

JIHAD: Mengapa Jadi “Hantu” Islam?



Rumadi

Lahir di Jepara, 18 September 1970, Kandidat Doktor Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, Redaktur Jurnal Taswirul Afkar, dan Peneliti P3M Jakarta.

“Faraj’s book (Muhammad Abd al-Salam Faraj, the al-Jihad leader who was executed for the assassination of Anwar Sadat, RD), Al-Faridhah al-Ghâibah (“The Neglected Duty”) argued that Islamic duty most often ignored is that of jihad, incumbent on all good Muslim.”¹

“To Many muslim, jihad is the religious duty to guide non-Muslim peoples to the right and true faith. Militans believe jihad is a devine precept to impose Islam, on non-Muslims. Only a minority of Muslim live jihad’s moral and spiritual meaning.”²

Jika Karl Marx dan Friedrich Engels dalam Manifesto Partai Komunis-nya mengatakan bahwa komunisme akan senantiasa menjadi hantu yang membayangi kehidupan masyarakat (kapitalis), maka jihad pada tingkat tertentu juga mengalami hal yang sama. Meskipun sudah muncul berbagai upaya untuk memberi pemaknaan baru atas konsep jihad, namun kesan *sangar* terhadap Islam

dan jihad tetap saja melekat. Jihad masih dipandang seperti “hantu” gentayangan yang menebarkan ketakutan kepada masyarakat (Barat?). Tidak jelas, mengapa bisa demikian? Karena, secara konseptual sebenarnya, sebagaimana dijelaskan para ilmuwan dan ahli tafsir, bahwa kata “jihad” dalam al-Qur’an mempunyai makna beragam, tidak hanya perang dalam arti fisik, tapi juga non-fisik.

Secara etimologis, kata *jihâd* berasal dari *jâhada* yang artinya “mengerahkan upaya”, “berusaha dengan sungguh-sungguh”, “berjuang keras”. Dalam makna yang luas, kata ini sering digunakan untuk melukiskan sebuah usaha maksimal untuk melawan sesuatu yang dianggap keliru. Namun, dalam pengertian yang lebih teknis, kata ini digunakan untuk menunjuk pada upaya untuk memerangi dan melawan segala hal yang dianggap mengancam Islam. Oleh karena itu, dalam sejarah umat Islam sejak masa awal, jihad

¹Barry Rubin, *Islamic Fundamentalism in Egyptian Politics*, (London: Macmillan, 1990), hlm. 44-45.

²Muhammad Sa’id al-Ashmawy, *Against Islamic Extremism*, (Florida: University Press of Florida, 1998), hlm. 112-113.

sering digunakan untuk melegitimasi perjuangan atas nama agama.

Di samping kata *jihād*, di dalam al-Qur'an juga terdapat kata lain yang mempunyai kemiripan makna seperti *qātala* yang berarti "bertempur" atau juga "membunuh". Kata ini biasa dipakai untuk menunjuk pada upaya-upaya fisik dan militeristik.³ Dalam al-Qur'an disebutkan, Allah mengizinkan kaum muslim untuk bertempur (*qātala*) atau melancarkan perang (*ḥarb*) sebagai tindakan pertahanan dan respon atas penganiayaan serta serangan yang dilakukan kaum kafir. Hubungan istilah *qitāl* dan *ḥarb* dengan *jihād*, dapat dilihat dari leksikon Arab klasik, yang merujuk tiga makna atas *jihād*, yaitu perjuangan dalam melawan musuh yang tampak (*physical*), melawan setan, dan melawan nafsu. Dalam al-Qur'an, ketiga makna tersebut tercakup dalam kata *jihād*.⁴ Dengan demikian, kata *jihād in nature* sebenarnya mengandung dua dimensi, yaitu dimensi lahir yang berkaitan dengan makna fisik, dan dimensi batin yang berkaitan dengan makna spiritual.

Dalam kitab-kitab Hadits, pembahasan mengenai *jihād* biasanya mendapat porsi yang cukup dan dibahas dalam bab tersendiri. Makna dominan yang dapat kita temukan adalah mengacu pada kekuatan militeristik. Hal yang sama juga dapat ditemukan dalam kitab-kitab fiqh

klasik yang membahas tentang *jihād*. Sejak masa awal, sudah kita temukan sejumlah ulama yang berargumentasi bahwa *jihād* harus dipahami dalam pengertian moral dan spiritual, dan bukan semata-mata dalam pengertian militer. Argumentasi seperti ini beberapa kali dikemukakan teolog Syi'ah pada masa klasik, dan semakin intens dikemukakan para pembaharu dan kaum reformis abad ke-19 dan 20.

Pembahasan mengenai tema ini telah menjadi perhatian serius ulama klasik, baik dalam kaitan pembahasan mengenai fiqh maupun politik Islam. *Al-Muwatḥtha'* karya Imam Malik bin Anas dan *Kitab al-Kharaj* karya Abu Yusuf merupakan literatur muslim awal yang membahas tema ini. Secara alamiah *jihād* dimaknai lebih sebagai spirit teologis untuk memperluas wilayah Islam. Dalam perkembangan berikutnya, *jihād* lebih berkaitan dengan aktifitas politik daripada dakwah. Ibn Taymiyah (1263 – 1328 M) misalnya berbicara mengenai *jihād* dalam kaitan dengan politik Islam dan supremasi syariah, di mana substansi agama adalah shalat dan *jihād* (perang). *Jihād* identik dengan kekuasaan politik, karenanya untuk bisa menegakkan *jihād* dan syariat Islam, dalam pandangan Ibn Taymiyah harus ditempuh melalui kekuasaan politik.⁵

Pemikiran *jihād* yang lebih menge-

³Hal ini bisa dilihat dalam QS. 2: 190-193, 216, 217, 244; 4: 74-76; 8: 39, 65; 9: 5-6, 12-16, 29, 123; 22: 39-41; 47: 4, 20; 48: 17.

⁴Periksa dalam QS. 9: 20, 81; 22: 78; 29: 6, 69; 61: 6, 11.

⁵Ibn Taymiyah, *al-Siyāsah al-Syar'iyah fi Islāh al-Ra'ī wa al-Ra'iyah*, (Kairo: 1951), hlm. 177.

depankan aspek legalistik dan otoritas syariah merupakan ciri pemikiran jihad abad pertengahan yang sangat menonjol. Pada perkembangan berikutnya, ketika kaum muslimin dihadapkan pada tantangan militer, intelektual, dan budaya Barat, pemikiran tentang jihad cenderung kurang bersifat legalistik, tapi lebih pada upaya rasionalisasi terhadap konsep tersebut. Paling tidak ada dua kecenderungan umum mengenai hal ini: *pertama*, kecenderungan revolusioner, yang berusaha membuktikan bahwa jihad, dalam arti perang, merupakan metode yang absah untuk mencapai cita-cita Islam; *kedua*, kecenderungan apologetik yang ingin membuktikan bahwa Islam bukanlah agama kekerasan dan perang, Islam tidak disebarkan dengan darah dan pedang. Kedua kecenderungan penafsiran tersebut terus bergulat dan tarik-menarik. Hasan al-Banna (w. 1948) pendiri gerakan Ikhwan al-Muslimin di Mesir misalnya menyerang pandangan bahwa jihad berarti "perjuangan spiritual", perjuangan melawan hawa nafsu. Hadits yang menjelaskan tentang *jihād ashghar* (perang Badar) dan *jihād akbar* (hawa nafsu) dalam pandangan al-Banna, bersumber dari Hadits yang tidak otentik. Bahkan, dia menuduh, pengertian seperti ini sengaja disebarkan musuh-musuh Islam untuk melemahkan perjuangan bersenjata umat Islam melawan Eropa.⁶

Pelanjut al-Banna seperti Sayyid Qutb (w. 1966), secara umum mempunyai pemikiran yang sama dengan al-Banna, meskipun dia mempunyai aksentuasi pemikiran yang berbeda, seperti penekanannya pada perjuangan politik revolusioner, yang dirancang untuk melucuti musuh-musuh Islam (hegemoni Barat). Al-Maududi (w. 1979) lebih radikal lagi mensejajarkan Islam dan jihad sebagai "gerakan politik revolusioner" dengan ideologi dan gerakan revolusioner lain seperti Marxisme, Nazisme, dan fasisme, meskipun cara pandang seperti ini ditolak oleh Sayyid Qutb. Jihad bagi al-Maududi merupakan perjuangan bersenjata revolusioner, dilakukan tidak hanya untuk kepentingan sosial tertentu, tapi untuk semua kelompok penindas yang mengeksploitasi umat Islam. Dengan cara berpikir demikian, maka kekuasaan politik merupakan tujuan sentral dari jihad.

Ilustrasi tersebut ingin menggambarkan bahwa meskipun ada variasi pemakaian jihad, namun *mainstream*-nya tetap dalam pengertian perang. Atas dasar itulah, bisa dipahami kalau variasi pengertian jihad tersebut hampir tak pernah dihiraukan. Masyarakat luas, terutama Barat, tetap saja menanggapi bahwa ajaran jihad dalam Islam adalah ajaran perang, ajaran tentang kekerasan, bahkan terorisme. Hammudah Abdel-Ati, seorang intelektual muslim, punya penga-

⁶Rudolph Peters, *Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History*, (Leiden: 1977), hlm. 120.

laman menarik ketika dia kuliah di Columbia University, New York, tahun 1956. Seorang mahasiswa Amerika yang tahu dia penganut Islam bertanya: "Apakah Anda punya pedang?" Abdel-Ati balik bertanya: "Apa maksudmu?". Mahasiswa tadi berkata: "Bukankah orang muslim diharapkan membawa pedang ke manapun mereka pergi untuk berjuang di jalan Tuhan atau melakukan jihad terhadap non muslim".⁷

Hal yang sama juga terjadi di Harvard University yang mengundang Zayed Yasin, mantan Presiden Harvard Islamic Society untuk berbicara dalam upacara pelantikan sarjana baru di almamaternya. Dalam orasinya, Zayed berusaha meyakinkan para pendengarnya bahwa jihad dalam Islam tidak selalu berarti peperangan. Setiap amal yang dilakukan dengan sungguh-sungguh untuk kebaikan orang banyak adalah jihad, sebuah argumen yang biasa kita dengar sebagai bentuk apologi umat Islam untuk membela doktrin suci agamanya. Tidak demikian dengan Daniel Pipes, seorang profesor sejarah dari universitas yang sama, mengemukakan bahwa melepaskan makna jihad dari peperangan dan terorisme adalah sesuatu yang menggelikan. Bahkan dengan terus terang ia menyay-

makan jihad dengan *kampf* –dari kata *Mein Kampf* karya Hitler.⁸

Dari cerita ini kita bisa melihat bahwa pemahaman negatif (kesalahpahaman?) orang Barat terhadap Islam sudah sedemikian parah dan menyedihkan. Bagaimana bisa agama yang diklaim umatnya sebagai penebar kasih sayang, keadilan, dan perdamaian, namun dipahami sebaliknya oleh "orang luar".

Kesan demikian semakin menguat ketika dunia digemparkan dengan "Tragedi 11 September" dan umat Islam seolah menjadi "terdakwa" dari kasus tersebut. Kecanggihan Amerika Serikat membentuk opini telah mengantarkan dunia "membelalakkan" mata, berkacak pinggang, beraut muka tegang, sambil berkata keras: "Islam teroris!!!". Kita tentu masih ingat, ketika masyarakat ramai memperbincangkan keterkaitan Islam dan terorisme, konsep jihad dianggap sebagai biang suburnya terorisme dalam Islam, karena hal tersebut bisa diterima secara doktrinal.

Tentu saja argumen ini masih bisa diperdebatkan dan tidak begitu saja bisa diterima, bahkan secara emosional, sebagian umat Islam menolak mentah-mentah tuduhan tersebut dengan mengatakan Islam adalah agama damai dan rahmat bagi seluruh alam (*rahmat li al-*

⁷Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam, dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post-Modernisme*, (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 127.

⁸Cerita ini diintrodusir oleh Jalaluddin Rakhmat, "Pemikiran Politik Islam, dari Nabi saw. via al-Farabi hingga Ayatullah Khomeini" dalam Yamani, *Filsafat Politik Islam, antara al-Farabi dan Khomeini*, (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 9.

âlamîn).⁹ Bukan di situ masalahnya, tapi pada pertanyaan: Mengapa tuduhan negatif itu terus menerus diproduksi melalui konsep jihad, meskipun (sebagian) umat Islam sudah berupaya memberi penjelasan secara *clear*? “Tidak ada asap kalau tidak ada api”, mungkin pepatah itu tepat untuk memahami hal ini. Apologi bahwa kesan negatif terhadap (sebagian) Islam sengaja dihembuskan oleh kalangan “orientalis” yang tidak menginginkan umat Islam maju dan berkembang, menurut saya tidak cukup untuk menjawab realitas yang terjadi, kecuali sekedar membela diri dengan argumen sekenanya. Memang, Islam adalah agama rahmat (paling tidak yang diyakini pemeluknya), tapi ekspresi keberagaman pemeluknya adalah sesuatu yang lain. Agama yang secara normatif-konseptual merupakan rahmat, namun historisitasnya bisa berbeda sama sekali.

Problem tersebut membutuhkan jawaban yang sangat panjang, karena kesan-kesan negatif semacam ini diproduksi melalui proses sejarah yang panjang. Hubungan Islam dan Barat yang seringkali tegang dan tidak mengesankan, mempunyai andil besar atas munculnya kesan negatif tersebut. Sejarah Islam sejak masa awal hingga masa dinasti besar dan dinasti

kecil yang selalu diwarnai dengan peperangan dan ekspansi untuk menaklukkan wilayah di sekitarnya juga mempunyai andil dalam memproduksi kesan negatif. Dalam sejarah Islam, kita sering menemukan betapa kata “jihad” bisa dengan begitu mudah digunakan untuk menghabisi siapa saja yang dianggap sebagai musuh Islam, meskipun yang bekerja di situ sebenarnya adalah sistem dan kepentingan politik. Dengan demikian, secara doktrinal dan praktik, (umat) Islam memang mempunyai sejumlah preseden yang memungkinkan *dipelintir* untuk kepentingan politik tertentu. Atas dasar itulah, dalam penggal sejarah tertentu kita menyaksikan preseden sejarah yang diwarnai oleh keadaban dan toleransi, namun pada penggal yang lain kita menyaksikan sejarah yang diwarnai oleh



⁹Jawaban seperti ini hampir menjadi khas umat Islam ketika muncul tuduhan-tuduhan miring atas perilaku umatnya. Pembelaan seperti ini dalam banyak hal dapat dikatakan sebagai “salah alamat”, karena problem yang dikemukakan adalah masalah sosiologis dan perilaku riil umat Islam seperti kekerasan, penindasan, dan sebagainya, sedangkan jawaban yang diberikan bersifat ideal, normatif dan teologis. Dalam kaitan ini, paham teologi yang selalu ideal tersebut tidak selalu mencerminkan perilaku pemeluknya, karena pada tingkat praktis banyak kepentingan yang ikut mempengaruhi dan membentuk sebuah perilaku.

kekejaman, kebengisan, dan keangkuhan kekuasaan. Singkatnya, sejarah tidaklah berjalan secara linier, ajeg, dan konstan.

Holy War: Jalan Mensucikan Agama?

Kata "Perang Suci", apabila dikaitkan dengan agama sebenarnya mengandung *contradictio in terminis*. Apabila "perang" mengandaikan kekerasan, pembunuhan, dan pemusnahan, sedangkan "kesucian agama" meniscayakan kelembutan, kasih sayang, dan saling menghargai. "Kesucian" yang dilekatkan pada "perang" sebenarnya lebih sebagai klaim teologis yang digunakan untuk membenarkan tindakan kelompok agama tertentu. Hal ini bisa dilihat ketika terjadi konflik dan perang agama seperti yang direkam oleh sejarah dalam perang salib antara tentara Islam dan Kristen. Penguasa dan tentara Islam mengklaim peperangan yang mereka lakukan sebagai jihad untuk membela

"agama Tuhan" (Islam). Sedangkan kelompok Kristen juga mempunyai klaim yang kurang lebih sama, bahwa yang mereka lakukan adalah "perang suci" untuk membela "agama Tuhan" (Kristen). Jika demikian, dalam klaim apakah sebuah peperangan dianggap "suci" atau tidak, sebenarnya yang bermain adalah "relasi kuasa" untuk mendefinisikan realitas.¹⁰

Gagasan "perang suci" (*holy war*) yang terdapat hampir dalam semua agama, seringkali dipahami sebagai "jalan suci" untuk membela agama. Kematian dalam "jalan suci" tersebut dianggap sebagai kematian di jalan Tuhan, mati syahid. Atas nama Tuhan dan "kesucian" itu manusia boleh mengorbankan jiwanya dan jiwa "orang lain" yang dianggap sebagai musuh.¹¹ Sampai di sini saya termenung dan bertanya: mengapa dalam agama ada "kancah kekerasan" yang

¹⁰Dalam kaitan ini, kita tentu masih ingat pada akhir 1999 ketika di Ambon terjadi konflik berkepanjangan antara umat Islam dan Kristen. Sebagian umat Islam di luar Ambon seperti Laskar Ahlussunnah wal Jama'ah yang dipimpin Ja'far Umar Thalib menyerukan kepada umat Islam agar melakukan jihad ke Ambon. Mereka melakukan demonstrasi di depan Istana Negara dengan membawa pedang terhunus untuk memaksa Presiden Andurman Wahid agar mengirim mereka (pasukan Islam) Jihad ke Ambon. Pemerintah waktu itu, bukan saja tidak mengirim mereka, tapi justru menyebut kelompok Ja'far Umar Thalib ini akan menyulitkan untuk mencari perdamaian di Ambon, meskipun secara diam-diam mereka tetap mengirim pasukan ke Ambon. Point yang ingin diangkat dari sini adalah seruan Laskar Jihad yang tidak mendapat respon luas dari masyarakat, terutama pemerintah, lebih dikarenakan mereka tidak mempunyai "relasi kuasa". Atas dasar itu, bisa dipahami jika seruan semacam ini hanya efektif bagi kelompoknya sendiri, bukan kelompok Islam yang lain.

¹¹Saya teringat fatwa NU pada Konbes dan Munas Alim Ulama NU, 27-29 Juli 2002 di Asrama Haji Pondok Gede, Jakarta, tentang bom bunuh diri yang dikutip media massa secara serampangan. Pada Munas tersebut dikeluarkan fatwa bahwa meskipun bunuh diri merupakan perbuatan yang dicela Allah dan diharamkan, namun dengan persyaratan tertentu seperti tidak ada cara lain untuk melawan kelaliman, dipastikan tidak mengorbankan orang yang tidak bersalah dan seterusnya, diperbolehkan. Media massa dengan enteng mengutip bahwa NU telah mengeluarkan fatwa kebolehan melakukan bom bunuh diri. Saya tidak ingin memberi ulasan lebih jauh mengenai hal ini, namun perlu digarisbawahi bahwa kasus

bukan saja ditolerir, tapi juga direstui? Mengapa dalam agama ada lahan untuk menyemai kekerasan? Bukankah agama seharusnya menjadi wahana untuk mengikis sikap barbarian dengan menebarkan aroma kasih sayang kepada sesama? Problem ini mungkin secara apologis bisa dijawab dengan mengatakan: "barbarianisme harus dijawab dengan barbarianisme pula". Artinya, perilaku kasar dan keras harus dilawan dengan kekerasan dan kekerasan pula.

Akhirnya saya menyadari, apa yang selama ini kita anggap sebagai "doktrin" dan "ajaran" agama yang bersifat mutlak, dalam banyak hal merupakan refleksi dan respon zamannya. Dalam sejarah Islam awal misalnya dikenal bahwa bangsa Arab adalah bangsa nomad, selalu berpindah-pindah, hidupnya di alam padang pasir yang keras, dan hobi berperang. Karakter masyarakat Arab yang demikian ternyata mendapat penyaluran "ke jalan yang benar" melalui ayat-ayat perang yang dikenal dengan jihad. Atas dasar itu, sejak awal kedatangannya, Islam dikenal sebagai agama yang militan, bahkan

militeristik karena pemeluknya sekaligus menjadi angkatan perang, serdadu-serdadu yang menyebarkan kekuasaan agama dan politik dengan kekuatan senjata.

Dalam kaitan ini, Bernad Lewis melakukan kajian yang cukup baik, meskipun terkadang sangat tendensius, mengenai tradisi perang yang ia pahami sebagai salah satu langgam bahasa politik Islam.¹² Pertama-tama dia heran, meskipun "perang suci" merupakan ajaran yang cukup fundamental dalam Islam, namun dalam bahasa Arab klasik tidak ada kata yang memiliki istilah yang benar-benar cocok untuk menunjukkan makna perang suci. Dalam bahasa Arab, dikenal kata *harb* yang menunjuk pada makna "perang", dan juga kata *muqaddas* yang artinya "suci". Namun demikian, kata tersebut jarang dirangkai menjadi satu dan membentuk makna sendiri. Dalam Islam, kata "perang suci" lebih dekat dengan "jihad" yang arti harfiahnya adalah "usaha", "sungguh-sungguh", atau "perjuangan".

Ketiadaan kata dalam bahasa Arab

"bom bunuh diri" ini tidak terlepas dari konsep jihad yang dianggap sebagai bagian integral dalam pemahaman agama. Dari sini jelas, dengan alasan tertentu, agama tetap memberi ruang adanya "kekerasan".

¹²Lihat Bernad Lewis, *Bahasa Politik Islam*, penerj. Ihsan Ali-Fauzi, (Jakarta: Gramedia, 1994), terutama hlm. 102-134. Lewis memang dikenal sebagai orientalis yang seringkali "nyinyir" terhadap sejarah Islam. Edward Said lewat karya terkenalnya, *Orientalism*, menyoroti bahwa tak kurang separuh dari keseluruhan karya Lewis secara agresif bersifat ideologis, ideologi zionisme. Karenanya, sejauh menyangkut Islam, Lewis dalam pandangan Said, selalu menampilkan sebuah ideologi anti-semitisme. Islam dipandang sebagai fenomena massal yang menakutkan, yang menguasai muslimin dengan hawa nafsu yang menyala-nyala, instink dan kebencian, sehingga kaum muslim harus diwaspadai karena memiliki kebencian yang mendalam terhadap Yahudi dan Nasrani.

yang mempunyai makna benar-benar cocok dengan *holy war* barang kali tidak menjadi masalah serius, karena makna sebuah kata itu tidak diukur pada satuan kata yang membentuknya, tapi menunjuk pada konsep dan makna yang dikandung. Dari segi ini, orang bisa berapologi untuk menyamakan dan atau membedakan konsep *holy war* dan jihad. Keduanya sama-sama merupakan legitimasi religius atas perbuatan perang. Bedanya, jika *holy war* yang berangkat dari tradisi Kristiani lebih menunjuk pada konteks fisik, sedangkan kata jihad tidak selalu merujuk pada pengertian fisik. Atas dasar itu, bisa dipahami jika orang seperti Bernard Lewis sulit memahami konsep jihad sebagai *holy war* bukan dalam perang fisik.

Rudolph Peters mengemukakan sisi lain untuk mengungkap perbedaan konsep jihad dan perang suci. Tujuan jihad bukanlah untuk memaksa orang kafir memeluk Islam seperti dikemukakan banyak literatur Barat, tapi lebih sebagai perluasan wilayah politik dan pembelaan wilayah Islam (*dâr al-Islâm*). Argumentasi ini didasarkan pada preseden sejarah, di wilayah-wilayah yang ditaklukkan Islam penduduknya tetap diberi pilihan apakah masuk Islam untuk memperoleh hak-hak sipil sepenuhnya atau tetap memeluk

agama lama dengan membayar *jizyah*.¹³ Atas dasar itu, Peters mempertanyakan cara berfikir Bernard Lewis yang mencari keterkaitan antara konsep jihad dan "perang suci". Menurut Peters, istilah "perang suci", merupakan terjemahan yang tidak memadai dari konsep jihad. "Perang suci" umumnya dipahami dan dilakukan sebagai perang yang semata-mata karena motivasi dan alasan agama. Sedangkan jihad, sebagai konsekuensi dari pemahaman yang tidak memisahkan antara agama dan negara (politik), maka ia tidak hanya semata-mata motivasi agama untuk memaksa orang lain masuk Islam, tapi juga motivasi politik untuk memperluas wilayah kekuasaan, motivasi ekonomi untuk mengeruk kekayaan di daerah taklukkan, dan sebagainya.

Argumentasi yang kurang lebih sama juga dikemukakan W. Montgemery Watt. Menurutnya, penyamaan istilah jihad dengan "perang suci" adalah menyesatkan. Jihad untuk perluasan wilayah Islam pada masa klasik merupakan kelanjutan dari "razzia",¹⁴ yaitu ekspedisi militer (*ghazwah*). Dalam konteks ini, perluasan agama tidak menjadi motif utama, tapi lebih sebagai upaya untuk mendapat harta rampasan perang. Atas dasar itu, bisa dipahami jika ekspedisi militer ini lebih

¹³Rudolph Peters, *Jihad in Mediaval and Modern Islam: The Chapter on Jihad from Averroes' Legal Handbook Bidâyat al-Mujtahid*, (Leiden: Leiden University Press, 1977), hlm. 4.

¹⁴Kata "razzia", yang masuk dalam perbendaharaan bahasa Inggris lewat bahasa Perancis dari Aljazair, setelah Perancis berhasil mendudukinya pada 1830, menurut *Oxford English Dictionary*, berarti serbuan, penggerebegan pihak luar dengan tujuan untuk menduduki, menjarah, menangkap budak, dan sebagainya.

banyak diarahkan ke wilayah-wilayah yang mempunyai kekayaan alam dan harta rampasan yang banyak. Bahkan, menurut Watt, terhentinya perang Tours (Poitiers, Perancis) pada 732 M lebih disebabkan pandangan laskar muslim bahwa serbuan ke wilayah Perancis tidak membawa keuntungan banyak karena tidak seimbang antara keuntungan yang akan diperoleh dengan energi yang dikeluarkan.¹⁵

Cara pembacaan yang dilakukan Peters dan Watt tersebut mendapat kritik tajam dari Azyumardi Azra yang menyebut dua ilmuwan tersebut telah mereduksi agama melalui pendekatan yang terlalu militeristik. Dalam pandangan Azra, tidak sedikit laskar muslim, terutama di masa klasik, yang melancarkan jihad karena dimotivasi semangat kesalihan dan keagamaan untuk menjadi pembela Islam dan *syuhada'*.¹⁶ Kritik Azra barangkali ada benarnya, tapi mengabaikan sama sekali proposisi Peters dan Watt juga bukan sebuah perilaku ilmiah yang dapat dipertanggungjawabkan. Saya ingin memberi penilaian yang lebih berimbang dari dua arus tersebut dengan melihat keduanya sebagai dua sisi dari satu koin. Keduanya merupakan sisi-sisi yang tidak mungkin dinafikan. Menafikan bahwa tidak ada motif agama sama sekali dalam peperangan muslim awal merupakan penilaian yang tidak sepenuhnya dida-

sarkan pada kemampuan menyelami antara penghayatan agama dan ekspresinya; demikian juga menafikan motif politik dan ekonomi berarti menghindari melakukan penilaian secara realistis atas perilaku "manusiawi" generasi muslim awal.

Atas dasar itu, penilaian Azra yang menuduh Peters dan Watt telah mereduksi agama melalui pendekatan yang terlalu militeristik, nampak terlalu emosional, meskipun beberapa segi bisa diterima. Jika pembelaan Azra dimaksudkan untuk melihat varian-varian motivasi dalam melihat ekspresi keberagamaan, maka pembelaan itu tidak perlu dipermasalahkan. Namun jika hal itu dimaksudkan untuk "membentengi" Islam dari kubangan lumpur sejarah, hal itu tidak perlu dilakukan, karena argumentasi Peters dan Watt yang memisahkan antara motivasi agama dan politik, secara tidak disadari, sebenarnya telah memisahkan antara Islam sebagai agama dengan perilaku umatnya. Dengan logika demikian, perilaku pemeluk agama tidak selalu dapat dipandang sebagai cerminan dari agama itu sendiri.

Hal tersebut perlu dikemukakan dengan dingin karena dalam tradisi dan sejarah Islam, masing-masing ada preseden dan landasan doktrinnya. Referensi historis menunjukkan, jihad telah menjadi suatu bentuk propaganda agama yang

¹⁵W Mongemery Watt, *Islamic Political Thought*, (New York: Columbia University Press, 1980), hlm. 14-18.

¹⁶Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam*, hlm. 129.

dapat dilakukan baik secara persuasif maupun kekerasan. Dalam periode Mekah (610-622 M), jihad lebih banyak dilakukan melalui persuasi yang tercermin dalam QS. 19:5. Atas dasar itu, pada masa ini jihad lebih bermakna etis, moral, dan spiritual. Sedangkan periode Madinah (622-632 M) jihad sering diekspresikan dalam pengertian "mengerahkan segenap upaya" yang di dalamnya juga mengandung makna perang secara fisik (QS. 9: 41; 49: 15; 61: 11; 66: 9), sehingga jihad diidentikkan dengan *holy war*.¹⁷

Said al-Asymawi menjelaskan, perkembangan lebih jauh dari konsep jihad yang cenderung pada perang fisik terjadi ketika orang-orang Islam terpaksa bertempur melawan orang-orang Mekah pada perang Badar pada 624 M. Nabi Muhammad saw melihat pengertian materiil konsep ini telah melampaui makna spiritualnya, sehingga setelah perang Badar beliau bersabda: "*Kita pulang dari jihad kecil (perang Badar) menuju jihad akbar*". Dengan kata lain, perang hanyalah jihad kecil, dan yang lebih besar adalah melawan kecenderungan-kecenderungan jihad yang ada dalam jiwa manusia.¹⁸ al-Asymawi mengutip banyak ayat Al-Qur'an untuk mendukung pendapatnya, antara lain: QS. 70: 5; 18: 29;

103: 3; 22: 39-40; 2: 190. Ayat-ayat tersebut diwahyukan setelah perang Khandaq pada 626 H yang diarahkan untuk menentang orang-orang *ahl al-kitâb*, yaitu Yahudi dan Nasrani. Dikisahkan, orang-orang Mekah mengepung Madinah dan hampir saja menaklukkannya. Umat Islam mengklaim orang-orang Yahudi dari Bani Quraidah, yang ketika itu tinggal di Madinah, membantu orang-orang Mekah dalam perang yang dilancarkan kepada Nabi Saw. Tindakan orang Yahudi ini tentu saja dianggap sebagai pengkhianatan kepada Islam dan Madinah. Namun, sebagaimana disebutkan dalam QS. 9: 29, ayat tersebut tidak menunjuk pada makna orang-orang Yahudi dari dulu hingga sekarang, tapi hanya menunjuk pada kasus yang sangat spesifik, yaitu hanya menunjuk kepada orang-orang yang tidak beriman kepada Allah atau kehidupan akhirat, orang-orang yang tidak mengindahkan larangan-larangan Allah.¹⁹

Di samping al-Asymawi, pemikir-pemikir liberal Mesir seperti Faraq Faudah, Husein Fauzi al-Najjar, Adil Hamudah, Liwa Hasan Shadiq, dan Khalid Muhammad Khalid memberi makna yang kurang lebih sama, meski dengan aksentuasi yang berbeda.²⁰

¹⁷Muhammad Sa'id al-'Asywami, *Against Islamic Extremism*, hlm. 113.

¹⁸Muhammad Sa'id al-'Asywami, *al-Islâm al-Siyâsi*, (Kairo: Sîna li Nasyr, 1987), hlm. 105.

¹⁹Muhammad Sa'id al-'Asywami, *al-Islâm al-Siyâsi*, hlm. 107-108. Untuk memperkuat argumennya, al-Asymawi juga mengutip QS. 2: 291-294. Lihat pula, David Sagiv, *Islam Otentisitas Liberalisme*, (Yogyakarta: LKIS, 1995), hlm. 179-174.

²⁰Lebih jauh lihat David Sagiv, *Islam Otentisitas Liberalisme*, (Yogyakarta: LKIS, 1995), hlm. 175-181.

Jihad: Maskot "Fundamentalisme"

Islam

Gerakan "fundamentalisme"²¹ dalam Islam hampir dapat dipastikan menggunakan konsep jihad sebagai maskot gerakannya. Artinya, gerakan fundamentalisme Islam senantiasa menjadikan jihad sebagai spirit perjuangannya. Barry Rubin dalam melakukan penelusuran atas gerakan fundamentalisme di Mesir, dengan berbagai variasi gerakannya, mulai dari yang sangat ekstrim hingga yang lebih moderat, menunjukkan bahwa jihad dengan pemaknaannya sendiri (bahkan beberapa kelompok menyebut dirinya "al-Jihad") menjadi ideologi gerakannya.²²

Penelitian yang dilakukan David Sagiv atas gerakan dan pemikiran kaum fundamentalis di Mesir juga menunjukkan hasil yang kurang lebih sama. Gerakan-gerakan radikal di Mesir seperti *al-Jihad*, gerakan *al-Takfir wa al-Hijrah* yang dipimpin Syukri Musthafa, dan juga *Ikhwân al-Muslimîn* dan sebagainya tetap saja menampilkan jihad sebagai tema gerakan dengan semangat membangun negara Islam yang dipimpin oleh seorang khalifah. Dalam perjuangannya secara umum mereka selalu mengobarkan kebencian kepada Barat dan ceriaan kepada orang-orang Yahudi dan Kristen, Israel

dan semua kemajuan sains dan teknologi Barat. Namun harus dicatat, beberapa organisasi dan individu, terutama Sayyid Qutb, tidak keberatan meminjam sains dan teknologi Barat yang berguna untuk memperkuat Islam dan membantu mencapai tujuan.²³

Meski ada beberapa kelompok Islam yang menolak disebut sebagai "fundamentalis", namun secara umum ada beberapa ciri yang terdapat dalam semua gerakan fundamentalis, antara lain: 1) memberi penekanan pada intepretasi literal terhadap teks-teks suci agama. Mereka menolak pemahaman hermeneutik atas teks suci agama karena pemahaman seperti ini dianggap akan menghilangkan kesucian agama; 2) setiap gerakan fundamentalisme hampir selalu dapat dihubungkan dengan fanatisme, eksklusifisme, intoleran, radikalisme dan militanisme. Oposisiisme kaum fundamentalis dalam berbagai agama mengambil bentuk perlawanan terhadap ancaman yang dipandang membahayakan eksistensi agama; 3) fundamentalisme hampir selalu memberi penekanan kepada pembersihan agama dari isme-isme modern seperti liberalisme, modernisme, dan humanisme; 4) ada monopoli kebenaran atas tafsir agama. Kaum fundamentalis biasanya

²¹Kata "fundamentalisme" bila dilekatkan dengan "Islam" memang cukup problematis. Bukan saja karena akar-akar gerakan fundamentalisme agama berasal dari tradisi Kristen, tapi juga karena adanya segi-segi yang membedakan antara fundamentalisme Islam dan Kristen.

²²Keterangan lebih lanjut mengenai hal ini, lihat Barry Rubin, *Islamic Fundamentalism in Egyptian Politics*, (London: Macmillan, 1990), hlm. 41-62.

²³David Sagiv, *Islam Otentisitas Liberalisme*, hlm. xxvii.

cenderung menganggap dirinya sebagai penafsir agama yang paling absah dan paling benar, sehingga cenderung memandang sesat kepada kelompok yang tidak “sealiran” dengan mereka; 5) menolak terhadap pluralisme dan relativisme. Bagi kaum fundamentalis, pluralisme merupakan hasil dari pemahaman yang keliru terhadap teks suci.²⁴

Akar utama munculnya fundamentalisme dalam tradisi Kristen berawal dari cara pandang terhadap teks suci dan beberapa aspek ajaran agama. Dari sudut teologi ini, ada beberapa problem yang mengemuka dalam tradisi Kristen. *Pertama*, fundamentalisme melihat teks Bible (*Biblical word*) mempunyai pengertian mutlak, jelas, dan tidak berubah. Bible tidak memerlukan tafsir, karena teks Bible sudah jelas maksud dan maknanya. Di sini kaum fundamentalis, meskipun mengatakan Bible tidak perlu tafsir, namun sebenarnya mereka sedang membuat tafsir

sendiri yang dianggap sebagai Bible itu sendiri. *Kedua*, ungkapan Bible dilihat sebagai satu-satunya ukuran kebenaran. Teks Bible bisa mengatasi dan melampaui segala realitas. *Ketiga*, kaum fundamentalis menyangkal segi manusiawi dalam ungkapan Bible. Mereka tidak mengimani bahwa kitab suci tak ubahnya pribadi Yesus itu sendiri yang terdiri atas unsur manusia dan Tuhan. Hal ini berbeda dengan kepercayaan umum Kristen yang memandang penulisan Bible juga memantulkan pandangan keduniaan tertentu, seperti kepercayaan, perasaan manusiawi dan gaya bahasa penulis-penulisnya. *Keempat*, interpretasi kaum fundamentalis sering berhubungan dengan pandangan ramalan (*apocalyptic view*). Hal ini yang mendorong banyak orang berpenapat, kaum fundamentalis sulit dipisahkan dari ramalan. Kejadian dunia lebih dilihat sebagai ancaman dan keputusan Tuhan, sehingga tidak ada ruang bagi manusia

²⁴Lihat Martin E Marty, “What is Fundamentalism? Theological Perspective” dalam Hans Kung dan Jurgen Moltmann (eds.), *Fundamentalism as a Ecumencal Challenge*, (London: 1992), hlm. 3-13. Lihat pula survey redaksi *Jurnal Ulumul Qur’an*, No. 3 Vol. IV, tahun 1993 dengan judul “Fundamentalisme Islam: Istilah yang dapat Menyesatkan”. Bila dilakukan review ke belakang, fundamentalisme pada mulanya memang merupakan gerakan berbagai sekte Kristen, terutama Protestan, yang muncul di penghujung abad ke-19 dan awal abad ke-20 di Amerika. Gerakan ini semakin berkembang setelah Perang Dunia I. Gerakan ini semula merupakan respon kalangan Kristiani terhadap teori evolusi dan studi kritik Bible. *Bible Conference of Conservative Protestants* (Konperensi Bible Protestan Konservatif) mengadakan beberapa kali sidang untuk menentukan sikap atas kaum modernis. Dalam sidang di Niagara 1895 dikeluarkan sikap mengenai fundamentalisme yang dikenal dengan “The Five Point of Fundamentalism”, yaitu: 1) Kitab suci tak pernah salah kata demi kata; 2) Ketuhanan Yesus; 3) Kelahiran Yesus dari Ibu Perawan; 4) Ketentuan baru dalam penebusan dosa; dan 5) Kebangkitan dan kelahiran Yesus secara fisik. Istilah “fundamentalisme” lebih populer lagi setelah dikeluarkan 12 risalah berjudul “*The Fundamentals*” pada 1909, yang kemudian ditulis oleh sejumlah tokoh Kristen evangelik dan disebarkan ke media seluruh dunia. Pada 1919 didirikan *World Christian Fundamentals Association* untuk mengokohkan keberadaan kaum fundamentalis.

untuk menyalurkan aspirasinya secara bebas.²⁵

Penulis tidak menafikan adanya beberapa segi yang berbeda antara gejala fundamentalisme dalam Islam di satu pihak, dan pengaruh propaganda media Barat terhadap Islam di pihak lain. Namun fokus pembicaraan tentang jihad dan fundamentalisme bukan pada kecurigaan-kecurigaan seperti dikedepankan beberapa kelompok Islam, tapi lebih melihat pada adanya kecenderungan umum yang hampir sama fundamentalisme agama-agama, meskipun ekspresinya berbeda satu dengan yang lain.

Harus diakui, fundamentalisme sebagai istilah sosiologis mempunyai cakupan yang begitu luas, sehingga bisa diterapkan pada kondisi lain yang mempunyai pola dan kecenderungan tertentu. Dalam Islam, istilah ini memang tidak cukup dikenal, namun ada beberapa istilah seperti *al-Ushûliyyah al-Islâmiyyah* (fundamentalisme Islam), *al-Salafiyah* (warisan leluhur), *al-Shahwah al-Islâmiyyah* (kebangkitan Islam), *al-Ihyâ' al-Islâmî* (kebangunan kembali Islam), *al-Bâdil al-Islâmî* (alternatif Islam), seringkali digunakan untuk menunjuk pada gejala intensifikasi Islam, meskipun istilah-istilah tersebut mempunyai konsep dan konteks

yang berbeda penggunaannya. Dalam tradisi Barat, istilah fundamentalisme Islam juga seringkali ditukar dengan istilah lain seperti "ekstrimisme Islam" sebagaimana dilakukan Gilles Kepel, "Islam radikal" sebagaimana Emmanuel Sivan, dan yang lain ada yang menggunakan istilah "integrisme", "revivalisme", atau "Islamisme".²⁶

Terlepas dari keragaman dan asal-usul munculnya istilah fundamentalisme, yang jelas fundamentalisme dalam Islam mempunyai kecenderungan teologis yang kurang lebih sama sama, terutama cara pandang terhadap teks suci dan sikap terhadap kemajuan teknologi Barat. Dengan demikian, fundamentalisme dalam Islam sebenarnya tidak semata-mata karena respon atas Barat, namun juga dapat muncul karena pergulatan internal (*inward oriented*) dalam memaknai agama dan teks sucinya. Atas dasar itu, Azra membuat dua tipe fundamentalisme, yaitu fundamentalisme pra modern dan kontemporer.²⁷ Fundamentalisme pra-modern dapat dilacak jauh ke belakang pada masa awal sejarah Islam. Gerakan kaum Kha-wârij yang muncul pada masa akhir pemerintahan Ali bin Abi Thalib, dengan prinsip-prinsip radikal dan ekstrim, dapat dilihat sebagai gerakan fundamentalisme

²⁵Rifal Ka'bah, "Modernisme dan Fundamentalisme Ditinjau dari Konteks Islam" dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 3, Vol. IV, tahun 1993, hlm.26-27. Di samping paparan di atas, fundamentalisme juga dapat berarti oposisi gerejawan ortodoks terhadap sains modern, ketika yang terakhir ini dianggap bertentangan dengan diktum Bible. Ketika para Saintis memaksakan pendapatnya atas dasar-keyakinan ilmu pengetahuan, maka mereka bisa dituduh telah merusak agama untuk kepentingan sains.

²⁶Roxanne L. Euben, *Musuh dalam Cermin, Fundamentalisme Islam dan Batas Rasionalisme Modern*, (Jakarta: Serambi, 2002), hlm. 41.

klasik yang mempengaruhi gerakan fundamentalisme sepanjang sejarah.

Pada masa berikutnya gerakan fundamentalis pra-modern muncul di Semenanjung Arabia, di bawah pimpinan Muhammad bin 'Abd al-Wahhâb (1703-1792). Gerakan yang banyak dipengaruhi gagasan Ibnu Taimiyah, Ibnu 'Abd al-Wahhâb dengan mengusung tema memurnikan Islam dari tahayul, bid'ah, dan khurafat telah mendorong gerakan fundamentalisme Islam radikal. Bekerja sama dengan Ibnu Sa'ûd, Ibnu 'Abd al-Wahhâb melancarkan jihad kepada kaum muslimin yang dianggap telah menyimpang dari ajaran Islam yang "murni". Gerakan ini tidak sekedar purifikasi tauhid, tapi juga penumpahan darah di Mekah dan Madinah yang diikuti dengan penghancuran monumen historis yang dipandang sebagai simbol penyimpangan agama. Gerakan yang kurang lebih sama juga terjadi di Nigeria Utara, Minang-

kabau (Sumatera Barat), Anak Benua India, Sudan, dan Somalia.²⁸

Sedangkan gerakan fundamentalisme kontemporer lebih banyak sebagai respon atas Barat, meskipun tema-tema yang berkaitan dengan *inward oriented* tetap menjadi *concern* dan pilihan ideologis mereka. Gerakan semacam ini dapat kita saksikan dari gerakan *ikhwân al-Muslimân* dengan Hasan al-Banna dan Sayyid Qutb sebagai ideologinya, gerakan *al-Jihâd* dengan doktrin *al-takfir wa al-hijrah*, *Jamâ'at al-Islâmi-nya* al-Maududi dan sebagainya.²⁹ Gerakan-gerakan ini tetap menjadikan jihad sebagai "maskot" utama gerakannya dan mengangkat tema-tema sebagaimana terdapat dalam gerakan fundamentalisme Kristen.³⁰ Tema-tema tersebut juga begitu nyaring terdengar dalam gerakan-gerakan radikal di tanah air yang belakangan semakin menampakkan jati dirinya. ❖

²⁷Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam*, hlm. 111.

²⁸*Ibid.*, hlm. 112-113.

²⁹*Ibid.*, hlm. 114-123. Lihat pula Barry Rubin, *Islamic Fundamentalism in Egyptian Politics*, (London: Macmillan, 1990), hlm. 10-27. Lihat pula John L. Esposito, *Ancaman Islam Mitos atau Realitas*, (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 133-185.

³⁰Hal ini dapat dibuktikan dalam prinsip pandangan ideologis al-Banna dan al-Maududi jika dua orang ini dipandang sebagai tokoh sentral fundamentalisme kontemporer. 1) Islam adalah ideologi yang komplis bagi individu, negara dan masyarakat; 2) Al-Qur'an adalah dasar kehidupan kaum muslimin dalam pengertian yang literal; 3) Syariat Islam yang didasarkan pada al-Qur'an dan Hadits merupakan "cetak biru" bagi kaum muslim; 4) Keteguhan berpegang pada tujuan muslim dalam menegakkan kerajaan Allah melalui penerapan hukum Allah akan membawa keberhasilan, kekuasaan dan kesejahteraan bagi masyarakat Islam; 5) Kelemahan dan perbudakan yang dialami masyarakat muslim bersumber dari ketiadaan iman kaum muslim, mengikuti jalan sekuler, ideologi materialistik, dan nilai-nilai yang datang dari Barat; 6) Untuk menumbuhkan kembali harga diri, kekuatan dan kekuasaan kaum muslim, maka umat Islam harus kembali kepada Islam, menaati hukum Allah dalam kehidupan berbangsa, bernegara, dan bermasyarakat; 7) Ilmu dan teknologi harus diperkuat dan dipergunakan dalam rangka menguatkan Islam untuk menghindari proses westernisasi dan sekularisasi.