, tt.
- Rahman, Fazlur. *Islam*, Bandung: Penerbit Pustaka, 1984.
- Roy, Olivier. *Gagalnya Islam Politik*, Jakarta: Serambi, 1996.

