

# Refleksi

JURNAL KAJIAN AGAMA DAN FILSAFAT

## “Fundamentalisme Islam”

### WACANA

**Kusmana**

Gerakan Sosial dan Anarkisme: Sebuah Analisis Teoritis

**Chaider S. Bamualim**

Fundamentalisme Islam, Krisis Modernitas dan Rekonstruksi Identitas

**Jajang Jahroni**

Islamic Fundamentalism in Contemporary Indonesia

**Noryamin Aini**

*Ridda* (Apostasy) and the Ambiguity of Islamic Legal Discourses

**Muhamad Ali**

Agama Sebagai Faktor Konflik dan Integrasi

### ANALISIS BUKU

**Ismatu Ropi**

Melacak Akar Perang Suci: Perkembangan Ide *Jihād* dalam Tradisi Islam

# Refleksi

**Jurnal Kajian Agama dan Filsafat**



**Refleksi**  
**Jurnal Kajian Agama dan Filsafat**  
Vol. IV, No. 1, 2002

**Dewan Redaksi**

M. Quraish Shihab  
Hamdani Anwar  
Zainun Kamaluddin Fakhri  
Komaruddin Hidayat  
M. Din Syamsuddin  
Kautsar Azhari Noer  
Said Agil H. Al-Munawwar  
Amsal Bakhtiar

**Pemimpin Redaksi**

Kusmana

**Anggota Redaksi**

Din Wahid  
Bustamin

**Sekretariat**

Burhanuddin

**Penerbit**

Fakultas Ushuluddin 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](mailto:jurnalrefleksi@yahoo.com)

**Refleksi** adalah jurnal yang terbit 3 (tiga) kali setahun, telah diakreditasi oleh Departemen Pendidikan Nasional RI melalui SK No. 395/DIKTI/Kep./2000. 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

---

### *Articles*

- 1-18      **Gerakan Sosial dan Anarkisme: Sebuah Analisis Teoritis**  
*Kusmana*
- 19-38     **Fundamentalisme Islam, Krisis Modernitas dan Rekonstruksi Identitas**  
*Chaider S. Bamualim*
- 39-54     **Islamic Fundamentalism in Contemporary Indonesia**  
*Jajang Jahroni*
- 55-76     ***Ridda* (Apostasy) and the Ambiguity of Islamic Legal Discourses**  
*Noryamin Aini*
- 77-90     **Agama Sebagai Faktor Konflik dan Integrasi**  
*Muhamad Ali*

### *Book Review*

- 91-102    **Melacak Akar Perang Suci: Perkembangan Ide *Jihād* dalam Tradisi Islam**  
*Ismatu Ropi*

### *Document*

- 103-118   **Agama dan Tantangan Sains Modern**  
*Amsal Bakhtiar*
- 119-132   **Humanisme Freudian dan Pandangannya tentang Agama**  
*Mudji Sutrisno*
- 133-142   **Pemikiran Politik Ahmad Khan**  
*Masykur Hakim*

## FUNDAMENTALISME ISLAM

TEMA yang diangkat oleh redaksi *Refleksi* untuk edisi kali ini adalah *fundamentalisme Islam*. Pengusungan tema ini diilhami oleh munculnya beberapa organisasi/ gerakan Islam yang kurang lebih bernuansa radikal di Indonesia, terutama setelah tumbanganya rezim Orde Baru, ditambah dengan semaraknya berbagai aksi yang dilakukan oleh organisasi/ gerakan tersebut di atas, tentunya dengan tidak mengabaikan aspek historis dari kemunculan dan perkembangan gerakan sosial keagamaan masyarakat Islam secara umum.

Ada enam artikel yang berkaitan dengan tema ini yang masuk ke meja redaksi, lima artikel dikategorikan ke dalam rubrik wacana dan satu artikel ke dalam rubrik analisis buku. Pertama, artikel Kusmana *Gerakan Sosial dan Anarkisme: Sebuah Analisis Teoritis*. Tulisan ini sesungguhnya tidak berkaitan secara langsung dengan tema edisi *Refleksi* kali ini, tapi substansi bahasannya —walau merupakan penjabaran awal atau catatan *preliminary*— memberi kepada pembaca informasi teoritis fenomena gerakan sosial di mana fundamentalisme agama itu sendiri merupakan salah satu fenomena gerakan sosial. Penulis mencoba menjelaskan hubungan gerakan sosial dan anarkisme dalam wacana gerakan sosial, demokrasi dan gerakan sosial keagamaan. Dia menggali kemungkinan model ekspresi hubungan keduanya melalui penjelasan pengertian, ruang lingkup, sejarah dan inferensi teoritis gerakan sosial dan anarkisme dari jendela demokrasi dan keagamaan.

Dua artikel berikutnya merupakan tulisan yang sebagian data atau *remarksnya* diambil dari hasil penelitian yang dilakukan oleh Pusat Bahasa dan Budaya (PBB) UIN Jakarta bekerja-sama dengan Pemda DKI pada tahun 2000, di mana kedua penulis ini menjadi salah satu penelitiannya. Artikel Chaider S. Bamualim, artikel kedua edisi ini, *Fundamentalisme Islam, Krisis Modernitas dan Rekonstruksi Identitas*, berupaya menjelaskan fenomena gerakan radikal Islam atau fundamentalisme Islam sebagai upaya pencarian umat Islam, terutama kaum mudanya, akan identitas eksistensial modernnya yang bersifat resistan. Sifat resistensi ini merupakan implikasi logis dari gerakan pencarian identitas mereka ke

fundamen-fundamen agama. Sebagai ilustrasi, penulis mengambil fenomena fundamentalisme Islam Indonesia kontemporer yang diambil dari penelitian di mana ia sendiri terlibat.

Artikel yang ditulis oleh Jajang Jahroni, berjudul “*Islamic Fundamentalism in Contemporary Indonesia*,” merupakan artikel ketiga edisi ini, memberikan gambaran sekilas tentang beberapa gerakan yang dicakup dalam penelitian. Penulis juga memberikan kerangka teoritis. Menurutnya, secara doktrinal, Islam radikal mempunyai landasan teologisnya dalam al-Qur’an. Secara historis, penulis menambahkan bahwa gerakan Islam radikal dapat ditelusuri sampai pada Ahmad bin Hanbal yang terus turun ke Ibn Taymiyya. Ide-ide mereka kemudian diadopsi oleh gerakan Wahhabiyah di Arab Saudi. Ketika menjelaskan gerakan munculnya fenomena gerakan ini di Indonesia, penulis menggunakan teori deprivasi kultural yang diakibatkan oleh arus modernisasi dan sekularisasi yang diterapkan di Indonesia. Deprivasi kultural ini melahirkan aleansi yang pada gilirannya memunculkan “*resistant identity*.”

Artikel keempat ditulis oleh Noryamin Aini dengan judul “*Ridda (Apostacy) and the Ambiguity of Islamic Legal Discourses*.” Di tengah maraknya berbagai tuduhan murtad yang dilontarkan oleh beberapa kelompok Islam radikal terhadap sesama saudaranya yang seiman, artikel ini mempunyai tempat yang signifikan. Penulis berpendapat bahwa konsensus jumah *fuqahā’* menyatakan bahwa hukuman bagi seorang Muslim murtad adalah pidana mati. Namun analisis hermeneutik dan kritisisme gramatologis menunjukkan sejumlah kelemahan baik dalam bentuk ambiguitas atau inkonsistensi metodologis logika hukum yang dipakai para *fuqahā’* ketika mereka menafsirkan serangkaian *nass* yang menjadi dasar penetapan hukuman mati bagi orang murtad tersebut. Satu kesimpulan yang mengakhiri tulisan ini bahwa peristiwa-peristiwa hukum yang dijadikan rujukan para *fuqahā’* untuk menetapkan ketentuan hukuman bagi orang murtad sarat dengan muatan politik, dan karenanya, peristiwa-peristiwa tersebut harus dilihat dalam konteksnya secara proporsional.

Sementara itu, artikel kelima “*Agama sebagai Faktor Konflik dan Integrasi*” ditulis oleh Muhamad Ali. Artikel ini mencoba menganalisis berbagai konflik yang berbau keagamaan yang akhir-akhir sedang terjadi di berbagai wilayah di Indonesia, terutama di Maluku. Dalam analisisnya,

penulis berpendapat bahwa agama memang bisa saja diumpamakan pedang bermata dua, yang satu diarahkan untuk kebaikan (perdamaian) dan yang lainnya diarahkan untuk memotivasi konflik. Namun demikian, sebenarnya agama netral saja, bahkan semua ajaran agama mengandung perdamaian bagi semua umat manusia. Satu hal yang tidak dapat dipungkiri adalah pemanfaatan agama oleh kelompok-kelompok tertentu untuk kepentingan yang berbeda. Jika kepentingan ini berbenturan, maka agama sangat mungkin untuk difungsikan sebagai bahan bakar guna menyulut konflik.

Di samping artikel-artikel tematis di atas, redaksi juga menerima beberapa artikel lepas. Pertama artikel Amsal Bakhtiar *Agama dan Tantangan Sains Modern*. Dalam tulisannya, Bakhtiar memotret tantangan dan kemungkinan peran yang dapat dimainkan agama di zaman modern ini. Sejarah mencatat selalu ada gesekan antara ilmu termasuk sains dan teknologi di dalamnya dengan cara pandang, pandangan dunia dan termasuk agama yang dianut masyarakat. Dalam setiap gesekannya selalu terjadi *sharing* baik berat sebelah atau saling mempengaruhi. Tantangan agama di zaman kemajuan sains dan teknologi adalah bagaimana agama atau agamawan merespons perubahan nilai, tradisi, dan teknik hidup yang semakin bersandar pada sains dan teknologi. Menjawab pertanyaan ini penulis yakin akan keharusan agama beradaptasi dengan situasi barunya. Sedangkan peran yang mungkin dilakukan agama di zaman modern ini adalah agama harus difungsikan sebagai *agent of values* (sumber nilai) yang memberi spirit dan moralitas universal bagi penggunaan sains dan teknologi.

Kedua, tulisan Romo Mudji Sutrisno berjudul *Humanisme Fruedian dan Pandangannya tentang Agama*. Romo Mudji menjelaskan pokok-pokok pemikiran Freud tentang *Id*, *Ego* dan *Super Ego* dan kata kunci lain yang menunjukkan humanisme Freud. Kemudian dia menganotasi beberapa karya Freud yang ada kaitannya dengan agama dan memberi catatan kritis.

Ketiga, *Profil Politik Ahmad Khan* karangan Masykur Hakim menjelaskan bahwa Ahmad Khan adalah salah satu figur intelektual Muslim India fenomenal, dikritik karena praktik agamanya yang longgar dan dipuji karena pemikirannya yang segar. Dia dianggap telah memberikan kontribusi penting dalam wacana pembaharuan pemikiran dalam Islam abad 19 di dunia Islam umumnya dan khususnya di ranah



*sub-Continent*. Namun demikian, selama ini, pembahasan tentangnya lebih banyak dalam pemikiran keagamaan, sosial dan pendidikan, dan masih jarang yang memotret pemikiran politiknya. Menurut penulis, secara politis, Akhmad Khan menganut pandangan yang bercampur antara pragmatisme dan idealisme. Pragmatismenya terlihat dalam sikapnya untuk mencairkan kecurigaan Inggris, penjajah, agar tidak melakukan penyerangan-penyerangan terhadap bangsa India, sedangkan idealismenya terkesan tidak realistis, seperti misalnya ia berpendapat bahwa negara harus berbasis agama dalam hal ini agama Islam, padahal mayoritas penduduk masyarakat India adalah Hindu.

Satu artikel lagi terkait dengan radikalisme agama untuk rubrik analisis buku, ditulis oleh Ismatu Ropi, dengan judul “*Melacak Akar Perang Suci: Perkembangan Ide Jihad dalam Tradisi Islam.*” Artikel ini merupakan analisis terhadap buku Reuven Firestone yang berjudul *Jihad: The Origin of Holy War in Islam*. Sebelum mengurai buku ini, penulis menyinggung sebuah paradoks yang muncul akibat perbedaan sikap dan penafsiran terhadap doktrin keagamaan. Paradoks yang dimaksud adalah bagaimana kita menjelaskan agama yang selalu mengajarkan kebaikan dan perdamaian di satu sisi, tapi juga membenarkan peperangan? Dalam konteks ini, isi buku ini menjadi penting, karena buku ini, menurut penulis, mengungkap evolusi konsep jihad dalam Islam.

Terakhir, kritik dan saran sangat kita harapkan. Untuk edisi yang akan datang kita akan memotret fenomena “gerakan” pemikiran Islam liberal sebagai pengimbang wacana gerakan “fundamentalisme” atau “radikalisme” Islam. Selamat membaca.

Ciputat, 20 April, 2002

*Tim Redaksi*

## MELACAK AKAR PERANG SUCI: PERKEMBANGAN IDE *JIHĀD* DALAM TRADISI ISLAM

Ismatu Ropi

Reuven Firestone, *Jihad: The Origin of Holy War in Islam* (New York: Oxford University Press, 1999), pp. 195+xi

*"Jihād is thus enjoined in the Koran for the establishment or extension of Islamic rule is, we have said, not surprising. One is almost inclined to say that if could scarcely have been otherwise with a Semitic race. Among all Semites, the idea that war was, or could be, disassociated from religion, may be said to have been almost unthinkable."* (Gardner, 1912: 348)

### Ide Perang Suci: Sebuah Paradoks

Dalam tradisi kesarjanaan, studi yang komprehensif tentang ide perang suci atau perang agama atau perang yang oleh para penganut agama dianggap sebagai 'kewajiban' dengan motif-motif yang bersifat religius masih

tergolong sangat baru dan jarang. Studi yang dilakukan oleh Julius Wellhausen dalam *Prolegomena to the History of Ancient History* yang ditulis tahun 1885 (dan terbit tahun 1901) menjadi cikal penelitian tentang wacana ini dan mengilhami banyak sarjana sesudahnya. Dapat dicontohkan di sini beberapa studi yang berkaitan dengan ide tersebut dalam tradisi Yudeo-Kristiani seperti karya Susan Niditch, *War in the Hebrew Bible* (1993), Roland Bainton, *Christian Attitude toward War and Peace* (1960) dan James A. Brundage, *The Crusade, Holy War and Canon Law* (1991). Pada sisi lain, perhatian sarjana Barat tentang perang agama dalam Islam sebenarnya juga sudah dimulai pada awal abad kedua-puluh dengan terbitnya tulisan Gardner yang terbit tahun 1912 dalam jurnal *The Moslem World*. Baru kemudian *genre* ini berkembang dengan dipublikasikannya beberapa penelitian sejenis seperti yang ditulis oleh Stephen van Rensselaer Trowbridge, *Mohammad's View of Religious War* (1913) dalam jurnal yang sama, dan buku Rudolph Peters dalam *Jihād in Mediaeval and Modern Islam* (1977) yang mereview pandangan Muslim klasik dan kontemporer seperti Maulawi Cheragh 'Ali dan Rashid Ridha, termasuk juga karya monumental Majid Khaddiri *War and Peace in the Law of Islam* (1955) yang menjadi buku pegangan utama bagi studi ini.

Istilah perang suci atau perang agama sendiri sebenarnya problematis karena tidak ada definisi yang mengena dan bisa diterima oleh semua orang. Secara leksikal, istilah *holy war* atau *religious warring* muncul dalam tradisi Eropa dan berkembang sebagai *genre* studi tentang perang umum dalam konteks kebudayaan Eropa. Pada titik ini, perang dimaknai sebagai aktivitas yang terorganisir dan terencana yang dilakukan oleh satu kelompok tertentu melawan suatu grup yang disebabkan oleh hal-hal yang bersifat natural seperti ideologi dan perebutan kekuasaan (*natural-law causes*). Tapi, harus disaksamai bahwa perang tidak harus berarti pertempuran senjata (*combat*). Ia bisa jadi hanya sebuah 'kondisi' saling berhadapan antara dua kekuatan atau lebih. Perang Dingin (*Cold War*) antara Blok Barat (NATO) yang digardai oleh Amerika Serikat dengan Blok Komunis yang diwakili oleh Soviet waktu itu merupakan *prototype* dari bentuk ini.

Kembali ke definisi perang agama. Istilah ini dalam tradisi Eropa mengacu pada sebuah bentuk justifikasi untuk melakukan peperangan dengan legitimasi agama (*a form of justification for engaging in war by providing religious legitimization*) (h.15). Kata legitimasi di sini menjadi

penting mengingat dalam studi perang agama, kata ini melahirkan banyak sekali varian yang membuat ide perang agama menjadi lebih kompleks dari perang biasa. Berbeda dengan perang umum yang mengandalkan kemampuan strategi, kekuatan senjata dan kecerdikan, perang agama memiliki dimensi yang lebih eskatologis, metafisik dan campur tangan Tuhan. Dalam perang umum, kalkulasi kekuatan mobilitas dapat terpetakan dengan baik. Tetapi dalam perang agama, hal-hal tersebut bisa jadi lebih dari sekedar pelengkap karena diyakini kekuatan yang bersifat supranatural bisa mengambil bentuk nyata. Dalam beberapa kasus perang agama, sebagai misal, para pemimpin sudah dapat memprediksi hasil perang itu betapa pun perang belum terjadi. Oleh para pengikutnya ini diyakini sebagai sebuah *vision* dari dunia kasat mata. Mengambil contoh dalam tradisi Islam, kalkulasi kuantitatif dalam Perang Badar, di mana jumlah kaum Muslimin dan kaum Arab Pagan berbanding sangat terbalik (100 versus 1000 orang), akan secara aklamasi menyimpulkan bahwa perang itu pasti dimenangkan oleh kaum Arab Pagan. Tetapi apa yang terjadi? Kaum Arab Pagan luluh lantak. Umat Muslimin waktu itu mencapai kejayaan. Penjelasan rasional terhadap hal tersebut tentu saja ada, yakni kemampuan konsolidasi, loyalitas dan komitmen tinggi ditambah kecerdikan mengatur strategi. Dan hal ini tidak berhenti sampai itu saja. Penjelasan yang non-rasional dan religius juga muncul dan dipercayai banyak orang, yakni datangnya bantuan dari Tuhan di mana Ia menurunkan tentara-Nya (para malaikat) untuk membantu kaum Muslimin menggempur pertahanan kaum Arab Pagan.

Lalu bagaimana agama, yang notabene mengajarkan keteraturan dan kebaikan, bisa membenarkan peperangan, sebuah situasi di mana satu kelompok orang mungkin akan terbunuh atau membunuh? Ini juga menjadi persoalan klasik yang tak berujung. Secara politis, para sejarawan dan ilmuwan sosial meyakini bahwa perang atas nama apa pun lebih banyak dimotivasi oleh hal-hal yang bersifat duniawi, dan karena itu penjelasan tentang perang agama juga dilihat dalam perspektif yang serupa. Tetapi, bagi para agamawan, hal ini sekali lagi lebih subtil dan kompleks. Perang agama adalah sebuah opisisi biner, meminjam istilah Ferdinand de Saussure, di mana kebaikan melawan kejahatan, Tuhan melawan setan. Opisisi biner mengandaikan sebuah sistem yang membagi secara frontal dua dunia yang sebenarnya saling berhubungan. Kebaikan adalah bukan kejahatan, Tuhan adalah berseberangan dengan setan. Tak ada kompromi, tak

ada mediasi. Dalam bahasa Opisisi biner ini, maka perang agama merupakan perjuangan melawan kejahatan atau setan. Dan karena itu secara otomotis (harusnya!) motif perang berdasarkan hal-hal yang sifatnya material menjadi nomor kesekian. Yang utama adalah ganjaran Tuhan. Kalaupun mati, kematian menjadi pintu gerbang ke surga yang di dalamnya ada bidadari yang cantik rupawan, dan hidup abadi di sana. Ekspresi-ekspresi inilah yang mendominasi dan menjadi justifikasi ideal bagi kerinduan para pengikut agama untuk berperan aktif dalam peperangan itu sendiri secara langsung maupun virtual walaupun harus mengorbankan nyawa sebagai taruhan (*martyrdom*).

### ***Martyrdom*: Bunuh Diri atau Mati Mulia?**

Jadi kerinduan atas *martyrdom*, menjadi *syahid* atau mengalami *noble death* adalah inti (kalau bukan tujuan) dari wacana perang atas nama agama, dan hal tersebut merupakan fenomena umum dalam tradisi agama-agama, terutama tradisi agama Semitik seperti yang dinyatakan oleh Gardner yang dikutip di awal tulisan ini. Droge dan Tabor pernah dalam buku *A Noble Death* meriwayatkan secara miris tragedi Vibia Perpetua, seorang Kristiani taat pada tahun 203 M yang memilih untuk menjadi mangsa singa buas karena keyakinannya terhadap Kristen di depan Penguasa Romawi, Hilarianus, yang menangkap dan terus memaksanya untuk kembali kepada keyakinan pagan. Diceritakan bahwa malam sebelum ia menjadi santapan singa, Perpetua mendapatkan sebuah *vision* yang membuatnya menjadi lebih tegar. Ia sempat mengungkapkan (dan didokumentasikan dalam buku *The Acts of Perpetua*) bahwa “apa yang saya lawan sebenarnya bukanlah singa liar tetapi Iblis, dan saya yakin bahwa saya akan menang.” Kemenangan bagi Perpetua adalah keabadian. Dan pintu dari keabadian itu adalah kematian (Arthur J. Droge dan James D. Tabor: 1992, h.1-4).

Dalam Islam, hal yang hampir serupa juga terjadi. Diceritakan bahwa Hamzah, paman tercinta Nabi SAW, sebenarnya bisa saja melarikan diri mencari selamat dari medan peperangan Uhud. Tapi Hamzah memilih untuk terus bertempur saat kaum Muslimin tercerai-berai dikepung Kaum Arab Pagan. Diriwayatkan bahwa setelah tangan kanannya putus oleh pedang musuh, ia tetap maju, dengan pedang di tangan kiri, memberikan perlawanan sampai ia limbung dan jatuh. Ia akhirnya syahid. Wafat dengan harga diri dan kebanggaan. Dan pengorbanannya untuk agama

menjadi cikal literatur epik tentang kepahlawanan (*hero-worship*) dalam Islam yang diwariskan dari generasi ke generasi.

Lalu muncul banyak pertanyaan melihat fenomena ini. Apa beda bunuh diri (karena mereka di atas sebenarnya masih memiliki pilihan untuk tetap hidup) dengan mati menjadi syahid? Kembali lagi ambiguitas muncul. Apakah memang agama lebih menekankan kematian daripada kehidupan? Dan kalau hidup itu penting bagi agama (dan agama memang ada karena ada kehidupan), kenapa agama memberikan justifikasi pada hal-hal yang menyebabkan mati secara sengaja? Jawaban tersebut memang problematis: karena salah satu akar dari problem itu adalah bagaimana kita membuat kategori-kategori untuk melihat fenomena *martyrdom* dan *suicide* tersebut. Secara konvensional, bunuh diri merupakan ungkapan pejoratif (untuk tidak mengatakan negatif), sementara syahid adalah ungkapan positif. Bunuh diri merupakan dosa (*sinful*), irasional, *self-centered* dan merupakan simptom kelainan psikologis dan sosial. Sementara syahid berarti kepahlawanan, pengorbanan dan kemuliaan. Dengan definisi itu, maka jika seorang Muslim atau Kristen, sebagai misal, meninggal karena keyakinan agamanya, walaupun harus dengan tangannya sendiri, maka ia tidak dapat (dan tidak boleh) dikatakan bunuh diri. *He or she is a martyr!* “Mati sebagai seorang syahid,” ungkap sebuah Hadith, “dapat menghapuskan dosa seseorang secara keseluruhan”. Dan “surga itu,” ungkap Hadith yang lain, “berada di bawah bayangan pedang.” *What alluring the martyrdom is!*

### **Evolusi Konsep *Jihād***

Dalam kaitan dengan ilustrasi di atas, studi Firestone ini menjadi signifikan. Buku, yang terdiri atas tujuh bab dalam tiga bagian, ini memang tidak berpretensi untuk memberikan jawaban eksistensial terhadap masalah-masalah tersebut atau mencari sebab-sebab khusus kenapa terjadi peperangan (dan derivasi dari itu) seperti semangat *martyrdom* dalam agama-agama. Tujuan penelitian Firestone cukup sederhana, memotret khazanah klasik Muslim tentang konsep *jihād* yang senantiasa menjadi acuan bagi pembicaraan tentang perang agama. Karena itu tesis utama Firestone bisa dipetakan sebagai berikut: kapan dan dalam kondisi apa, konsep ini muncul dalam Islam? Atas sebab apa ia secara historis, sosiologis, politis dan religius terlembaga mapan (*mature*)? Apakah konsep yang sama pernah ada

pada kebudayaan sebelum Islam? Mungkinkan ada pengaruh dari kebudayaan atau peradaban yang lain yang memperkaya hal tersebut?

Pertanyaan yang muncul, sebelum intensi terlibat dalam mencermati karya Firestone, adalah benarkah *jihād* berarti perang dalam Islam? Secara etimologis, kata *jihād* berasal dari akar kata *j-hd* yang berarti usaha yang sungguh-sungguh atau susah payah (*take extraordinary pains*). Dalam terminologi klasik, *jihād* berarti mengeluarkan segala kekuatan, kemampuan, usaha melawan obyek yang tidak baik (*disapprobation*) yang dalam literatur biasanya diasosiasikan dalam tiga bentuk: musuh yang nyata, iblis (*devil*) dan satu aspek dalam diri (*aspects of one's own self*) yakni potensi kejahatan (*sharr*). Karena itu *jihād* memiliki beberapa bentuk, dan uniknya hampir keseluruhan tidak ada hubungannya dengan perang. *Jihād* dengan hati (*jihād bi al-qalb*), sebagai misal, adalah bentuk perjuangan seseorang untuk terlepas dari dosa, sedangkan *jihād* dengan lidah (*jihād bi al-lisān*) mengacu pada keberanian untuk menyatakan kebenaran dan menolak kejahatan. Untuk yang terakhir ini, biasanya selalu dipahami sebagai derivasi dari sebuah Hadith Nabi yang menyatakan bahwa *jihād* terbesar adalah berani menyuarakan keadilan di depan pemimpin yang lalim (h.16-7).

Sedangkan frase *jihād* ff sabil Allah secara spesifik mengacu pada pengertian sebuah aktivitas untuk penyebaran kekuasaan Tuhan di dunia. Harus dicermati di sini bahwa frase ini tidak secara otomatis menganjurkan kaum Muslimin untuk berperang atas nama Tuhan, melainkan berlaku etis, bertutur kata lembut tanpa menyakiti yang lain, juga secara aktif berjuang mempertahankan iman, dan menyebarkan Islam. Anak kalimat 'mempertahankan iman dan menyebarkan Islam', pada titik tertentu mungkin menjadi *entry-point* bagi munculnya kecenderungan untuk memahami *jihād* dalam kategori perang (*jihād bi al-sayf*). Tetapi dalam pada itu, pengertian *jihād* sebagai perang atas nama Islam harus digunakan secara generik yang mengacu pada semangat yang terkandung dalam makna tersebut, yakni usaha sungguh-sungguh menegakkan kebenaran dan melarang kejahatan (*al-amr bi al-ma'rūf wa al-nahy 'an al-munkar*). Karena itu dapat dipahami bahwa pada periode awal Islam, kata ini juga digunakan dalam hubungannya dengan konflik internal umat Muslim sendiri, seperti perlawanan terhadap sebuah kelompok yang merendahkan (*murtaddin*) kebenaran Islam atau kelompok yang membangkang secara politis (*baghī*) terhadap para pemimpin Islam yang dianggap sah, juga para

perampok, penganiaya rakyat dan terhadap kepemimpinan yang menyimpang atau keluar dari norma-norma Islam. Sekali lagi, kata *jihād* memang sangat terbuka untuk dipahami berdasarkan *setting* dan konteks budaya dan politik pada masa tertentu.

Lebih jauh, secara paralel, al-Qur'an dan tafsir al-Qur'an juga menggunakan beberapa kata yang mirip sebagai eskalasi filologis yang cukup rumit untuk menjelaskan fenomena peperangan atas nama agama seperti kata *ḥarb* dan *qitāl*. Dalam penelitian Firestone, kedua kata ini dalam tradisi Islam awal memiliki konotasi yang berbeda. *Ḥarb* adalah kata generik untuk perang yang tidak mendapatkan legitimasi oleh pemegang otoritas religius; sedangkan *qitāl* secara maya merupakan sinonim dari kata *jihād* itu sendiri ketika dipahami sebagai *warring in the path of God* atau peperangan di jalan Tuhan (h.17-18).

Lalu apakah konsep *jihād* benar-benar khas berasal dari Islam? Hal ini tentu sangat subtil. Sebab beberapa hal penting dalam tradisi Islam memang nyata-nyata pernah berkembang dalam tradisi sebelumnya. Yang terjadi kemudian adalah proses pengayaan (*enrichment*), perumitan (*involution*) dan pemumian (*sacralization*). Sebagai contoh, al-Faruqi pernah membuktikan bahwa kata Allah itu sendiri sebenarnya bukan ada begitu saja dibawa oleh Muhammad. Di selatan Arab, kata *allah* sudah lama digunakan untuk menyebut seorang dewa perempuan yang menjadi pasangan dari *alit* (dewa laki-laki) yang disembah oleh masyarakat sekitar itu. Oleh Islam, kata *allah* dimurnikan menjadi simbol Tuhan bagi kepercayaan monoteistik agama baru ini, dan ditulis dengan huruf awal besar, *Allah*.

Hal ini tentu saja menjadi wajar dalam sebuah wacana pertemuan kebudayaan. Karena memang kemunculan Islam tidak dapat dipisahkan begitu saja dengan tradisi-tradisi yang sudah ada sebelumnya. Contoh lain dari hal tersebut adalah perkembangan konsep *murū'ah* di mana secara sosiologis, temuan Watt yang melihat secara involusif makna *murū'ah* dalam tradisi Islam layak untuk dikutip di sini. Watt melihat bahwa kemunculan Islam telah mengubah makna *murū'ah* yang awalnya kesejatian (*manhood/manliness*) berlandaskan pada solidaritas mekanik berdasar semangat kesukuan (*tribalism and kinship*) menjadi solidaritas religius yang berdasar pada agama (Watt, 1956: h.74). Dalam konteks ini, maka *murū'ah* tidak lagi dilihat sebagai kesejatian suku Quraisy berhadapan dengan suku Awz



dan yang lain, tetapi kesejatan kaum Muslimin berhadapan dengan kaum Arab Pagan, Yahudi dan Kristen.

Hal yang sama juga terjadi dalam konsep *jihād* berikut derivasi dari kata itu. Karena itu, tesis Firestone pada bagian pertama buku ini dibangun di atas asumsi bahwa *jihād* juga sudah ada dalam tradisi Arab pra-Islam, dan pada mulanya tak ada perubahan yang berarti atas makna *jihād* dalam kedua tradisi itu (Arab pra-Islam dan Islam). Walau begitu, masih menurut Firestone, pada masa Islam awal, beberapa istilah kunci yang lazim pada masa Arab pra-Islam seperti *murū'ah* (h.30), *'irdh* (h.31), *ḥayy* (h.32-33), *ḥarb* dan *qitāl* juga digunakan secara populer oleh kaum Muslimin tetapi pada perkembangannya mengalami pengayaan dan perumitan sejalan dengan berkembangnya komunitas itu sendiri, dan hal ini ditopang oleh ayat-ayat al-Qur'an yang menjadi sumber inspirasi bagi kaum Muslimin.

### ***Jihād* dalam Tradisi Normatif Islam**

Apa hubungannya antara konsep *jihād* dengan negara Islam? Secara sederhana dapat dikatakan bahwa betapa-pun pembicaraan apakah al-Qur'an mempunyai pandangan yang jelas tentang negara Islam tetap menjadi perdebatan yang hangat, tidak dipungkiri lagi bahwa Muhammad telah mengembangkan suatu kebijakan karismatik berdasarkan pada pencerahan Tuhan dan kemampuan kepemimpinan mumpuni yang bertujuan mengajarkan dan mentransmisikan ideologi Islam. Sepeninggalnya, para khalifah (baik *al-khulafā' al-rāshidūn* maupun dinasti Umayyah) juga memiliki fungsi yang sama, dan secara lebih jelas mengembangkan konsepsi ideologis *jihād* sebagai perjuangan menegakkan kerajaan Tuhan di muka bumi melalui penaklukan-penaklukan militer (*al-futūḥ* atau *al-futūḥāt*) yang kontinum terhadap non-Muslim sampai mereka mau menjadi Muslim atau setuju membayar *jizyah* sebagai kompensasi keamanan jika tetap mempertahankan kepercayaan lama (Khaddūri, 1955: h.55)

Namun harus juga digarisbawahi bahwa secara historis bahwa ide *jihād* berhubungan dengan penaklukan militer yang notabene kekuatan senjata atau pemaksaan untuk pindah agama merupakan sesuatu yang berlaku pada batas-batas tertentu saja. Pendapat Watt untuk masalah ini cukup menarik untuk disimak. Menurutnya, memang benar bahwa dalam kaitan dengan para penyembah berhala di Arab, kaum Muslimin mempersyaratkan mereka untuk masuk Islam kalau ingin bebas dari razia atau masuk

federasi. Tetapi di luar jazirah Arab, hampir semua orang yang beragama non-Islam diperlakukan sebagai *Ahl al-Kitab* sebagai menjadi minoritas yang dilindungi. Pada titik ini, biasa dikatakan tidak ada pemaksaan untuk pindah agama. Kalaupun mereka menjadi Muslim, hal itu secara bertahap kebanyakan disebabkan karena semacam ‘tekanan sosial’ dari masyarakat (Watt, 1974: h.24-30).

Kembali ke Firestone, terlepas dari wacana di atas, dapat disepakati bahwa dalam Islam, wacana *jihād* memang terkandung secara implisit dalam al-Qur’an, dan dalam spektrum yang luas itulah, buku Firestone mendefinisikan wacana *jihād* itu sebagai *warring in the path of God*. Untuk itu, dengan model evolutif, ia, setelah mendeskripsikan tafsir ayat-ayat al-Qur’an secara tradisional, membagi ayat-ayat peperangan al-Qur’an menjadi empat bagian (h.69-91). *Pertama*, ayat-ayat yang mengekspresikan semangat tanpa kekerasan dalam penyebaran dan mempertahankan iman (*nonmilitant means of propagating or defending the faith*) sebagaimana dalam surat 6:106; 15:94; 16:125; 50:39; 2:109; 5:13; 29:46; dan 42:15. *Kedua*, ayat-ayat yang mengekspresikan larangan dan batasan perang (*restrictions on fighting*) yang dapat ditemukan dalam surat 2:190; 2:194; 9:36; 22:39-40. *Ketiga*, ayat-ayat yang berkenaan dengan pertentangan antara perintah Tuhan dengan respons kaum Muslimin (*conflict between God’s command and the reaction of Muhammad’s followers*) yaitu dalam surat 2:216; 3:156; 3:167-168; 4:72-75; 4:75; 4:95; 9:38-39 dan 9:42. *Keempat* adalah ayat-ayat yang menghalalkan perang atas nama agama Tuhan (*strongly advocating war for God’s religion*) seperti yang terkandung dalam surat 2:191; 2:193; 2:217; 8:39; 9:5; 9:29; 9:73; 9:123; 47:4-5 dan 66:9.

Dengan kategori yang bersifat evolutif sebagaimana di atas maka tidak mengejutkan kalau studi tematik ini menjadi mudah dibaca (*readable*). Ayat-ayat tersebut, sebagaimana yang disubstraksi oleh Firestone, memang memberikan justifikasi yang cukup meyakinkan betapa konsep *jihād* mengalami evolusi yang cukup panjang sebagai sebuah konsep perang suci dalam tradisi Islam klasik. Hanya saja, menurutnya, asumsi umum yang menyatakan bahwa umat diperintahkan oleh Nabi untuk tidak melakukan kekerasan (*nonviolent*) dalam kondisi apa pun; tapi setelah itu dibolehkan dengan catatan untuk mempertahankan diri dari serangan musuh, dan kemudian akhirnya, menjadi sah untuk memerangi kaum kafir, adalah gambaran yang terlalu linear dan sederhana. Padahal, dalam kenyataannya,

konsep ini justru sangat cair dan ditandai dengan munculnya berbagai cara pandang dan tendensi yang kadang berlawanan (h.128-129).

Kenapa hal ini terjadi? Bagi Firestone, hal ini justru berawal dari ayat-ayat al-Qur'an tentang *jihad* yang cukup beragam dengan penekanan yang juga berbeda. Dan untuk menjelaskan kecenderungan perbedaan ayat itu, maka para mufasir klasik, ungap Firestone, mengembangkan konsep *tahrif* agar mendapatkan gambar sejarah yang linear sejarah (*historically linear order*). Di sini, maka ayat-ayat tentang *jihad* dijelaskan sepotong-sepotong, dan dilepaskan dari konteks sosio-teologisnya; di mana kemudian ayat yang turun setelah itu diperlakukan dianggap 'permanen' dan 'final' untuk 'meniadakan' ayat-ayat yang turun sebelumnya. Akan tetapi, uniknya, pada saat yang sama, semua ayat-ayat tersebut tetap dianggap sebagai suatu kesatuan karena kesemuanya merupakan wahyu dari Tuhan.

Selanjutnya, gambaran al-Qur'an tentang wacana ini diperjelas oleh tradisi Nabi yang menjadi sumber hukum kedua dalam Islam. Berkenaan dengan *jihad*, dalam tradisi Hadith Nabi, terlepas dari kontroversi keabsahannya (kalau memang ada), beberapa matan memang menyebutkan bahwa *jihad* di jalan Allah merupakan kewajiban bagi setiap Muslim yang mampu, dan secara khusus dinyatakan bahwa adalah sebuah kewajiban religius bagi seorang Muslim untuk memenuhi panggilan itu. Lalu sejauh mana keterlibatan seorang Muslim dalam usaha itu? Nah, beberapa matan Hadith juga menyatakan bahwa pahala bagi mereka memberi dukungan terhadap usaha *jihad* sama halnya dengan pergi langsung ke medan laga. Jadi, secara implisit tradisi Hadith juga memberikan kemungkinan bagi pemaknaan *jihad* sebagai perilaku non-militer sebagaimana matan-matan yang lain. Sebagai contoh, melaksanakan haji ke Makkah sama dengan melakukan peperangan di jalan agama. "*Jihad* bagi para wanita," sabda Nabi, "adalah melaksanakan haji", dan walaupun ada "wanita yang ikut maju ke medan perang dengan tugas yang non-senjata, pahalanya sama dengan mereka yang memanggul senjata." Membangun masjid untuk penyebaran ilmu dan agama dan *jihad* melawan hawa nafsu sendiri juga dinyatakan sebagai salah-satu *jihad* yang terbesar dalam Islam.

Lalu apa arti semua itu? Harus dikatakan dengan jujur bahwa pada periode formatif Islam (periode Nabi dan beberapa kekhalifahan sesudahnya), pemaknaan evolusi *jihad* sebagaimana dalam karya Firestone

menggambarkan suatu evolusi yang panjang yang memiliki tingkat keragaman sekaligus kesatuan dalam konteks yang terus berubah. Bisa dimaklumi memang bahwa pada masa formatif itu, dibutuhkan suatu bentuk peneguhan diri untuk membedakan mereka dengan komunitas lainnya yang sudah ada sebelumnya (komunitas Arab Pagan, Yahudi dan Kristen). Dalam pada ini, konsep *jihād* yang disarikan dari ayat-ayat al-Qur'an dan tradisi Nabi merupakan produk dari proses peneguhan dan pencarian jati diri umat Muslim pada sebuah masa formatif dan transisi yang di dalamnya terdapat suatu konstelasi hubungan politik internal dan eksternal yang cukup rumit. Hasilnya memang cukup mengagumkan. Yakni terbentuknya sebuah pemahaman yang relatif solid, monolitik dan seragam yang menjadi mainstream pemikiran atas konsep tersebut.

Tetapi akan menjadi problematik jika sebuah wacana yang sangat dipengaruhi oleh konteks tempat dan waktu diperlakukan secara tunggal dan dianggap sebagai tradisi yang tidak berubah serta digeneralisir sedemikian rupa sebagai sesuatu yang umum yang bisa diterapkan di mana saja dan kapan saja dan absah berlaku pada masyarakat Muslim secara umum. Konsep *jihād* sebagaimana dipahami umum sebagai perang agama bukanlah sesuatu yang statis yang dengan itu kita harus hidup sekarang. Dibutuhkan pemaknaan yang relatif baru dan toleran atas fenomena itu sehingga wajah Islam tidak selalu terlihat garang dan menakutkan di mata orang lain. *Wa Allāh 'alam bi al-shawāb.*

### Sumber Bacaan Tambahan

- Blankinship, Khalid Yahya. *The End of the Jihād State: The Reign of Hisham Ibn ‘Abd al-Malik and the Collapse of the Umayyads*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- Droge, Arthur J. and Tabor, James D. *A Noble Death: Suicide and Martyrdom Among Christians and Jews in Antiquity*. San Fransisco: Harper-Collins Publisher, 1992.
- Gardner, W.R. “Jihād.” *The Moslem World*. Vol. 2. No. 4 (1912): 347-357.
- Holmes, Robert L. *On War and Morality*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- Khaddūrī, Majīd. *War and Peace in the Law of Islam*. Baltimore: John Hopkins Press, 1955.
- Watt, Montgomery Watt. *The Majesty that was Islam*. New York: Praeger Publishers, 1974.
- . *Muhammad at Mecca*. Oxford: Oxford University Press, 1956.

---

**Ismatu Ropi** adalah dosen pada Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Jakarta dan peneliti pada Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta.

ISSN 0215-6253 (print)



9 770215 625008

ISSN 2714-6103 (online)



9 772714 610004