JIHAD
KONTEKSTUAL

Jihad, sekarang ini, telah menjadi kata kunci dan isu penting terkait dengan munculnya pemahaman dan fenomena keberagamaan umat yang cenderung semakin literal, keras dan radikal. Jihad hanya mendapat makna tunggal dan direduksi menjadi aksi pembunuhan secara membabi buta. Islam sebagai agama perdamaian pun, akhirnya, identik sebagai agama "teroris". Tak pelak, dibutuhkan segera pemaknaan ulang jihad secara lebih komprehensif, kritis dan kontekstual. Pada dasarnya, jihad memiliki banyak makna. Pendekatan tekstual legalistik dalam memahami konsep jihad pada akhirnya hanya akan mereduksi makna jihad itu sendiri dan karena itu gagal memahamai ajaran Islam secara lebih luas. Buku ini telah mencoba panjang lebar mengkaji jihad dari berbagai aspek, yaitu al-Qur'an, hadits, tasawuf, fiqih, ekonomi dan pemikiran keislaman. Jihad yang berkonotasi perang hanya bagian kecil dalam struktur ajaran Islam. Jihad adalah menegakkan hak-hak dasar manusia, tidak hanya bagi kaum muslimin tetapi juga bagi non-muslim.

STAIN PEKALONGAN PRESS

Diterbitkan oleh
STAIN Pekalongan Press
Jl. Kusumabangsa No. 9 Pekalongan 51114
Telp (0285) 412575 Fax (0285) 423418

ISBN 978-979-3968-59-9
9 789793 968599

Abdul Aziz, dkk

JIHAD KONTEKSTUAL

Abdul Aziz, dkk

JIHAD KONTEKSTUAL

Abdul Aziz, dkk

JIHAD
KONTEKSTUAL



STAIN PEKALONGAN PRESS

Editor:
Musoffa Basyir

JIHAD KONTEKSTUAL

UNDANG-UNDANG HAK CIPTA NO. 19 TAHUN 2002

Pasal 2

(1). Hak Cipta merupakan hak eksklusif bagi Pencipta dan Pemegang Hak Cipta untuk mengumumkan atau memperbanyak ciptaannya, yang timbul secara otomatis setelah suatu ciptaan dilahirkan tanpa mengurangi pembatasan menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Pasal 72

(1). Barangsiapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp. 1.000.000,- (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan denda paling banyak Rp. 5.000.000.000,- (lima miliar rupiah).

(2). Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagai-mana dimaksud pada Pasal 2 ayat (1), dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 500.000.000,- (lima ratus juta rupiah).

JIHAD KONTEKSTUAL

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Musoffa Basyir (ed)

Jihad Kontekstual / Musoffa Basyir (ed), - cet. 1– Desember 2013 –
Pekalongan; Kementerian Agama Republik Indonesia.

xii + 188 hlm; 15,5 x 23 cm
ISBN: 978-979-3968-59-9

JIHAD KONTEKSTUAL

Penulis:
Abdul Aziz
Ade Dedi Rohayana
Ali Amin Isfandiar
Amat Zuhri
Hasan Suaidi
Maghfur
Musoffa Basyir

Editor:
Musoffa Basyir (ed)

Layout Isi:
Abu Fahmi

Desain Sampul:
Abu Fadhel

Diterbitkan Oleh

STAIN Pekalongan Press

Anggota IKAPI

ISBN 978-979-3968-59-9

Hak Cipta dilindungi Undang-undang No. 19 Th. 2002
Cetakan Pertama, Desember 2013

ABSTRAK

Belakangan ini, wacana tentang jihad telah menjadi bahan perbincangan berbagai kalangan. Hal ini dikarenakan terdapat aksi-aksi kekerasan dan teror dengan mengatasnamakan agama. Tak pelak, aksi-aksi kekerasan dan teror tersebut melahirkan pemaknaan tunggal atas jihad sebagai "perang suci". Islam sebagai agama perdamaian pun akhirnya menjadi identik sebagai agama "teroris". Penelitian ini berusaha mengkaji jihad dari berbagai aspek, yaitu al-Qur'an, hadits, tasawuf, fiqih, ekonomi dan pemikiran Islam fundamentalis dan liberal dengan metode studi pustaka. Penelitian ini menunjukkan bahwa jihad memiliki banyak makna. Dalam al-Qur'an, ditemukan makna-makna jihad, antara lain: cobaan (ujian), usaha, kemampuan (kesanggupan), sungguh- sungguh, paksaan, dakwah, dan perang. Keberagaman makna itu dipengaruhi oleh keberadaan kata jihad tersebut baik dari sisi bentuk maupun konteks kalimatnya, juga dipengaruhi oleh tempat diturunkanya ayat tersebut. Namun demikian antara masing-masing makna tersebut tetap mempunyai ikatan makna yaitu bahwa jihad adalah sebuah upaya untuk mencapai tujuan sehingga harus dilakukan dengan sungguh-sungguh, penuh semangat meski banyak cobaan dan pengorbanan jiwa raga maupun harta. Tulus dalam mengusahakanya, sesuai dengan kemampuan yang ada, tidak ada pamrih dan tidak ada paksaan kecuali karena Allah. Jihad tidak hanya dipahami dalam arti perjuangan fisik atau perlawanan bersenjata, tetapi lebih jauh dari itu merupakan perjuangan melawan dan memerangi hawa nafsu dan kebodohan. Dalam hadits Nabi SAW, banyak ditemukan penjelasan-penjelasan tentang bentuk dan ragam perbuatan yang bisa dikategorikan ke dalam jihad, tidak hanya dalam bentuk "perang suci". Dalam bidang fiqih, jihad dalam pengertian perang secara fisik dilakukan hanya dalam kondisi mendesak, yaitu untuk membela diri atau untuk menegakkan agama Allah di muka bumi.

Dalam bidang tasawuf, jihad lebih bermakna sebagai perjuangan keras yang dilakukan seseorang untuk mencapai tujuan utama (yaitu Tuhan) yang hanya bisa didekati jika seseorang mampu mengendalikan nafsunya dari keinginan-keinginan duniawi. Jihad dalam perspektif ekonomi lebih difokuskan pada *jihâd al-akbar*, di mana dalam konteks konsumsi, (1) manusia harus mengendalikan dalam pemenuhan kebutuhan dan keinginannya, dan (2) manusia harus mengembangkan sikap altruistik (*care* terhadap orang lain, khususnya dalam pemenuhan kebutuhan dan keinginannya). Jihad yang berkonotasi perang hanya bagian kecil dan 'tidak penting' dalam struktur ajaran Islam. Jihad adalah menegakkan hak-hak dasar umat manusia, baik muslim maupun non-muslim. Pemahaman jihad dalam bentuk "perang" hanya akan melahirkan budaya kekerasan dan terorisme dengan dalih menegakkan syariat Islam.

KATA PENGANTAR

Diskursus jihad memang selalu muncul setelah adanya peristiwa yang dilatarbelakangi oleh umat Islam yang terusik emosi ideologinya. Kita sering mendengar isu-isu pemberangkatan sekelompok orang yang rela berperang (berjihad?) ke berbagai daerah atau Negara-negara konflik dengan umat Islam sebagai objek penindasan, seperti Palestina, Chechnya, Bosnia, Afganistan, Irak, Ambon, dan lain-lain,

Masih segar dalam ingatan kita peristiwa peledakan WTC milik Amerika yang diklaim sebagai aksi jihad kelompok tertentu. Seolah mau ketinggalan, tragedi Bom Bali juga diklaim oleh Amrozi Cs sebagai aksi jihad, begitu juga pengakuan para pelaku Bom Bali II dlam rekaman CD-nya sangat jelas mengklaim sebagai aksi jihad. Hal ini tidak lain karena syariat jihad itu sendiri. Makna jihad telah direduksi hanya pada *qital,* bahkan bom bunuh diri. Umat Islam kurang begitu memahami makna jihad yang menjadi ideologi mereka.

Jihad yang diamalkan sebagai pembelaan terhadap agama, bangsa dan negara dari segala bentuk permusuhan (*hirabat*) orang-orang kafir, ternyata telah direduksi menjadi pembunuhan (bom bunuh diri) secara membabi buta. Jihad adalah syariat yang suci sementara bom bunuh diri adalah perbuatan keji.

Dengan berakhirnya penelitian tentang jihad ini, umat Islam diharapkan dapat memahami makna jihad secara lebih komprehensif, kritis dan kontekstual. Pada dasarnya, jihad memiliki banyak makna. Pendekatan tekstual legalistik dalam memahami konsep jihad pada akhirnya hanya akan mereduksi makna jihad itu sendiri dan karena itu gagal memahamai ajaran Islam secara lebih luas. Penelitian ini telah mencoba panjang lebar mengkaji jihad dari berbagai aspek, yaitu al-Qur'an, hadits,

tasawuf, fiqih, ekonomi dan pemikiran Islam fundamentalis dan liberal.

Kami sampaikan ucapan terima kasih kepada Ketua STAIN Pekalongan dan Kepala P3M STAIN Pekalongan yang telah mendorong, memfasilitasi dan memberikan kesempatan kepada kami untuk meneliti subyek yang sangat penting ini. Kami juga ucapkan terima kasih kepada berbagai pihak yang telah ikut berpartisipasi dalam kegiatan penelitian ini. Tentu saja, penelitian ini masih menyimpan banyak kekuarangan. Karena itu, kepada para pembaca dimohon dapat memberikan kritik dan saran demi perbaikan hasil-hasil penelitian ke depan.

Pekalongan, Desember 2013

Editor

DAFTAR ISI

Abstrak___v
Kata Pengantar___vii
Daftar Isi___ix

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah___1
B. Rumusan Masalah___7
C. Tujuan Penelitian___7
D. Manfaat Penelitian___7
E. Penelitian Sebelumnya___7
F. Kerangka Teori___9
G. Metode Penelitian___34
H. Sistematika Penulisan___35

BAB II
JIHAD DALAM PERSPEKTIF AL-QUR'AN

A. Pendahuluan___37
B. Term Jihad Beserta Derivatifnya dalam al-Qur'an___38
C. Makna Etimologis Kata Jihad dan Derivatifnya dalam al-Qur'an___40
D. Makna Terminologis Kata Jihad dan Derivatifnya dalam al-Qur'an___41
E. Kesimpulan___56

BAB III
JIHAD DALAM PERSPEKTIF HADITS

A. Pendahuluan___57
B. Definisi Jihad___57
C. Hadits tentang Jihad___61
D. Jihad bukan Hanya Perang___65
E. Nash yang Menerangkan bahwa Jihad Bukan Hanya Perang___67
F. Kesimpulan___74

BAB IV
JIHAD DALAM PERSPEKTIF ILMU FIQH

A. Pendahuluan____75
B. Definisi Jihad____76
C. Jihad: Status dan Dasar Hukum____78
D. Pensyari'atan Jihad____82
E. Syarat-syarat Jihad____85
F. Etika Jihad (Perang)____90
G. Kesimpulan____97

BAB V
JIHAD DALAM PERSPEKTIF TASAWUF

A. Pendahuluan____99
B. Pengertian Jihad____102
C. Signifikansi Jihad dalam Mencapai Tujuan Tasawuf____106
D. Kesimpulan____124

BAB VI
JIHAD DALAM PERSPEKTIF EKONOMI

A. Jihad: Makna dan Lingkup Kajian____127
B. Jihad: antara Spiritual dan Radikal____134
C. Jihad: *Behind the Scene*____138
D. Jihad: Perspektif Ekonomi____141
E. Kesimpulan____148

BAB VII
JIHAD DALAM PERSPEKTIF FUNDAMENTALISME
DAN LIBERALISME ISLAM

A. Pendahuluan____149
B. Fundamentalisme Islam: Makna dan Sejarah____150
C. Jihad: Islam Fundamentalis vs Islam Liberalis____157
D. Jihad, Terorisme dan Masa Depan Islam Fundamentalis di Indonesia____161
E. Kesimpulan 166

BAB VIII
PENUTUP

A. Kesimpulan____167
B. Saran____169

DAFTAR PUSTAKA____171

TABEL AYAT JIHAD DAN DERIVATIFNYA____183

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Kurang lebih satu dekade belakangan ini, Indonesia diwarnai dengan berbagai aksi kekerasan, pengeboman dan peledakan tempat-tempat publik atas nama Islam. Potret kekerasan atas nama Islam semacam ini ternyata tidak hanya terjadi di Indonesia, melainkan juga di tingkat global pasca tragedi 11 September 2001.

Kekerasan yang terjadi di Indonesia dan tingkat global ini terbukti memiliki kaitan sangat erat baik ideologi, gerakan, maupun pendanaan. Amerika dan negara-negara pendukungnya menamai gerakan kekerasan atas nama Islam semacam itu dengan sebutan "terorisme", dan —karena itu— lahirlah berbagai paket program untuk memerangi "terorisme" baik melalui pendekatan militeristik maupun hukum.[1]

Hingga kini, meski telah banyak para pelaku teror (bom bunuh diri) ditangkap, dipenjarakan bahkan ditembak mati, semangat dan peristiwa teror belum juga mampu dihilangkan. Salah satu penyebabnya karena gerakan "terorisme" melibatkan unsur doktrin agama, terutama doktrin Islam tentang jihad. Bagi mereka, berperang merupakan laku suci karena merupakan perintah Tuhan.[2] Orang yang mati dalam perang semacam itu (seperti pelaku bom bunuh diri) diyakini termasuk mati syahid dan dijamin Tuhan akan masuk surga yang di dalamnya telah disediakan banyak bidadari dan berbagai kenikmatan lainnya.

---

[1]Graham E. Fuller, *A World Without Islam,* (New York: Little, Brown and Company, 2010), hlm. 3.

[2]Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence,* diterjemahkan M. Sadat Ismail "Teror Atas Nama Tuhan: Kebangkitan Global Kekerasan Agama" (Jakarta: Nizam Press, 2002), hlm. 108.

Abd al-Salam Faraj, misalnya, salah satu pelaku aksi kekerasan di Mesir memiliki pandangan bahwa al-Qur'an dan Hadits berbicara tentang perang secara fundamental. Menurut Faraj, Konsep jihad, perjuangan, harus diartikan secara literal, tidak secara alegoris. Baginya, "kewajiban" yang sepenuhnya telah "terlupakan" adalah jihad, dan ia menyeru untuk "berperang, yang berarti konfrontasi dan darah". Lebih jauh lagi, Faraj menyebut siapapun yang menyimpang dari tuntutan moral dan sosial hukum Islam menjadi sasaran jihad; sasaran ini di antaranya orang-orang kafir yang berada di dalam komunitas Muslim, sebagaimana halnya musuh-musuh yang berada jauh darinya.[3]

Barangkali, aspek yang paling mengerikan dari pemikiran Faraj adalah kesimpulannya, bahwa cara-cara damai dan legal untuk memerangi orang-orang kafir tidak memadai. Prajurit Islam sejati diperbolehkan menggunakan berbagai cara yang benar-benar memungkinkan untuk mencapai tujuan. Tipu daya, kelicikan dan kekerasan, secara khusus disebut sebagai pilihan-pilihan yang tersedia bagi prajurit yang putus asa. Faraj mengemukakan batasan-batasan moral berkaitan dengan taktik-taktik yang dapat digunakan –sebagai contoh, "para penonton" dan kaum wanita yang tak berdosa harus, manakala memungkinkan, dihindarkan dalam upaya-upaya pembunuhan– namun menggaris bawahi bahwa kewajiban tersebut dilaksanakan melalui aksi-aksi seperti itu ketika diperlukan merupakan kewajiban bagi setiap Muslim sejati. Pahala bagi mereka yang melaksanakannya tiada lain adalah sebuah tempat di surga (firdaus). Tempat seperti itulah yang dicari oleh Faraj sendiri pada tahun 1982, setelah dia diadili dan dieksekusi karena keterlibatannya dalam pembunugan Anwar Sadat.

Cara berpikir ini, meski ekstrim, tidak aneh bagi Faraj. Dia berpijak pada tradisi para penulis politik Islam radikal, yang membentang hingga permulaan abad ini dan sebelumnya. Di kalangan Islam Sunni, pemikir radikal yang terpenting adalah Maulana Abu al-A'la al-Maududi, pendiri dan juru bicara ideologis partai agama Pakistan, Jama'at al-Islami. Ide-idenya digemakan oleh penulis Mesir yang sangat berpengaruh dalam

[3]Lihat *Ibid*.

tradisi politik Islam radikal, Sayyid Quthb. Quthb dilahirkan pada tahun 1906 dan, sebagaimana halnya dengan Faraj, dieksekusi karena aktifitas-aktifitas politiknya. Meskipun dia tidak se-eksplisit faraj dalam menunjukkan teknik-teknik teoror, Quthb menempatkan dasar pemahaman faraj tentang jihad sebagai sebuah respons yang semestinya terhadap para penyokong elemen-elemen modernitas tersebut yang rupa-rupanya memusuhi Islam.

Secara spesifik, Quthb menentang mereka yang mendorong terjadinya dominasi kultural, politik, dan ekonomi oleh Barat dalam pemerintahan Mesir. Quthb meluangkan waktu beberapa tahun di Amerika Serikat untuk mempelajari administrasi pendidikan. Pengalaman ini hanya memberi kesan kepadanya bahwa masyarakat Amerika, secara esensial, rasis dan bahwa kebijakan Amerika di Timur Tengah didikte oleh Israel dan itulah apa yang disebut sebagai lobi Yahudi di Washington, DC. Khawatir akan suatu tataran yang dengannya pemerintah baru Mesir yang mengekor pada institusi-institusi politik Barat dan dipengaruhi oleh nilai-nilai Barat, Quthb, pada awal tahun 1950-an, membangkitkan kembali nilai-nilai dan hukum Islam secara radikal. Quthb menyatakan bahwa perang agama merupakan satu-satunya bentuk pembunuhan yang secara moral dibenarkan. Bagi Quthb, perang yang utama adalah perang antara kebenaran dengan kejahilan, dan agen-agen setan yang kemudian berakar kuat dalam pemerintahan Mesir.[4]

Di Indonesia, Nahdlotul Ulama (salah satu kelompok Islam di Indonesia yang dinilai moderat) juga pernah mengeluarkan Resolusi Jihad pada tahun 1945 untuk mengusir penjajah. Resolusi jihad yang ditetapkan Pengurus Besar NU ini telah menggerakkan perang paling kolosal yang pernah ada dalam sejarah Nusantara. Umat menyambut seruan itu dengan gegap gempita. Di mana-mana, peperangan berkobar. Puncaknya, pada suatu pagi (10 November 1945), dari berbagai penjuru dan dari ujung-ujung terjauh pulau Jawa, para mujahid berdatangan

[4]Lihat *Ibid*., hlm. 109-120.

memenuhi kota Surabaya. Pekik takbir pun membahasa, menggoncangkan jiwa-jiwa musuh yang durjana.[5]

Pada Muktamar NU ke-16 di Purwokerto, NU menetapkan empat keputusan penting berkaitan dengan hukum berperang untuk menolak musuh yang sudah menginjakkan kakinya di tanah air Indonesia. *Pertama,* perang menolak penjajah dan pembantunya adalah wajib *a'in* atas tiap-tiap jiwa, baik laki-laki atau perempuan, juga anak-anak, yang semuanya berada di satu tempat yang dimasuki oleh mereka (penjajah dan pembantunya). *Kedua,* wajib *'ain* pula atas tiap-tiap jiwa yang berada dalam tempat yang jaraknya kurang dari 94 km dari tempat yang dimasuki mereka (penjajah). *Ketiga,* wajib *kifayah* atas segenap orang yang berada di tempat-tempat yang jaraknya 94 km dari tempat tersebut. *Keempat,* jikalau jiwa-jiwa yang tersebut dalam nomor 1 dan 2 di atas tidak mencukupi untuk melawannya, maka jiwa yang tersebut di dalam nomor 3 wajib membantu sampai cukup. Keputusan muktamar ini didasarkan pada keterangan-keterangan yang ada dalam kitab *Bujairimi Fathul Wahhab* jilid 4 halaman 251, kitab *Asnal Mathalib Syarah Ar Raudhah* Juz IV halaman 178, serta kitab *Fathul Qarib*.[6]

Semangat jihad yang dikobarkan NU di atas hanya berlaku pada konteks pengusiran penjajah pada masa lalu. Menarik dicermati, kobaran jihad NU ini tidak digelorakan kembali sekarang ini untuk berperang melawan apa yang oleh kelompok Islam lain (garis keras) sebagai musuh-musuh Islam, yaitu Barat dan Amerika dengan ideologi kapatalismenya. Karena itu, bagi kalangan Islam radikal, NU dinilai organisasi yang "lembek" dalam menghadapi kekuatan Barat dan Amerika, bahkan ada yang mengatakan NU merupakan kaki tangan Amerika karena mendukung sistem politik dan ekonomi sekuler.

Fakta ini mengindikasikan bahwa ada perbedaan fundamental di kalangan umat Islam tentang makna jihad, bagaimana dan kapan jihad

---

[5]Lihat Gugun el-Huyanie, *Resolusi Jihad Paling Syar'I* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2010).

[6]Pengurus Wilayah LTN NU Jawa Timur, *Ahkamul Fuqaha: Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas dan Konbes NU (1926-1999)*, (Surabaya: LTN NU Jawa Timur bekerjasama dengan Penerbit Diantama, cet. Ke-2, 2005), hlm. 270.

itu mesti dilakukan, siapa yang dinilai sebagai musuh Islam, dan lain-lain. Perbedaan-perbedaan pemahaman semacam itu tidak jarang pula menimbulkan perdebatan dan pertentangan di antara kelompok-kelompok yang berbeda tersebut, bahkan eskalasinya cenderung meningkat belakangan ini karena sudah saling "mengkafirkan" satu sama lain, mengaku paling benar sendiri.

Konsep perang suci ini tentu berkaitan erat dengan konsep perdamaian dalam Islam. Tuduhan-tuduhan yang ditujukan pada umat Islam sebagai agama kekerasan masih sangat kental di banyak kalangan orang Barat dan non-Islam umumnya. Bernard Lewis, pakar keislaman yang menjadi penasihat Gedung Putih, meyakini kebenaran dari tuduhan tersebut. Ia berargumen dengan masih disandingkannya pedang dan kalimat *Laa Ilaha Illa Allah Muhammad Rasulullah* di bendera Arab Saudi dan beberapa negara Islam. Selain itu, dalam sejarah Islam terbukti bahwa agama paling bungsu dari keluarga monoteisme ini menggunakan kekerasan dalam menyebarkan misinya.

Sungguh lain yang bisa diajukan pada Lewis adalah pendapat Asghar Ali Engineer yang mengatakan bahwa antara kedamaian dan doktrin jihad dalam Islam tidak bisa dikaitkan dengan kekerasan yang terjadi selama ini. Jihad dalam ajaran Islam bukan untuk menjustifikasi kebolehan berperang bagi orang-orang Islam, karena doktrin jihad dalam Islam berarti perjuangan terus menerus seorang beriman untuk menegakkan keadilan sosial. Andaipun kekerasan ofensif dilakukan harus melawan sistem totaliter yang menghalangi realisasi keadilan.[7]

Sayyid Hosein Nasr memaklumi, kenapa banyak orang bersikap negatif dalam menafsirkan doktrin jihad dalam Islam karena penyebaran Islam yang relatif singkat sehingga dalam waktu yang tidak lama dapat mendirikan imperium yang menguasai sepertiga belahan bumi sampai abad 16 Masehi. Pola-pola peperangan dalam sejarah umat Islam tidak semuanya seragam, terdapat perbedaan-perbedaan motif dan tujuan

[7]Asghar Ali Engineer, *Islam dan Pembebesan*, terj. Khairus Salim (Yogyakarta: LKIS, 1993), hlm. 24-25.

yang tidak sepenuhnya bersifat agamis. Terdapat alasan-alasan sekular dalam melakukan peperangan.[8]

Konteks lain kenapa Islam dituduh menjadi biang sumber kekerasan dan peperangan adalah tumbuh-suburnya feodalisme dan militansi keagamaan yang mengedepankan tindakan kekerasan yang mengarah pada destruksi dan pembunuhan massal. Sayangnya, beberapa bentuk teror yang pernah terjadi, Islam selalu dieksploitasi oleh media massa dan sebagainya sebagai penyebab utamanya. Tindakan kekerasan yang memakai atau mengatasnamakan agama sebenarnya fenomena umum yang terdapat di berbagai komunitas agama. Bahkan dalam blok-blok ideologi kekerasan mendapatkan tempat di kalangan pemujanya. Kasus fundamentalisme Islam sebenarnya ditimbulkan oleh sebab-sebab kompleks yang kebanyakan bersifat politis daripada agamis. Masalah yang harus disayangkan adalah kebiasaan kelompok fundamentalis yang mengatasnamakan agama untuk mendukung tindakan-tindakannya, seakan mereka memiliki otoritas untuk mewakili Tuhan di atas sejarah manusia.

Aksi kekerasan dalam Islam terutama pasca 11 September 2001 ini juga telah menjadi fenomena yang kemudian ditarik pada wilayah perbenturan antar-peradaban, yaitu Islam-Barat. Hal ini kian mengkristal dan mencuat saat isu terorisme kian menjadi ikon isu agama. Dalam konteks ini, Islam seakan-akan menjadi biang dan sumber kekerasan.

Agama akhirnya menjadi titik sentral perhatian dunia atas pergulatan dinamika kehidupan umat manusia. Padahal agama sebagai ujung tombak yang menjunjung tinggi nilai-nilai moral, secara serentak berubah seratus delapanpuluh derajat menjadi pemicu konflik dan kekerasan yang tidak menghargai sama sekali atas nilai-nilai kemanusiaan. Sudut pandang seperti itu tidak bisa dinafikan begitu saja karena secara historis antara Barat dan Islam telah terjadi suatu ketidakharmonisan, baik secara kultural maupun struktural. Hal ini ditandai dengan adanya saling kecurigaan yang besar atas tersumbatnya

[8]Sayyid Hosein Nasr, *The Heart of Islam: Pesan-pesan Islam untuk Kemanusiaan*, terj. Nurasiah Fakih Sutan Harahap (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 199

jalur komunikasi dan dialog yang saling memahami antar satu sama lainnya.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang di atas, rumusan masalah penelitian ini adalah bagaimana konsep jihad menurut al-Qur'an, hadits, fiqih, tasawuf, ekonomi serta pemikiran muslim fundamentalis dan liberal?

C. Tujuan Penelitian

Tujuan penelitian ini adalah mengetahui konsep jihad menurut al-Qur'an, hadits, fiqih, tasawuf, ekonomi serta pemikiran muslim fundamentalis dan liberal.

D. Manfaat Penelitian

Manfaat penelitian ini adalah terumuskannya konsep jihad secara komprehensif, berdasarkan perspektif al-Qur'an, hadits, fiqih, tasawuf, ekonomi serta pemikiran muslim fundamentalis dan liberal

E. Penelitian Sebelumnya

Berdasarkan hasil penelusuran pustaka, penelitian tentang jihad sesungguhnya sudah banyak dilakukan. Namun dmeikian, penelitian-penelitian tersebut masih parsial, tidak komprehensif. Berikut ini beberapa hasil penelitian yang telah dilakukan sebelumnya.

David Bukay menulis buku dengan judul *Peace or Jihad? Abrogation in Islam*. Bukay dalam penelitiannya banyak mengeksplorasi pemikiran para sarjana kontemporer, terutama interpretasi mereka terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang kontradiktif, ayat damai dan ayat perang.

Yusuf al-Qardhawi menulis buku berjudul *fiqh al-Jihad* yang berisi uraian tentang jihad dari sudut fiqih dengan bergantung pada teks-teks al-Qur'an dan hadits, pendapat ulama-ulama fiqih, serta kaitan antara fiqih dan realitas kontemporer umat. Dalam analisis-analisisnya, al-Qardhawi berusaha bersikap proporsional dan moderat terhadap dalil dan pandangan-pandangan yang ada.

Penelitian Mark Juergensmeyer berjudul *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence* mengungkapkan bahwa aksi-aksi terorisme terjadi di semua agama-agama besar di dunia, dan bahwa aksi-aksi tersebut berpijak pada konteks budaya, pandangan-pandangan teologis dan ideologi, serta aspek kesejarahan masing-masing agama. Penelitian yang dilakukan secara serius dan seksama ini menunjukkan bahwa agama memiliki arti penting bagi aksi-aksi teror karena ia memberikan pembenaran-pembenaran moral untuk membunuh dan menyajikan gambaran-gamabaran tentang "perang kosmis" yang menjadikan kalangan katifis memiliki keyakinan bahwa mereka tengah melaksanakan skenario-skenario spiritual. Namun, menurut Juergensmeyer, hal ini bukan berarti bahwa agamalah yang menjadi pemicu timbulnya kekerasan karena inti ajaran semua agama adalah kasih sayang dan perdamaian.

Penelitian Ali Trigiyatno berjudul Penyelesaian Ayat "Kontradiktif" dalam al-Qur'an Menurut Syaikh Yusuf al-Qardhawi dan Syaikh Abdul Aziz bin Abdullah bin Baz (Studi Kasus Ayat "Damai" dan Ayat "Pedang") menunjukkan bahwa keduanya memiliki persamaan pandangan tentang disyari'atkannya jihad difa'I (defensif), keutamaan jihad, dan perlunya I'dad menghadapi musuh. Di antara keduanya memiliki perbedaan pandangan mengenai jihad thalabi, nasikh mansukh tidaknya ayat damai oleh ayat pedang, dan cakupan makna jihad. Tidak heran jika Syaikh Yusuf al-Qardhawi dinilai mewakili kelompok muslim moderat, sementara Syaikh Bin Baz mewakili kelompok muslim radikal.

Tesis yang ditulis Saoki dengan judul "Konsep Jihad dan Aplikasinya Dalam Pandangan Muslim Kontemporer (Studi Kitab al-Jihad fi al-islam, Kafya Nafhamuhu wa Kayfa Numarisuhu) karya Saíd Ramadan al Buti" mengemukakan bahwa jihad menurut Saíd Ramadan al Buti Jihad memiliki dua pengertian: pertama, jihad dengan pengertian dakwah Islam melalui cara yang santun, toleran, damai dan jauh dari unsur pemaksaan dan kekerasan. Kedua, jihad dengan pengertian perang. Jihad dalam pengertian pertama harus diaplikasikan kapan saja dan dimana saja. Sedangkan jihad dengan pengertian kedua hanya boleh diaplikasikan dalam kondisi yang sangat terpaksa karena adanya ancaman yang pasti dari musuh. Dasar Saíd Ramadan al Buti dalam

memahami jihad adalah al-Qur-an, hadith, ijma', qiyas dan pendapat para ulama. Selanjutnya dalam memahami nas al-Qur-an atau hadith, ia menggunakan pendekatan kebahasaan. Ayat jihad yang turun di Mekkah ia nilai mutlaq dan yang turun di Madinah ia nilai muqayyad. Teori maqasid al-shari'ah ia gunakan untuk menjelaskan cara jihad diaplikasikan. Menurutnya, tujuan jihad adalah dakwah amar ma'ruf nahi munkar. jika ada dalil-dalil berlawanan, maka ia melakukan langkah: 1), menggabungkan (al-jam'u) pemahaman dan pengertian dua nas yang bertentangan tersebut, 2), mengutamakan dan mengedepankan dalil yang lebih kuat terhadap dalil yang lebih lemah, 3), membatalkan salah satu nas karena adanya nas baru yang merevisi terhadap pengertian nas sebelumnya.

Gugun El-Guyanie menulis buku tentang resolusi jihad yang pernah dikeluarkan Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU) pada tahun 1945. Gugun mengemukakan bahwa resolusi jihad NU memiliki peran sangat vital dalam mempertahankan kedaulatan NKRI yang selama berabad-abad dijajah oleh bangsa Barat yang kafir. Resolusi tersebut dinilai sebagai keputusan politik NU yang memandang jihad *fi sabilillah* perlu dilakukan untuk mempertahankan nasionalisme dan kepentingan bangsa. Dalam analisis Gugun, resolusi jihad inilah yang telah menjadi salah satu faktor penting keberlanjutan kemerdekaan Indonesia sekarang ini.

F. Kerangka Teori

1. Al-Qur'an dan Tafsir al-Qur'an

Para ulama berbeda pendapat mengenai asal-usul kata "al-Qur'an" di dalam bahasa Arab. Al-Asy'arî dan para pengikutnya berpendapat bahwa kata "al-Qur'an" merupakan *musytaq* dari kata *qarana* yang berarti menggabungkan. Hal ini didasarkan pada kenyataan bahwa ayat dan surat dalam al-Qur'an saling bergabung satu sama lain.[9]

Sementara itu, al-Farrâ' berpendapat bahwa kata "al-Qur'an" *musytaq* dari *qarâ'in* jamak dari *qarînah* yang berarti menyerupai, karena

[9]al-Zarkasyî, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân* (Beirût: Dâr al-Ma'ârif li al-Tibâ'ah wa an-Nasyr, cetakan III, 1972), hlm. 278.

ayat-ayat al-Qur'an menyerupai satu sama lain.[10] Pendapat lain datang dari al-Zajjâj. Menurutnya, kata "al-Qur'an (dengan berhamzah) se-*wazan* dengan *fu'lân*, berasal dari kata *qar'i* yang berarti mengumpulkan.[11] Dinamai demikian karena al-Qur'an mengumpulkan intisari kitab-kitab terdahulu.

Terakhir, pendapat al-Lihyânî yang menyatakan bahwa kata al-Qur'an se-*wazan* dengan *gufrân* berasal dari *qara'a* yang berarti membaca.

Pendapat al-Lihyânî tampaknya merupakan pendapat yang paling kuat karena hal itu didasarkan pada al-Qur'an surat al-Qiyâmah ayat 17-18. Dalam ayat tersebut disebutkan kata *al-Qur'ân* dan *qara'a* yang dapat diketahui bahwa bentuk *masdar* keduanya adalah *qirâ'ah,* yang berarti membaca.

Adapun secara terminologis, para ulama sepakat bahwa al-Qur'an adalah "firman Allah yang bersifat mukjizat yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW, yang tertulis di dalam *mushaf,* dinukil dari padanya secara *mutawâtir* dan dipandang beribadah dengan semata membacanya".[12]

Al-Qur'an, bagi umat Islam, merupakan standar dasar perilaku umat. Al-Qur'an berisi gagasan yang mendasari tingkah laku masyarakat beradab, seperti tenggang rasa, kejujuran dan kepercayaan dalam urusan perdagangan, integritas dan kejujuran dalam administrasi peradilan, dan mengekspresikannya sebagai etika keagamaan Islam.

Sebagai sumber utama Islam, al-Qur'an harus terus menerus dipahami sesuai dengan perkembangan zaman, dengan bantuan ragam ilmu tafsir yang dikenal dalam khazanah keilmuan Islam.

Kata "tafsir" berasal dari bahasa Arab dan merupakan bentuk *masdar* dari kata *fassara* serta terdiri dari huruf *fa, sin* dan *ra* yang berarti keadaan jelas (nyata dan terang) dan memberikan penjelasan (*al-îdâh wa*

[10]Al-Suyûtî, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân* (Beirût: Dâr al-Fikr, 1979), hlm. 87.

[11]al-Zarkasyî, *Loc. Cit*.

[12]Subhî Sâlih, *Mabâhits fî 'Ulûm al-Qur'ân* (Beirût: Dâr al-'Ilm, cet. 9, 1977), hlm. 21.

al-tabyîn).[13] Satu-satunya kata "tafsir" dalam al-Qur'an terdapat dalam surat al-Furqân ayat 33.[14]

Dalam kamus *Lisân al-'Arab,* Ibn Manẓûr mengartikan tafsir dengan *kasyf al-mughaṭṭa* yang berarti penjelasan dari sesuatu hal yang masih tertutup. Dalam hal ini, tafsir berarti penjelasan maksud yang sukar dari suatu lafal ayat.[15]

Secara terminologis, Al-Zarkasyî mengartikan tafsir sebagai "suatu ilmu yang mengantarkan pada pemahaman Kitâbullâh yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW, penjelasan makna-maknanya, dan penggalian hukum-hukum dan hikmahnya".[16]

Muḥammad Ḥusain al-Dzahabî dalam *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn* mengartikan tafsir sebagai "penjelasan tentang arti atau maksud firman-firman Allah sesuai dengan kemampuan manusia (*mufassir*).[17]

Sementara itu, al-Syirbaṣî memerinci pengertian tafsir dengan rumusan ilmu tentang turunnya ayat, sejarah dan kondisi pada saat ayat diturunkan, sebab-sebab penurunannya, ayat *makkiyah* dan *madaniyyah,* ayat-ayat *muḥkamât* dan ayat-ayat *mutasyâbiahât, nâsikh* dan *mansûkh, 'âm* dan *khâṣṣ,* ayat kabar gembira dan ancaman, perintah dan larangan, dan lain-lain.[18]

Berdasarkan definisi tafsir di atas, dapat dikatakan bahwa tafsir tidak hanya berkaitan dengan kegiatan memahami isi kandungan al-Qur'an semata, melainkan juga berkaitan dengan ilmu-ilmu bantu yang dipergunakan untuk melakukan kegiatan tersebut.

13Abî al-Husain Ahmad ibn Fâris ibn Zakaria, Maqâyis al-Lughah, (Mesîr: Mustafâ al-Bâbî al-Halabî, 1970), Juz IV, hlm. 504.

14 **ولا يأتونك بمثل الا جئناك بالحق واحسن تفسيرا**

"Tidaklah orang-orang kafir itu datang kepadamu (membawa) sesuatu yang ganjil, melainkan Kami datangkan kepadamu suatu yang benar dan yang paling baik penjelasannya".

15Abû al-Fadlâ'il Jamâl al-Dîn Muhammad ibn Manzûr, Lisân al-'Arab (Beirût: Dâr al-Sadr, t.th.), hlm. 55.

16al-Zarkasyî, Op. Cit., hlm. 33.

17Muhammad Husain al-Dzahabî, al-Tafsîr wa al-Mufassirûn (Mesir: Dâr al-Kutub al-Hadîtsah, cet. Ke-2, 1976), jilid I, hlm. 15.

18Ahmad al-Syirbaṣî, *Sejarah Tafsir al-Qur'an,* terj. Tim Pustaka Firdaus (T.tp: Pustaka Firdaus, 1994), hlm. 5-6.

Mengenai metode tafsir al-Qur'an, ditemukan ada empat metode, yaitu metode *tahlilî, ijmâlî, muqâran* dan *mawdû'i*. *Pertama,* metode *tahlilî.* Metode ini merupakan suatu metode tafsir yang berusaha menggali makna kandungan al-Qur'an dari ayat-ayat al-Qur'an dari seluruh aspeknya.[19] Di antara tafsir al-Qur'an yang masuk dalam metode ini adalah *al-tafsîr bi al-ma'tsûr,*[20] *al-tafsîr bi al-ra'y,*[21] *al-tafsîr al-sûfî,*[22] *al-tafsîr al-'ilmî*[23] dan *al-tafsîr al-adabî al-ijtimâ'î.*[24]

Kedua, metode *ijmâlî,* yaitu metode tafsir yang menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan cara mengemukakan makna global.[25] Tafsir *Jalâlain* karya Jalâl al-Dîn al-Suyûtî dan Jalâl al-Dîn al-Mahallî, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm* karya Muhammad Farîd Wajdî, dan *Tafsîr al-Wasît* karya komite ulama al-Azhar Mesir, merupakan contoh-contoh tafsir yang menggunakan metode ini.

Ketiga, metode *muqâran* merupakan metode tafsir yang menitikberatkan pada aspek perbandingan tafsir al-Qur'an. Buku *Qur'an and its Interpreters* karya Profesor Mahmud Ayyub merupakan contoh jenis metode ini. Model tafsir yang menggunakan metode ini pertama sekali menghimpun sejumlah ayat-ayat al-Qur'an, kemudian mengkajinya dan meneliti penafsiran sejumlah penafsir mengenai ayat-ayat tersebut dalam karya mereka.[26]

---

[19]'Abd al-Hay al-Farmawî, *Muqaddimah fî al-Tafsîr al-Mawdû'î* (Kairo: al-Hadârah al-'Arabiyyah, 1977), hlm. 23.

[20]*al-Tafsîr bi al-ma'tsûr* adalah tafsir yang berdasarkan pada ayat al-Qur'an, hadits Nabi, pendapat Sahabat atau Tabi'in. Mahmûd Basyûnî Faudah, *al-Tafsîr wa Manâhijuhu fî Daw' al-Madzâhib al-Islâmiyyah* (Mesir: Amânah, 1379 H), hlm. 21.

[21]*al-Tafsîr bi al-ra'y* adalah bentuk penafsiran al-Qur'an yang berdasarkan hasil nalar (ijtihad) mufassir itu sendiri. al-Dzahabî, *Op. Cit.*, hlm. 255.

[22]*al-Tafsîr al-sûfî* merupakan jenis tafsir yang menitikberatkan kajiannya pada makna batin dan bersifat alegoris. Abd. Muin Salim, *Metodologi Tafsir al-Qur'an* (Yogyakarta, Teras, 2005), hlm. 44.

[23]*al-Tafsîr al-'ilmî* yaitu jenis tafsir yang mengkaji kandungan al-Qur'an dari sudut ilmu pengetahuan dan teknologi. *Ibid.*, hlm. 45.

[24]*al-Tafsîr al-adabî al-ijtimâ'î* adalah suatu corak tafsir yang cenderung kepada persoalan sosial kemasyarakatan dan mengutamakan keindahan gaya bahasa. *Ibid.*

[25]al-Farmawî, *Op. Cit.*, hlm. 42.

[26]Salim, *Op. Cit.*, h;m. 46.

Keempat, metode *mawḍû'î* atau metode tematik. Disebut demikian karena pembahasan dalam tafsir jenis ini berdasarkan tema-tema tertentu yang terdapat dalam al-Qur'an. Ada dua cara dalam kerja metode ini. *Pertama,* dengan cara menghimpun seluruh ayat al-Qur'an yang berbicara tentang suatu masalah tertentu serta mengarah kepada satu tujuan yang sama, sekalipun turunnya berbeda dan tersebar dalam pelbagai surat dalam al-Qur'an. *Kedua,* penafsiran yang dilakukan berdasarkan surat al-Qur'an.[27]

Di tengah kebutuhan akan munculnya suatu metode baru dalam penafsiran al-Qur'an, di abad modern ini muncul suatu metode baru yang kemudian dikenal dengan metode linguistik-sastra.[28] Nama Amîn al-Khûlî (w. 1967) barangkali merupakan tokoh sentral dalam pengembangan metode ini. Ia pula tokoh yang telah mengembalikan

---

[27]*Ibid.,* hlm. 47.

[28]Tetapi, jika secara umum linguistik diartikan sebagai bidang ilmu yang mempelajari bahasa atau bidang ilmu yang mengambil bahasa sebagai obyek kajiannya [lihat Abdul Chaer dan Leonie Agustina, *Sosiolinguistik Perkenalan Awal* (Jakarta: Rineka Cipta, 1995), hlm. 3], maka dapat dikatakan bahwa pendekatan linguistik bukan hal yang sama sekali baru digunakan dalam sejarah penafsiran al-Qur'an. Ibn 'Abbâs (w. 687), yang seringkali disebut sebagai "bapak penafsiran al-Qur'an" (*tarjumân al-Qur'ân*), adalah tokoh penting yang paling utama di dalam meletakkan dasar-dasar metode filologi kuno. Dalam penafsiran yang dilakukannya, Ibn 'Abbâs menganalisis kosakata-kosakata al-Qur'an, di samping juga banyak mengutip puisi-puisi karya penyair seperti 'Antarah, Labîd dan Zuhayr, Hassân ibn Tsâbit, yang itu semua sangat jelas menunjukkan penguasaan mendalam Ibn 'Abbâs mengenai sastra Arab klasik. Lihat J.J. Jansen, *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern,* terj. Hairussalim dan Syarif Hidayatullah (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1997), hlm. 90-95. Bandingkan dengan Ignaz Goldziher, *Madzhab al-Tafsîr al-Islâmî li al-'âlam al-Mustasyriq* (Kairo: Maktabah al-Khânjî, 1955); Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir dari Aliran Klasik hingga Modern,* terj. M. Alaika Salamullah, dkk. (Yogyakarta, Elsaq Press, 2003), hlm. 92-100.

Kita juga dapat menyebut Abû 'Ubaydah (w.825) sebagai mufassir kuno yang di dalam penafsirannya tersebut menjelaskan aspek-aspek linguistik, seperti penjelasan lafadz *al-Qur'ân*, *sûrat* dan *âyat*, diikuti dengan uraian terperinci mengenai kekhususan gaya bahasa al-Qur'an (ellipsis, prolepsis, dan lain-lain). Nama al-Sijistânî (w. 942) juga layak disebut dalam istilah J.J.G. Jansen sebagai barisan tokoh sentral generasi pertama tafsir filologik. Al-Sijistânî merupakan tokoh pembuat kamus al-Qur'an secara alfabetik yang dapat mempermudah akses terhadap bahan-bahan yang dikumpulkan oleh Abû 'Ubaydah sebelumnya. Selanjutnya, masuk dalam kategori generasi kedua, adalah al-Zamakhsyarì (w.114), tokoh yang menyempurnakan analisis sintaksis terhadap al-Qur'an dalam kitab tafsirnya yang berjudul *al-Kasysyâf*. Lihat Jansen, *Op. Cit.,* hlm. 97-104. Bandingkan dengan Goldziher, *Op. Cit.,* hlm. 149-154.

pentingnya analisis linguistik dalam penafsiran al-Qur'an. Sayang sekali, nama ini sering tenggelam di antara nama-nama murid dan pengikutnya seperti 'Âisyah bint Syâṯi', Muḥammad Aḥmad Khalaf Allâh, dan Naṣr Ḥâmid Abû Zaid. Padahal, nama-nama yang disebut belakangan hanya berusaha menampilkan aspek aplikasi dari metode Amîn al-Khûlî dalam wilayah pembacaan teks.[29]

Walaupun Amîn al-Khûlî sendiri tidak pernah menulis sebuah tafsir al-Qur'an, di dalam tulisan-tulisannya mengenai tafsir al-Qur'an dan sejarah ia telah mengembangkan suatu teori mengenai hubungan antara filologi dan penafsiran al-Qur'an yang sangat berpengaruh di Mesir. Di antara karya-karya Amîn al-Khûlî adalah *manâhij tajdîd, al-tafsîr al-yaum,* dan *Al-Manhaj al-Adabî fî al-Tafsîr*. Tafsir model al-Khûlî pada dasarnya berkisar pada pencarian makna awal yang didasarkan pada pragmatika bahasa, *pertama* sebagaimana yang digunakan pada saat al-Qur'an turun, dan *kedua* sebagaimana yang digunakan dalam al-Qur'an sendiri.[30] Apa yang ditempuh al-Khûlî ini merupakan kritik atas tafsir-tafsir yang cenderung membaurkan makna-makna yang sebenarnya bukan yang dikehendaki al-Qur'an pada awalnya. Banyak praktik tafsir yang memasukkan makna-makna baru terhadap al-Qur'an, sementara kaitan antara makna baru dengan makna aslinya tidak pernah dipikirkan. Justru, seolah-olah, makna baru inilah yang merupakan makna asli dari kata-kata al-Qur'an. Secara pragmatika bahasa, praktik tafsir semacam ini tidak dibenarkan karena di samping mengabaikan aspek semantik juga tidak mempertimbangkan peristiwa yang melingkupi kemunculan teks yang terkait.[31]

Pokok-pokok pemikiran al-Khûlî ini kemudian diterapkan oleh para muridnya, terutama Bint al-Syâṯi' dan Khalf Allâh yang secara persis hampir tanpa pergeseran sama sekali. Bint al-Syâṯi', seorang murid dan sekaligus istri al-Khûlî, dalam buku tafsirnya yang berjudul *al-Tafsîr*

---

[29]Khairon Nahdiyyin, "Pengantar Penerjemah", dalam Amîn al-Khûlî dan Naṣr Ḥâmid Abû Zaid, *Metode Tafsir Sastra,* terj. Khairon Nahdiyyin (Yogyakarta: Adab Press, 2004), hlm. v.

[30]Amîn al-Khûlî, *Manâhij Tajdîd fî al-Naḥw wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Adab* (Mesir: al-Hai'at al-Mishriyyah, al-'âmmah li al-Kitâb, 1996), hlm. 233.

[31]Nahdiyyin, *Op. Cit*., hlm. vii-viii.

al-Bayânî li al-Qur'ân al-Karîm menekankan aspek kajian al-Qur'an sendiri dengan fokus utamanya kosakata dan struktur ujaran al-Qur'an. Karena itu, menurutnya, seorang pengkaji pertama-tama dituntut untuk mempersiapkan diri dan sarana untuk maksud tersebut, yaitu memahami *mufradât* (kosakata) al-Qur'an dan *uslûb* (gaya bahasa)-nya dengan pemahaman yang bertumpu pada kajian metodologis-induktif dan menelusuri rahasia-rahasia ungkapannya.[32]

Sementara itu, Muhammad Ahmad Khalf Allâh lebih mengedepankan aspek psikologis dari al-Qur'an, terutama pada sisi narasinya. Sekalipun tidak menyebutkan sumber dari mana ia mengambilnya, tetapi dari metode yang ia pergunakan dalam melakukan tafsir atas kisah-kisah al-Qur'an, jelas ia mengikuti metode al-Khûlî. Sebagaimana Bint al-Syâti', dalam pendahuluan bukunya yang berjudul *al-Fann al-Qasasî fî al-Qur'ân,* Khalf Allâh juga secara jelas mengakui bahwa usahanya ini diinspirasikan oleh metode tafsir al-Khûlî. Secara jelas, Khalf Allâh menyusun metodologi tafsirnya ini ke dalam beberapa langkah, yaitu pengumpulan teks, sistematisasi historis atas teks, interpretasi teks, pembagian dan penyusunan bab, dan orisinalitas dan taklid.[33] Dalam menginterpretasikan teks, Khalf Allâh memakai dua model penafsiran, yaitu pemahaman tekstual dan pemahaman sastra. Pemahaman tekstual adalah pemahaman terhadap arti kata-kata, susunan dan bentuk kalimat, serta pemahaman terhadap hubungan antar-kata dan tanda-tanda sejarah teks. Sedangkan pemahaman sastra,

---

[32]Dalam praktiknya, Bint al-Syâti' juga mengikuti kitab-kitab berbahasa Arab yang secara jelas dan pasti memberi arah melalui *i'râb* dan rahasia-rahasia *bayân*. Ia juga merujukkan makna kepada kaidah-kaidah ahli *nahw* dan *balâghah*, tanpa mempertentangkannya. Selain itu, ia juga mengambil takwil ulama salaf jika *nass* dan konteksnya sudah jelas, karena adanya kesamaan antara kaidah-kaidah nahwu dan patokan-patokan *balâghah*. Sebab, menurut bint al-Syâti', al-Qur'an adalah kitab yang memiliki kemukjizatan puncak. Dialah *nash* terpercaya yang tak ternodai dari jalan mana pun, bahkan al-Qur'an tidak mengalami perubahan atau pemalsuan sedikit pun seperti yang menimpa periwayatan *nass-nass* bahasa *sastra*. Bint al-Syâti', *al-Tafsîr al-Bayânî li al-Qur'ân al-Karîm* (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1990), hlm. 11 dan 15.

[33]Muhammad Ahmad Khalf Allâh, *al-Fann al-Qasasî fî al-Qur'ân al-Karîm* (Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Misriyyah, 1950-1951), hlm. 17-21. Buku ini sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Zuhairi Misrawi dan Anis Maftukhin dengan judul *Al-Qur'an bukan "Kitab Sejarah" Seni, Sastra, dan Moralitas dalam Kisah-kisah al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 2002).

menurut Khalf Allâh, yaitu kemampuan mengapresiasikan sisi logika, psikologis dan seni yang dimiliki teks. Di sini seorang mufassir juga dituntut untuk menentukan satu konstruksi teks-teks dan interpretasi tertentu atas teks yang ia yakini kebenarannya. Setelah itu, penafsir juga perlu mengetahui apa di balik konstruksi teks dengan interpretasi tersebut karena kadangkala pemilik teks (sumber teks) tidak mengutarakannya langsung, baik karena dia merasa sudah paham untuk dirinya sendiri atau karena lawan bicaranya paham terhadap dirinya.

Dalam bukunya berjudul "*Mafhûm al-Nass: Dirâsat fî 'Ulûm al-Qur'ân*" Nasr Hâmid Abû Zaid, murid Khalf Allâh yang lainnya, juga banyak menggunakan konsep-konsep linguistik dalam penelitiannya itu. Ia menekankan pentingnya analisis teks dengan menggunakan pendekatan linguistik. Menurutnya, al-Qur'an adalah teks linguistik yang untuk memahaminya diperlukan analisis linguistik secara mendalam.[34] Dalam analisisnya itu ia banyak menggagas persoalan-persoalan berkaitan dengan al-Qur'an secara global, antara lain ia banyak menggagas persoalan tentang konsep wahyu, *naskh mansûkh, i'jâz al-qur'ân, asbâb al-nuzûl,* dan lain sebagainya dengan menggunakan pendekatan linguistik yang tajam.

Namun, berbeda dengan Bint al-Syâthi' dan Khalf Allâh yang *notabene* mengikuti secara penuh metode al-Khûlî, Abû Zaid lebih cenderung menggabungkan metode al-Khûlî dengan metode lainnya, terutama metode Muhammad Abduh. Abû Zaid memilih metode al-Khûlî sebagai langkah awal, yang bersifat individual, bagi upaya menafsirkan al-Qur'an secara ilmiah. Sementara, langkah Muhammad Abduh dipandang sebagai langkah kelanjutannya, bahkan mungkin tujuan akhir baik secara individual maupun sosial. Makna pertama, atau pesan pertama, yang diturunkan al-Qur'an harus dapat dikaitkan dengan tuntutan perkembangan yang terjadi tanpa harus menyimpang dari semangat pesan pertama. Menurut Abû Zaid, "apapun interpretasi terhadap tujuan untuk mendapat hidayah menurut Muhammad Abduh, tidak disangsikan bahwa pada dasarnya tujuan tersebut bersifat

[34]Lihat Nasr Hâmid Abû Zaid, *Mafhûm al-Nass Dirâsat fî 'Ulûm al-Qur'ân* (Mesir: al-Hai'at al-Misriyyat al-'âmmah li al-Kitâb, 1993).

keagamaan, 'yaitu tujuan agung yang tentunya kaum Muslim perlu merealisasikannya' dalam bahasa al-Khûlî.[35] Untuk menjembatani kedua pendekatan yang masing-masing dipakai al-Khûlî dan Abduh tersebut, Abû Zaid kemudian membuat satu kesatuan metodologis dimana hasil dari suatu interpretasi dituntut dapat menemukan makna dan signifikansi secara sekaligus.[36] Makna, *meaning*, menyerupai pemahaman langsung terhadap bunyi teks yang lahir dari analisis terhadap bangunan kata tersebut dalam konteks budaya yang ada. Dengan kata lain, makna menyerupai *dalâlah* historis teks dalam konteks pembentukan dan berlakunya, yaitu, suatu *dalâlah* yang tidak banyak diwarnai oleh perbedaan persepsi para pemakai bahasa terhadap teks tersebut. Akan tetapi, berhenti pada *dalâlah* makna semata berarti membekukan teks tersebut, untuk dialihkan pada pengaruh historis. Mengingat dalam teks-teks keagamaan terdapat pengaruh *knowledge* yang berbeda-beda, maka dalalahnya tidak *mandeg*, bahkan telah terjadi "perdebatan" antara tarikan kepentingan masyarakat dan pelaku agama. Terkadang, perdebatan itu terjadi dalam lapangan *dalâlah* teks, bahkan melebihi wilayah tersebut. Jadi, watak yang dimiliki makna bersifat historis. Maksudnya, tidak mungkin sampai pada derajat tersebut kecuali dengan perangkat pengetahuan yang mendetail terhadap konteks internal teks dan eksternalnya yang berupa realitas dan budaya. Sedangkan *al-maghzâ*, meskipun tidak lepas dari bingkai makna, tetapi ia mempunyai karakter kontemporer. Maksudnya, ia dihasilkan dengan "cara baca" kontemporer yang tidak berada pada masa teks. Tatkala *al-maghzâ* tersebut terpisah dari makna, maka cara baca yang sedemikian terjebak dalam belitan ideologisasi (*talwîn*) yang menjauhkan pemahaman dari *ta'wîl*. Perbedaan lainnya, dalam beberapa hal, makna bersentuhan dengan penetapan yang bersifat nisbi, sedangkan *al-maghzâ* punya

[35]Nasr Hâmid Abû Zaid, "Manhaj al-Dirâsat al-Adabiyyah li al-Qur'ân: al-Judzûr wa âfaq al-Mustaqbal", dalam *al-Nahj* Volume 20 tahun 1999, hlm. 84.

[36]Nasr Hâmid Abû Zaid, *Naqd al-Khithâb al-Dînî* (Kairo: Sînâ li al-Nasyr, 1994), hlm. 193; Nasr Hâmid Abû Zaid, *Kritik Wacana Agama*, (Yogyakarta: LKIS, 2003), hlm. 210.

karakter aktif berubah selaras dengan perubahan cara baca meskipun ia sebenarnya terikat hubungan dengan makna.[37]

Masih dalam konteks pendekatan linguistik dalam penafsiran al-Qur'an, muncul juga nama lain seperti Toshihiko Izutsu yang bisa dikatakan terlepas dari kelompok al-Khûlî dan murid-muridnya. Izutsu menggunakan pendekatan semantik[38] dalam menafsirkan al-Qur'an. Penerapan pendekatan semantik dalam penafsiran al-Qur'an telah membawa Izutsu untuk menulis dua buah buku. *Pertama,* buku *Ethico Religious Concept in The Qur'an, The Concept of Belief in Islamic Theology*. Buku ini berisi analisis-analisis semantis yang dilakukan Izutsu tentang etika agama dalam al-Qur'an; konsep kepercayaan (teologi). *Kedua*, buku berjudul *God and Man in the Qur'an*. Sebagaimana tampak dalam judulnya, buku ini berisi tentang pembahasan relasi Tuhan-manusia berdasarkan analisis semantis. Dalam pandangan Izutsu, al-Qur'an secara keseluruhan terdiri atas kata-kata yang masing-masing mempunyai makna dalam dua dimensinya, yakni makna dasar dan makna relasional.[39] Analisis kedua unsur tersebut terhadap satu kata kunci harus dilakukan dengan cara yang sedemikian rupa sehingga jika seseorang benar-benar berhasil melakukannya, kombinasi dua aspek makna kata akan memperjelas aspek khusus, satu segi yang signifikan dengan budayanya, atau pengalaman yang dilalui oleh budaya tersebut. Pada akhirnya, jika seseorang mencapai tahap akhir, semua analisis akan

---

[37]Abû Zaid, *Naqd al-Khithâb al-Dînî*, hlm. 193-195; Abû Zaid, *Kritik Wacana Agama,* hlm. 210-212. Menurut Abû Zaid, perbincangan sekitar keharusan persentuhan *al-maghzâ* dengan *al-ma'nâ* ini tidak terlalu jauh berbeda dengan prinsip *qiyâs* yang berpegang pada illat dalam wacana fiqih. Pencarian *'illat* dalam *qiyâs* ini berhubungan dengan fleksibilitas teks terhadap realitas serupa yang tidak disinggung secara eksplisit oleh teks. Hakikatnya, keserupaan itu bersifat eksternal, sedangkan perbedaannya masih dalam. *'Illat* yang menjadi tengarah hukum menurut para pakar fiqih kadang-kadang merupakan bagian dari *dalâlah* dan makna melalui *manṭûq* teks, dan terkadang hanya merupakan penemuan ahli fiqih lewat jalur ijtihad.

[38]Semantik adalah cabang linguistik yang meneliti arti atau makna. Dengan demikian, analisis semantik adalah suatu penguraian yang berbicara pada dataran makna kata atau ungkapan. Lihat Abdul Chaer, *Pengantar Semantik Bahasa Indonesia* (Jakarta: Rineka Cipta, cetakan II, 1995), hlm. 2; Lihat juga Ahmad Mukhtâr 'Umar, *'Ilm al-Dalâlah* (Kuwait: Maktabah Dâr al-'Arûbah li al-Nasyr wa al-Tawzî', 1982), hlm. 11.

[39]Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia,* terj. Agus Fachri Husein. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), hlm. 10.

membantu mengkonstruksi pada tingkat analitik struktur keseluruhan budaya itu sebagai konsepsi masyarakat yang sungguh-sungguh ada – atau mungkin ada. Inilah apa yang kemudian disebut Izutsu dengan "*weltanschauung semantic*", dalam hal ini *weltanschauung al-Qur'ân*.

Di luar itu semua, tampaknya penting juga dikemukakan bahwa belakangan ini telah mulai diminatinya pendekatan hermeneutika dalam penafsiran al-Qur'an. Hermeneutika memang merupakan satu cabang ilmu yang berkembang pesat dalam bidang filsafat, namun bukan berarti hermeneutika tidak bersentuhan dengan bidang linguistik.[40] Carl Braaten, sebagaimana dikutip oleh Farid Esak, mengatakan bahwa hermeneutika adalah *the science of reflecting on how a word or an event in a past time and culture may be understood and become existentially meaningful in our present situation.*[41] Hermeneutika dipakai sebagai metode pembacaan atas teks dalam kerangka untuk menemukan dimensi-dimensi baru dalam teks yang sama sekali belum ditemukan sebelumnya, bahkan yang dimaksudkan oleh makna awalnya. Namun, secara umum, biasanya hermeneutika memang dipakai untuk menjembatani jurang antara masa lalu dan masa kini.[42]

2. Hadits dan Ilmu Hadits

Hadits adalah segala perbuatan, ucapan dan ketetapan yang disandarkan pada Nabi Muhammad SAW. Penyandaran ini bisa dilakukan secara *lafdzi* (dikutip kata perkata sebagaimana Rasulullah mengucapkannya pertama kali) dan *maknawi* (dikutip hanya menurut isinya saja, sedangkan redaksi telah berubah). Adapun periwayatan mengenai perbuatan dan ketetapan (bisa berupa diamnya atau bahasa isyarat lain dari Rasulullah yang mempunyai arti tertentu), bisa dipastikan bersifat *maknawi.* Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa pada umumnya hadits-hadits Nabi diriwayatkan secara *maknawi*.

---

[40]Mengenai hubungan linguistik dengan hermeneutika bisa lihat Kaelan, *Filsafat Bahasa Masalah dan Perkembangannya* (Yogyakarta: Paradigma, 1998), hlm. 183-258.

[41]Lihat Farid Esack, *Qur`an Liberation & Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, hlm. 51.

[42]E. Sumaryono, *Hermeneutika Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1993), hlm. 23-26.

Dalam ilmu hadits berkembang teori untuk menguji kesahihan sebuah hadits, yaitu *ilmu riwayah hadits* atau ilmu yang dipakai untuk meneliti sanad suatu hadits, dan *ilmu dirayah hadits* atau ilmu yang dipakai untuk meneliti matan suatu hadits.

Berkaitan dengan kesahihan sanad, para ulama hadits telah memiliki teori-teori kritik sanad, antara lain:

1. Rangkaian sanad harus bersambung (*ittishal*) dari perawi awal (yang menerima langsung dari Rasulullah hingga perawi akhir/perawi pada masa kodifikasi)
2. Setiap perawi yang berada dalam rangkaian sanad suatu hadits harus mendengar langsung dari perawi sebelumnya.
3. Setiap perawi harus mempunyai integritas (*tsiqah*) tertentu diukur dengan ketaqwaannya (*'adalah*), kejujurannya (*shidq*), dan kekuatan hafalannya (*dhabith*).[43]

Para ulama hadits juga telah memiliki cukup banyak kategori bagi para perawi yang bisa membatalkan kesahihan hadits dari segi sanadnya, seperti:

a. *Majhul:* perawi tidak dikenal ulama hadits

b. *Matruk:* perawi dinilai buruk

c. *La Yu'raf:* perawi tidak dikenal

d. *La Yasihhu haditsuhu:* perawi yang hadits-haditsnya dinilai tidak absah

e. *Laisal qawiy:* perawi tidak memiliki hafalan yang kuat

f. *Laisa bitsiqqah:* perawi tidak memiliki integritas

g. *Munqathi':* perawi yang rangkaiannya terputus

h. *Layyin:* perawi yang lemah ingatannya

Suatu hadits juga harus dilihat dari segi matan. Dalam ilmu hadits dikenal dengan istilah kritik matan. Matan hadits dari seorang perawi dapat dikatakan tidak shahih jika redaksinya bertentangan dengan

[43]As-Suyuthi, *Tadrib al-Rawi fi Syarh Taqrib an-Nawai* (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1989), Jilid I, hlm. 54.

matan hadits dari perawi lain yang jumlahnya lebih banyak dengan integritas yang sama. Kejanggalan ini bisa berupa penambahan teks, pembalikan, perbedaan mencolok, salah baca tulis dan masuknya penafsiran periwayat dalam mayan hadits. Matan suatu hadits dapat dikatakan tidak valid jika bertentangan dengan ayat al-Qur'an, hadits lain yang lebih absah, fakta sejarah, rasionalitas, maupun dengan temuan inderawi, atau berisi tentang pahala dan dosa besar hanya kerana perbuatan remeh, dan susunan bahasanya rendah.[44]

Pemahaman secara mendalam terhadap matan sebuah hadits, apapun itu namanya, merupakan sesuatu yang mutlak untuk dilakukan. Hal ini perlu dilakukan guna mendapatkan pemahaman yang sesuai dengan apa yang telah disabdakan oleh Rasulullah SAW.

Hal tersebut bisa saja terjadi dikarenakan beberapa faktor, di antaranya adalah bahwa hadits sebagai sebuah dasar agarama, dengan memperhatikan kemunculannya, tentunya tidak bisa terlepas dari kondisi-kondisi sosisologis dan geografis masyarakat yang berkembang pada saat itu. Oleh karena itu dengan melakukan kajian ulang terhadap hadits tertentu, diharapkan akan dapat mendudukkan pemahaman hadits secara proporsional, kapan dipahami secara tekstual, kontekstual, universal, temporal, situasional maupun lokal. Karena bagaimanapun juga, pemahaman yang kaku, radikal dan statis sam artinya dengan menutup keberadaan Islam yang *shalih li kulli zaman wa makan*.

3. Fiqih dan Ilmu Fiqih

Secara etimologi makna fiqh lebih dekat dengan ilmu, sebagaimana firman Allah:

فَلَوْلاَ نَفَرَمِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ

Mengapa tidak pergi dari tiap-tiap golongan di antara mereka beberapa orang untuk memperdalam pengetahuan mereka tentang agama (Q.S. al-Taubah:122).

Nabi Muhammad bersabda:

مَنْ يُرِدِاللّٰهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ فِي الدِّيْنِ (رواه البخاري و مسلم)

[44]Ibnu al-Qayyim al-Jauzi, al-Manar al-Munif fi ash-Shahih wa al-dhaif

Barangsiapa yang dikehendaki baik oleh Allah, niscaya diberikan kepadanya pemahaman dalam agama (H.R. al-Bukhari dan Muslim).

Menurut Badruddin Muhammad bin Abu Bakar Sulaiman al-Bakri (w.871 H), secara etimologi fiqh mempunyai tiga pengertian. *Pertama*, paham secara mutlak baik yang dipaham itu mendalam atau tidak, maksud pembicara atau bukan. Ia berpegang kepada firman Allah:

فَمَالِ هؤُلاَءِ الْقَوْمِ لاَ يَكَادُوْنَ يَفْقَهُوْنَ حَدِيْثًا

Mengapa orang-orang itu (orang munafik) hampir-hampir tidak memahami pembicaraan sedikitpun (Q.S. al-Nisa: 78).

وَإِنْ مِّنْ شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلكِنْ لاَ تَفْقَهُوْنَ تَسْبِيْحَهُمْ

Dan tak ada sesuatupun melainkan bertasbih dengan memujinya, tetapi kamu sekalian tidak mengerti tasbih mereka (Q.S. al-Isra': 44).

Begitu juga perkataan umat Nabi Syu'aib dalam Surat Hud:

قَالُوْا يَا شُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيْرًا مِمَّا تَقُوْلُ

Hai Syu`aib, kami tidak memahami banyak tentang apa yang kamu katakan itu (Q.S. Hūd: 91).

Kedua, memahami sesuatu yang mendalam, sehingga kurang tepat apabila dikatakan *faqqahtu anna al-sama' fauqana wa anna al-arda tahtana* (saya paham bahwa langit ada di atas kita dan bumi ada di bawah kita).

Ketiga, paham terhadap maksud pembicara, sehingga secara etimologi pemahaman burung tidak termasuk ke dalam kategori fiqh.

Menurut Badruddin al-Bakri, pengertian yang tepat untuk fiqh adalah yang pertama, karena pengertian kedua dan ketiga bertentangan dengan al-Qurān dan ahli bahasa yang menyatakan bahwa fiqh mempunyai arti paham secara mutlak.[45]

Menurut Jamaluddin al-Isnawi, secara terminologi fiqh berarti:

العلم بالأحكام الشرعيّة العمليّة المكتسب من أدلتها التفصيليّة

[45]Badruddin al-Bakri, *al-I'tina fi al-Furuq wa al-Istisna* (Beirut: Dar a-Kutub al-'Imiyyah, 1994), Juz 1, hlm. 5.

"Ilmu tentang hukum-hukum syara' yang bersifat 'amali (praktis) yang diperoleh dari dalil-dalinya yang terinci."[46]

Ketika Jamaluddin al-Isnawi (w.772 H) menguraikan satu persatu makna dari setiap kata yang terdapat dalam definisi fiqh di atas, ia mengemukakan sebuah analisis yang sangat tajam dan menarik sekali. Menurutnya, makna *al* dalam kata *al-ahkām* adalah *li al-jins* (penjenisan), kemudian adanya pembatasan (*hadd*) sesungguhnya ditujukan kepada hakikat fiqh. Pengucapan fiqh atas tiga hukum tidak membuat seseorang yang mengetahuinya disebut *faqīh* (ahli fiqh), karena kata *faqīh* merupakan bentuk *isim fā'il* (pelaku) dari kata kerja lampau (past tense) *faquha* dengan dommah huruf *qaf*-nya (ق) yang berarti bahwa fiqh sudah menjadi wataknya (*sajiyyah*). Menurut Jamāluddīn al-Isnawī, kata fiqh bukan *isim fā'il* (pelaku) dari kata kerja lampau (past tense) *faqiha* dengan kasrah huruf *qaf*-nya (ق) yang berarti paham. Begitu juga, kata fiqh bukan *isim fā'il* (pelaku) dari kata kerja lampau (past tense) *faqaha* (فقه) dengan fathah huruf *qaf*-nya (ق) yang berarti mendahului orang lain dalam soal memahami, karena berdasarkan aturan ilmu bahasa Arab bentuk *isim fā'il* (pelaku) dari kata *faqaha* adalah *fāqih*.

Tampaknya, Jamāluddīn al-Isnawī tidak sepakat dengan Badruddin al-Bakri yang mengartikan fiqh dengan paham secara mutlak, karena menurutnya, fiqh yang berarti paham terbentuk dari kata kerja lampau *faqaha*, sedangkan fiqh dalam pengertian yang sebenarnya terbentuk dari kata kerja lampau *faquha*.

Namun demikian, kedua pendapat di atas masih dapat dikompromikan. Jamāluddīn al-Isnawī ingin meluruskan kesalahpahaman sebagian orang yang berpendapat bahwa yang namanya ahli fiqh adalah orang yang memahami beberapa masalah fiqh. Padahal menurutnya, ahli fiqh tidak hanya sekedar memahami fiqh, tetapi juga harus menjadi wataknya (*sajiyyah*). Analisis ini berdasarkan kepada realitas bahwa uraian Jamāluddīn al-Isnawī tersebut untuk menjawab statement orang yang menyatakan bahwa *al* yang terdapat dalam kata *al-hukmu* tidak dapat diartikan *li al-jins* (jenis). Menurut orang

[46]Jamaluddin al-Isnawi al-Isnawi, *Nihayah al-Sul fi Syarh Minhaj al-Wusul fi 'Ilm al-Usul* (Mesir: Matba'ah Muhammad 'Ali Ṣubah wa Auladuh, 1990), Juz 1, hlm. 15.

tersebut, hal ini karena jamak (*plural*) dari jenis paling sedikit adalah tiga, sehingga apabila huruf *al* yang terdapat dalam kata *al-hukmu* dapat diartikan *li al-jins* (jenis), maka orang awam yang hanya mengetahui tiga masalah fiqh dengan dalil-dalilnya dapat disebut sebagai ahli fiqh.

Kemudian Jamaluddin al-Isnawi meluruskan kekeliruan tersebut dengan menjelaskan asal-usul kata *faqīh*. Pada dasarnya, ia sepakat bahwa fiqh secara bahasa berarti paham, sesuai dengan pemakaian al-Qur'an dan Sunnah seperti telah dijelaskan Badruddīn al-Bakrī. Hal ini berdasarkan kepada statementnya bahwa istilah *faqīh* menunjuk kepada *fiqh* (paham), tetapi ditambah dengan sifat *sajiyyah* (menjadi watak). Jadi dalam pandangan Jamāluddīn al-Isnawī, secara terminologi fiqh itu lebih dalam dari hanya sekedar paham, sehingga orang yang hanya memahami fiqh tanpa menjadi wataknya (*sajiyyah*) belum dapat dikatakan sebagai ahli fiqh (*faqīh*).

Pada awalnya fiqh tersimpan dalam pemikiran-pemikiran para ulama dan hanya beredar di antara guru dan murid secara lisan. Fiqh belum dikodifikasikan. Dalam perkembangan selanjutnya, para murid yang mengetahui pemikiran-pemikiran para gurunya tersebut berusaha untuk mengkodifikasikannya. Hal ini terjadi pada abad ke-2 H. Secara berkesinambungan dan terus-menerus proses kodifikasi ini berlangsung sehingga pemikiran-pemikiran para guru pun terkodifikasi dalam berbagai kitab. Kitab-kitab tersebut dipelajari, disebarkan dan dipertahankan oleh para generasi berikutnya. Dengan dikodifikasikannya pemikiran-pemikiran para ulama dalam berbagai kitab, maka jadilah fiqh ini sebagai sebuah disiplin ilmu tersendiri yang dipelajari sebagaimana ilmu-ilmu keislaman lainnya. Karenanya, ilmu fiqh adalah ilmu yang mempelajari tentang hukum-hukum Islam yang bersifat praktis (diamalkan), dan cara memperolehnya dengan menggunakan upaya ijtihad.

4. Tasawuf

Meskipun kata tasawuf sudah begitu terkenal,namun pengertian terhadap kata ini masih kabur dalam keragaman makna yang adakalanya malah bertentangan atau paling tidak berbeda satu sama lain. Hal ini terjadi karena tasawuf atau mistisisme telah menjadi

semacam milik bersama berbagai agama, filsafat dan kebudayaan dalam berbagai kurun masa.Dalam al-Qur'an maupun Hadits sendiri, kata tasawuf tidak disebutkan secara tersurat.

Secara etimologi, kata *tasawuf* mempunyai beberapa makna yang berbeda.Perbedaan makna ini disebabkan oleh adanya perbedaan pendapat para ahli dalam mencari sumber asli kata *sufi* itu. Harun Nasution menyebutkan beberapa pendapat tentang asal-usul kata sufi, yaitu:[47]

1. *Ahl al suffah* (اهل الصفة), yaitu orang-orang yang ikut pindah/hijrah dengan Nabi dari Mekkah ke Madinah. Mereka tidak mempunyai harta, miskin, tinggal di masjid dan tidur di atas bangku batu dengan pelana (suffah) sebagai bantal. Tetapi meskipun miskin, mereka dinilai memiliki hati yang baik dan mulia. Itulah sifat kaum sufi yaitu "yaitu miskin tapi berhati baik".
2. *Saf* (صف) yaitu barisan pertama dalam shalat jamaah dan karena itu kaum sufi memperoleh kemuliaan dari Allah. Mereka berada dalam barisan pertama di hadapan Allah.
3. *Sufi* (صوفى) dari صافى dan صفى yaitu suci.Seorang sufi adalah orang yang disucikan dan kaum sufi adalah orang-orang yang telah mensucikan dirinya melalui latihan yang berat dan lama.
4. *Sophos*,kata Yunani yang berarti hikmah sebagaimana di-jumpai dalam kata *Philosophia,* hanya saja huruf *s* dalam *sophos* ditranselitrasikan ke dalam Bahasa Arab menjadi س dan bukan ص sebagaimana dapat dilihat dalam kata فلسفة dari kata *philosophia.* Sedangkan sufi ditulis dengan صوفى dan bukan سوفى
5. *Suf* (صوف), kain yang terbuat dari bulu wol. Hanya saja kain wol yang dipakai oleh kaum sufi adalah kain wol yang kasar dan bukan kain wol yang halus seperti sekarang. Memakai wol kasar pada waktu itu adalah simbol kesederhanaan dan kemiskinan.

[47]Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992). hlm. 56.

Teori yang sejenis juga dipaparkan dalam *Ensiklopedi Islam,* yaitu:[48]

1. Tasawuf berasal dari kata *saff* yang artinya barisan dalam shalat jamaah.
2. Tasawuf berasal dari kata *saufanah* yaitu sejenis buah kecil yang berbulu dan banyak tumbuh di gurun pasir. Sufi secara umum memang banyak mengenakan pakaian berbulu, hidup gersang tetapi hatinya subur.
3. Tasawuf berasal dari kata *suffah* yang artinya pelana yang digunakan oleh para sahabat kalangan Muhajirin yang miskin sebagai bantal tidur di atas batu di samping masjid Nabawi. *Suffah* juga berarti kamar di samping masjid Nabawi yang digunakan oleh kaum Muhajirin yang miskin. Kaum Muhajirin ini mempunyai sifat-sifat yang teguh dalam pendirian, takwa, wara', zuhud dan tekun beribadah.
4. Tasawuf berasal dari kata *safwah* yang artinya terpilih atau terbaik. Kalangan sufi pada umumnya memandang diri mereka sebagai orang pilihan dan yang terbaik.
5. Tasawuf berasal dari kata *safa* atau *safw* yang atinya bersih, suci.Tasawuf memang diarahkan kepada upaya penyucian batin agar bisa dekat dengan Tuhan yang Maha Suci.
6. Tasawuf berasal dari *Theosophi* yang berarti hikmah ketuhanan.Tasawuf dikaitkan dengan Theosophi karena ajaran tasawuf memang banyak membicarakan masalah ketuhanan.
7. Tasawuf berasal dari kata *suf* yang artinya wol atau kain berbulu kasar. Disebut demikian karena orang-orang sufi banyak yang mengenkan pakaian yang terbuat dari bulu binatang sebagai simbol kemiskinan.

Di antara sekian banyak pendapat mengenai asal-usul kata tasawuf, kelihatannya teori yang menyatakan bahwa sufi berasal dari kata *suf* (bulu/wol)lebih dapat diterima.Sebab seandainya berasal dari kata *shuffah* atau *shaff* maka jadinya bukan *shufi* tetapi *Shuffi*.Dalam

[48]Dewan Redaksi, *Ensiklopedi Islam,* (Jakarta: PT Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1994), hlm. 73-74.

Bahasa Arab,jika ada orang yang mengenakan kain wol disebut *tashawwafa al-rajul*.Dan pada masa awal perkembangan tasawuf, pakaian yang terbuat dari bulu domba adalah simbol para hamba Allah yang tulus dan zahid. Para sufi sendiri banyak berpendapat seperti ini, di antaranya Al-Sarraj al-Thusi. Pendapat ini juga dikokohkan oleh Ibnu Khaldun.[49]

Seperti halnya dalam etimologi, pengertian tasawuf dalam termonologi juga beragam.Keragaman pengertian tasawuf tersebut karena pengertian yang dikemukakan oleh para sufi merupakan gambaran pengalaman batin mereka dalam melakukan hubungan denga Tuhan. Dengan kata lain berbicara tentang tasawuf, maka faktor rasa lebih dominan dari pada faktor rasio,sedangkan rasio terkadang kurang dapat menangkap ungkapan perasaan.

Meskipun demikian,bukan berarti tasawuf tidak dapat didefinisikan.Basyumi mengungkapkan bahwa untuk mendapatkan definisi universal tentang tasawuf,mestinya berpedoman dan mengambil dari definisi yang beragam itu sehingga tercipta satu pengertian yang bagian-bagiannya saling melengkapi. Selanjutnya, Basyumi mengelompokkan pengertian tasawuf yang bersumber dari pengalaman-pengalaman yang mempengaruhi ahli tasawuf itu sebagai berikut:[50]

1. Definisi berkenaan dengan tahap pemula atau *al-Bidaya.*
    a. Sahl bin Abdullah al-Tustari; tasawuf adalah bersih dari kekeruhan dan penuh dengan berfikir memusatkan diri kepada Tuhan, dan memutuskannya dari manusia, serta sama baginya antara emas dan tembaga.
    b. Dzun Nun al-Mishri; sufi adalah orang yang tidak suka meminta-minta dan tidak merasa susah dengan ketiadaan.
2. Definisi berkenaan dengan tahap mujahadah (perjuangan rohani).

---

[49]Abu al-Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman,* (Bandung: Pustaka, 1997), hlm. 21.

[50]Ibrahim Basyumi, *Nasya'at al-Tashawuf al-Islami,* (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1969), hlm. 16-20.

a. Abu Muhammad al-Jariri; tasawuf adalah memasuki semua akhlak tinggi dari semua akhlak rendah.
b. Al-Kannany; tasawuf itu adalah akhlak, apabila bertambah atasmu akhlak, maka bertambahlah kesuciannmu.
c. Sahl bin Abdullah; tasawuf adalah sedikit makan, tenang dengan Allah dan lari dari manusia.

3. Definisi yang berkenaan dengan al-Mudzaqat (pengalaman rohani)
   a. Abu Husain al-Muzyu; tasawuf adalah berserah secara bulat kepada al-Haq.
   b. Ruaim; tasawuf adalah membiarkan diri dengan Allah atas dasar kehendaknya.
   c. Al-junaid; tasawuf adalah engkau beserta Allah dengan tanpa penghubung.

Dari beberapa pengertian tasawuf tersebut di atas nampaknya terangkum dalam pengertian tasawuf yang dikemukakan oleh Taftazani. Menurut Taftazani, pengertian tasawuf adalah:

> "*Falsafah hidup, yang dimaksudkan untuk meningkatkan jiwa seorang manusia secara moral, lewat latihan-latihan praktis tertentu, kadang untuk menyatakan pemenuhan fana dalam Realitas Yang Tertinggi serta pengetahuan tentang-Nya secara intuitif (tidak secara rasional) yang buahnya ialah kebahagiaan rohaniah, yang hakekat realitasnya sulit diungkapkan dengan kata-kata, sebab karakternya bercorak intuitif dan subyektif*"[51]

Definisi yang dikemukakan oleh Taftazani di atas didasarkan pada ciri-ciri tasawuf secara umum yang berlaku pada semua bentuk tasawuf. Ciri-ciri tersebuat ialah:[52]

1. Adanya peningkatan moral melalui mujahadah dan riyadlah.
2. Pemenuhan fana dalam realitas mutlak.
3. Adanya pegetahuan intuitif.
4. Adanya ketentraman atau kebahagiaan.

---

[51]Abu al-Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani, *Op. Cit*. hlm. 6.

[52]Keterangan selengkapnya mengenai ciri-ciri tasawuf ini dapat dibaca dalam Abu al-Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani, *Op. Cit*. hlm. 4-6.

5. Penggunaan simbol dalam ungkapan-ungkapan.

Di Barat tasawuf lebih dikenal dengan nama *Islamic mysticism* (mistisisme Islam). Sebutan ini, yang juga diterima oleh kalangan sarjana muslim, sering menyesatkan,sebab perkataan *mystic* (mistik) selalu dihubungkan dengan amalan-amalan ilmu hitam seperti ilmu sihir dan nujum. Padahal tasawuf yang sejati tidak ada hubungannya dengan hal-hal seperti itu. Penamaan 'mistisisme Islam' kepada tasawuf dapat diterima kalau perkataan itu dipahami sesuai dengan pengertiannya yang benar.

Secara etimologi, kata 'mistik' atau '*mystic*' berasal dari Bahasa Yunani *myein,* dan ada kaitannya dengan '*mysteri*', yang bermakna 'menutup mata' atau 'terlindung di dalam rahasia'. Dalam pengertian yang benar tersirat adanya suasana kekudusan dan kekhusukan dalam upaya menangkap rahasia Yang Maha Agung melalui disiplin spiritual yang keras dan sungguh-sungguh. Apabila tasawuf dapat disebut 'mistisisme Islam' tentulah ia boleh diberi makna sebagai ajaran kerohanian penuh suasana kekudusan dan kekhusukan berkenaan 'menutup mata' atau 'sesuatu yang terlindung dalam rahasia'.[53]

Sebagaimana keragaman mengenai pengertian tasawuf, teori tentang sumber tasawuf juga beragam, seperti yang disampaikan oleh RA. Nicholson yang menandaskan bahwa tasawuf tidak sepenuhnya murni berasal dari Islam, akan tetapi mengambil dari praktek sufistik agama atau kepercayaan lain.[54]

Di antara ajaran-ajaran di luar Islam yang diklaim sebagai sumber tasawuf Islam itu adalah sebagai berikut:[55]

1. Ajaran Kristen dengan faham menjauhi dunia dan hidup mengasingkan diri dalam biara-biara. Dalam literatur Arab memang terdapat tulisan-tulisan tentang rahib-rahib yang mengasingkan diri di padang pasir Arabia. Mereka membantu orang yang kemalaman dan musafir yang kelaparan. Dikatakan

[53]Abdul Hadi WM, *Tasawuf yang tertindas,* (Jakarta: Paramadina, 2001), hlm. 12.

[54]Lihat lebih lanjut baca RA. Nicholson, *The Mystics of Islam,* (London: Routledge and Kegan Paul, 1966).

[55]Harun Nasution, *Op.C it*, hlm. 58-59.

bahwa zahid dan sufi Islam meninggalkan dunia, memilih hidup sederhana dan mengasingkan diri adalah atas pengaruh cara hidup rahib-rahib Kristen ini.

2. Filsafat mistik Pytagoras yang berpendapat bahwa roh manusia bersifat kekal dan berada di dunia sebagai orang asing. Badan jasmani merupakan penjara bagi roh. Kesenangan roh yang sebenarnya adalah di alam samawi. Untuk memperoleh hidup yang senang di alam samawi,manusia harus membersihkan roh (*katharsis*)dengan meninggalkan hidup materi,yaitu zuhud,untuk selanjutnya berkontemplasi.[56] Ajaran Pytagoras inilah, menurut sebagian orang, yang mempengaruhi timbulnya zuhud dan sufisme dalam Islam.

3. Filsafat emanasi yang mengatakan bahwa wujud ini memancar dari Dzat Tuhan. Roh berasal dari Tuhan, tetapi dengan masuknya ke dalam materi, roh menjadi kotor.Untuk kembali ke tempat asalnya, roh harus terlebih dahulu dibersihkan. Penyucian roh adalah dengan meninggalkan dunia dan mendekati Tuhan sedekat mungkin, bahkan kalau bisa bersatu dengan Tuhan.[57]

4. Ajaran Budha dengan Nirwananya.Untuk mencapai nirwana, orang harus meninggalkan dunia dan memasuki hidup kontemplasi. Faham Fana' yang ada dalam sufisme hampir sama dengan nirwana.

5. Ajran-ajaran Hiduisme yang juga mendorong manusia untuk meninggalkan dunia dan mendekati Tuhan untuk mencapai persatuan Atman dan Brahman. R. Hartmann menambahkan bahwa sufisme Islam yang pertama adalah bercorak India, baik dalam kecenderungannya maupun dalam metode-metodenya. Keluasan batin, pemakaian tasbih, misalnya, merupakan gagasan dan praktek yang berasal dari India.[58]

---

[56]Mengenai ajaran Pytagoras lihat Poedjawijatna, *Pembimbing ke Arah Alam Filsafat*, Jakarta: Rineka Cipta, 1990. h. 23

[57]Mengenai ajaran Plotinus lihat juga Poedjawijatna, *Op.C it*, hlm. 47.

[58]Lihat Abu al-Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani, *Op. Cit*. hlm. 28.

Al-Taftazani menolak pendapat yang mengatakan bahwa sufisme Islam bersumber dari ajara-ajaran di luar Islam. Menurutnya, ajaran-ajaran di luar Islam tersebut baru muncul pada masa-masa yang agak akhir (pada akhir-akhir abad ke tiga Hijriyah atau abad ke sembilan Masehi) setelah pada masa-masa yang ke dua dan ke tiga awal perilaku hidup zuhud (zuhud) cukup mapan dan berpotensi menyangga munculnya angkatan tasawuf berikutnya. Namun al-Taftazani mengakui bahwa dengan lewatnya waktu, dengan berlangsungnya pertemuan antara berbagai bangsa dan kontaknya berbagai kebudayaan, adalah wajar jika telah menyebabkan masuknya pengaruh Kristen atau lainnya ke dalam tasawuf Islam.[59] Menurutnya, orang-orang sufi menukil berbagai ajaran di luar Islam itu karena pada dasarnya tasawuf berkaitan dengan perasaan dan kesadaran. Jiwa manusia adalah satu, sekalipun terdapat perbedaan bangsa atau rasnya. Apapun yang berkaitan dengan jiwa manusia, lewat latihan-latihan rohaniah, memang bisa saja sama, meskipun tidak terdapat kontak di antara keduanya. Ini berarti adanya benang merah di antara pengalaman para sufi, betapapun berbedanya interpretasi antara seorang sufi yang satu dengan yang lainnya sesuai dengan beragamnya budaya di mana ia hidup.[60]

Masuknya unsur-unsur ajaran di luar Isalm tersebut juga diakui oleh Nurcholish Madjid. Menurutnya, hal ini bisa terjadi karena adanya kontak antara kaum muslimin dengan bangsa-bangsa taklukannya di Syria dan Persia yang dalam beberapa hal, khususnya di bidang filsafat, lebih dulu maju dari pada kaum muslimin sendiri.[61] Namun Nurcholish Madjid menandaskan bahwa sufisme Islam memiliki dasar kuat yang tertuang dalam al-Qur'an dan Sunnah.[62]

Jadi dapat disimpulkan bahwa tasawuf itu bersumber dari ajaran Islam sendiri. Pemunculan itu dapat berupa aplikasi dari ayat-ayat al-Qur'an sendiri atau dari pola hidup dan perilaku Nabi serta para sahabatnya. Sehingga dapat dikatakan bahwa baik tanpa atau dengan

---

[59]*Ibid.*, hlm. 27.

[60]*Ibid.*, hlm. 31.

[61]Nurcholish Madjid, *Bilik-bilik Pesantren, sebuah Potret Perjalanan,* (Jakarta: Paramadina, 1997), hlm. 49.

[62]*Ibid.*, hlm. 48.

pengaruh dari luar Islam, sufisme dapat muncul dan berkembang dalam Islam.

5. Ekonomi

Dalam ilmu ekonomi, pemasaran menempati posisi penting. Pemasaran (*marketing*) adalah proses penyusunan komunikasi terpadu yang bertujuan untuk memberikan informasi mengenai barang atau jasa dalam kaitannya dengan memuaskan kebutuhan dan keinginan manusia.[63] Pemasaran dimulai dengan pemenuhan kebutuhan manusia yang kemudian tumbuh menjadi keinginan manusia.

Pembuatan produk atau jasa yang diinginkan oleh konsumen harus menjadi fokus kegiatan operasional maupun perencanaan suatu perusahaan. Pemasaran yang berkesinambungan harus adanya koordinasi yang baik dengan berbagai departemen (tidak hanya di bagian pemasaran saja), sehingga dapat menciptakan sinergi di dalam upaya melakukan kegiatan pemasaran.

Dalam konteks konsumsi, produk yang dihasilkan produsen menjadi tujuan dalam pemenuhan atas kebutuhan dan keinginan konsumen dengan perantara pemasaran. Karakteristik manusia dalam ekonomi, yang dikenal *homo economicus*, cenderung menyerupai hewan dalam pemenuhan kebutuhan dan keinginannya. Salah satu faktor yang mengendalikan pemenuhan kebutuhan dan keinginannya adalah *budget* (anggaran) yang dimiliki oleh manusia. Di sinilah pertaruhan manusia dalam mengendalikan dominasi hawa nafsu dalam pemenuhan kebutuhan dan keinginannya. Pengendalian manusia dalam memperturutkan keinginannya hanya sebatas kebutuhan saja menjadi manusia lebih arif mensikapi ketersedian *budget* yang dimiliki dalam pemenuhan keinginannya, demikian sebaliknya. Intisari dalam ilmu ekonomi adalah keinginan manusia tak terbatas, tetapi kebutuhan manusia sangat terbatas, khususnya dibatasi oleh *budget* yang dimiliki, tetapi yang terpenting adalah dibatasi dan dikendalikan oleh nafsu konsumtif. Inilah salah satu konotasi makna *jihâd al-akbar* dalam konteks ekonomi.

---

[63]http://id.wikipedia.org/wiki/Pemasaran

Demikian juga, dalam pemenuhan kebutuhan dan keinginannya, manusia juga terikat dengan norma dan etika atas keberadaan orang lain di sekitarnya, yang dikenal dengan altruisme. Altruisme adalah sebuah perhatian terhadap kesejahteraan orang lain tanpa memperhatikan diri sendiri. Perilaku ini merupakan kebajikan yang ada dalam banyak budaya dan aspek inti oleh beberapa agama. Altruisme adalah lawan dari sifat egois (egoisme) yang mementingkan diri sendiri (*selfishness*). Istilah "altruisme" juga dapat merujuk pada suatu doktrin etis yang mengklaim bahwa individu-individu secara moral berkewajiban untuk dimanfaatkan bagi orang lain.[64]

6. Fundamentalisme Islam

Dalam sejumlah literatur, istilah fundamentalisme sesungguhnya berasal dari munculnya kebangkitan fundamentalisme dalam gereja Protestan, khususnya di Amarika. Dalam konteks Islam, fundamentalisme sering dilekatkan secara sinis, bersifat pejoratif, bernada menghina, memusuhi serta merendahkan kelompok tertentu yang memiliki orientasi memperjuangkan tegaknya ajaran Islam dalam konteks kehidupan sosial-politik.

Dalam pandangan yang lain, fundamentalisme Islam, menurut M. 'Abid al-Jabiri, semula dicetuskan sebagai sebutan bagi gerakan Salafiyyah Jamaluddin Al-Afghani. Hal yang sama juga diungkapkan oleh Hassan Hanafi. Guru Besar filsafat Universitas Cairo ini mengatakan bahwa term 'muslim fundamentalis' adalah istilah untuk menunjuk gerakan kebangkitan Islam, revivalisme Islam, dan gerakan/kelompok Islam kontemporer, yang sering digunakan peneliti Barat, dan kemudian sering diadopsi dan digunakan oleh para ilmuwan, termasuk di kalangan Islam.[65] Sementara itu, dalam buku *Al-Islam Al-Siyasi* (1987), al-Asymawi berkata bahwa istilah fundamentalis awalnya berarti umat kristen yang berusaha kembali ke asas ajaran Kristen yang pertama. Term itu kemudian berkembang. Lalu disematkan pada setiap aliran yang keras dan rigid dalam menganut dan menjalankan ajaran formal

[64]http://en.wikipedia.org/wiki/Altruism

[65]Hassan Hanafi, *Ibid.*, hlm. 23.

agama, serta ekstrem dan radikal dalam berpikir dan bertindak. Hingga komunitas Islam yang berkarakter semacam itu kena imbas disebut fundamentalis, dan istilah fundamentalisme Islam pun muncul[66].

Dalam perkembangan lebih lanjut istilah fundamentalisme memiliki konotasi, tafsir dan makna yang variatif. Namun demikian, yang paling mendominasi alam bawah dasar manusia adalah konotasi pejoratif, karena pelabelan yang begitu gencar dan massif terhadap Islam garis keras. Dalam konteks ini fundamentalisme digunakan untuk menyatakan dan menyebut 'lawan,' bukan untuk menyebut diri kaum muslimin sendiri. Cap-cap yang disematkan kepada orang-orang fundemtalis adalah eksterim, militan, tidak toleran, reaksioner, otoriter, literalis, eksklusif, anti modernitas, anti kapitalis, tidak kosmopolit, bahkan sampai sebutan paranoid.

Istilah fundamentalisme, revivalisme, Islamisme dan radikalisme sering digunakan secara bergantian untuk maksud penyederhanaan (simplifikasi), kebanyakan sarjana mencoba melakukan identifikasi terhadap karakteristik masing-masing gerakan atau orientasi ideologinya. Para sarjana, biasanya merujuk kepada gerakan-gerakan atau pemikir-pemikir Muslim yang memiliki kaitan dan afiliasi dengan gerakan Islam kontemporer tertentu di dunia Islam, seperti kawasan Timur Tengah, Afrika Utara, Indo-Pakistan dan Asia Tenggara. Mereka menemukan adanya beberapa karakteristik umum (*common characteristics)* sekaligus keunikan (*peculiarities)* dari berbagai gerakan "fundamentalisme" Islam.

G. Metode Penelitian

Penelitian ini termasuk penelitian pustaka (*library research*), yaitu meneliti berbagai sumber ajaran Islam dan pemahaman umat Islam dalam berbagai bidang ilmu. Al-Qur'an dijadikan sumber kajian karena ia merupakan sumber pertama dan terpenting dalam Islam. Hadits dijadikan sumber kajian karena ia menggambarkan narasi-narasi yang benar-benar asli disampaikan Nabi Muhammad SAW sebagai sumber kedua ajaran Islam dan tafsir atas al-Qur'an. Pemikiran tokoh Islam di

[66]M. Said al-Asymawi, *Al-Islam al-Siyasi*, (Cairo: Sina li Nasyr,1987), hlm.129.

bidang tasawuf dijadikan sumber kajian karena tasawuf merupakan bidang yang berusaha memahami Islam dari sisi batiniah dan belum banyak dieksplorasi dalam penelitian-penelitian sebelumnya. Buku-buku fiqih juga dijadikan sumber karena berkaitan dengan hukum-hukum, kaidah dan filsafatnya. Perspektif ekonomi digunakan karena ia merupakan bidang aktivitas manusia yang paling dominan dalam kehidupannya. Tidak kalah penting di sini adalah mengkaji berbagai kecenderungan pemikiran kontemporer terutama dari gerakan fundamentalisme dan liberalisme dalam Islam. Kedua model gerakan ini telah mendominasi umat Islam dalam wacana keislaman kontemporer, termasuk jihad.

Alat-alat analisis yang digunakan dalam penelitian ini, *pertama,* interpretasi yaitu penyelaman dan penangkapan terhadap arti dan nuansa yang dimaksudkan oleh teks secara khas.[67] *Kedua,* koherensi, yaitu kata-kata dan konsep-konsep menurut keselarasan satu sama lain.[68] *Ketiga,* holistik, yaitu melihat objek kajian sebagai satu kesatuan yang utuh, tidak terpisah dari lingkungan yang melingkupinya. Ini dilakukan untuk mengenali lebih jauh terhadap objek kajian; mencermati interaksinya dengan dirinya sendiri pada satu sisi dan realitas yang berada di luar dirinya di sisi lain.[69]

H. Sistematika Penulisan

Penelitian ini terdiri atas delapan bab. Bab pertama, berisi pendahuluan, meliputi penjelasan mengenai pentingnya penelitian ini dilakukan dalam suatu penjelasan memadai seputar konteks-konteks jihad dan pemahamannya di dalam dunia Islam. Dalam bab ini juga ditegaskan rumusan masalah, tujuan dan manfaat. Bab ini juga mengurai penelitian-penelitian terdahulu, kerangka teori yang digunakan serta metodologi penelitian.

Bab II berisi hasil penelitian tentang jihad dalam perspektif al-Qur'an. Dijelaskan dalam bab ini berbagai term dan jihad dalam al-

---

[67]Anton Bakker dan Achmad Charis Zubeir, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), hlm. 74.

[68]*Ibid*.

[69]*Ibid*., hlm. 46 – 47.

Qur'an beserta derivatifnya. Selain itu, bab ini juga menjelaskan berbagai makna jihad beserta derivatifnya dalam al-Qur'an, baik makna etimologis maupun terminologis, ditinjau dari segi ilmu semantik.

Bab III berisi hasil penelitian tentang jihad dalam perspektif hadits. Dijelaskan dalam bab ini berbagai definisi jihad baik secara etimologis maupun terminologis dari kalangan ahli hadits. Uraian dalam bab ini dilanjutkan dengan penjelasan mengenai hadits-hadits tentang jihad dari berbagai rawi dilanjutkan dengan berbagai analisis terhadap matan hadits.

Bab IV berisi hasil penelitian tentang jihad dalam perspektif ilmu fiqh. Bab ini menjelaskan berbagai tinjauan jihad dari sudut ilmu fiqih, meliputi status dan dasar hukum, pensyari'atan jihad, syarat-syarat jihad, serta etika jihad/perang.

Bab V berisi hasil penelitian tentang jihad dalam perspektif tasawuf. Pembahasan pada bab ini meliputi berbagai analisis signifikansi Jihad dalam mencapai tujuan tasawuf yang diindikasikan pada tercapainya berbagai tingkatan/maqamat, seperti zuhud, tobat, wara', kefakiran, sabar, tawakkal, ridla, serta maqomat-maqomat lainnya.

Bab VI berisi hasil penelitian tentang jihad dalam perspektif ekonomi. Bab ini pada utamanya menjelaskan dua poin penting. *Pertama*, salah satu bidang kajian dalam ekonomi adalah pemasaran, yang berkonsentrasi salah satu membedakan antara keinginan (*wants*) & kebutuhan (*needs*). *Kedua*, ketika nafsu terarahkan untuk peduli pada sesama (*altruism*). Kedua poin tersebut disoroti dengan bingkain *jihâd al-akbar* (jihad terbesar) yang terkonsentrasi pada pengendalian hawa nafsu dari sudut pandang ekonomi.

Bab VII berisi hasil penelitian tentang jihad dalam perspektif fundamentalisme dan liberalisme Islam. Dijelaskan pada bab ini berbagai perdebatan tajam antara kelompok fundamentalisme dan liberalisme mengenai jihad dengan konsep dan pemahaman serta metodologi yang dimiliki maisng-masing. Selain itu, bab ini juga mencoba mengurai masa depan Islam fundamentalis di Indonesia dari sudut wacana jihad dan terorisme.

Bab VIII berisi penutup, terdiri atas kesimpulan dan saran.**[]**

BAB V
JIHAD DALAM PERSEPEKTIF TASAWUF

A. Pendahuluan

Al-Qur'an menyerukan kepada orang-orang yang beriman agar melakukan jihad yang berarti menyerahkan diri dan harta benda di jalan Allah. Jihad ini pada gilirannya untuk menegakkan shalat, menunaikan zakat, memerintahkan kebaikan dan mencegah kejahatan, yang berarti menegakkan tata sosio-moral Islam. Selama kaum muslimin masih merupakan kaum minoritas yang tertindas di Makkah, jihad sebagai tindakan gerakan Islam yang positif dan terorganisir belumlah terpikirkan. Namun ketika di Madinah, ketika umat Islam sudah merupakan komunitas yang lebih mapan, seruan untuk melakukan jihad ini mendapat penekanan yang lebih besar selain perintah untuk menegakkan shalat dan menunaikan zakat.

Jika melihat tujuan jihad sebagai sarana untuk menegakkan tata sosio-moral di tengah masyarakat, maka jihad mutlak diperlukan. Bagaimanakah sebuah tata-dunia yang bermoral dapat diciptakan tanpa cara seperti jihad ini? Namun sangat disayangkan bahwa propaganda Kristen Barat telah mengaburkan keseluruhan masalah jihad ini dengan mempopulerkan slogan "Islam dikembangkan dengan pedang".[171]

Senada dengan Rahman, Seyyed Hossein Nasr mengatakan bahwa di dunia Barat di masa modern, tidak ada kata dalam perbendaharaan agama Islam yang lebih diselewengkan, difitnah, disalahpahami, dan dicemarkan selain kata "jihad". Kata jihad telah mendapatkan daya tarik komersial di Amerika dan Eropa. Sejumlah pengarang, yang berusaha menarik peminat lebih luas dan membuat buku mereka berhasil secara komersial, terus memaksakan untuk menggunakan kata ini sebagai judul

[171]Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1983), hlm. 93.

buku mereka sebisa mungkin. Beberapa pengarang malah telah mengubah makna jihad dengan arti setiap perlawanan lokal dan "ideologi kesukuan" terhadap proses globalisasi.[172]

Pandangan yang menyimpang terhadap makna Jihad dari kalangan masyarakat Barat tersebut diperparah dengan kenyataan di kalangan umat Islam sendiri di kemudian hari yang sering menyalahgunakan jihad, sedang tujuan utama mereka adalah perluasan teritorial, bukan perluasan ideologis seperti yang diharapkan dari mereka. Bahkan jihad sering digunakan untuk melawan "ideologi kesukuan" dan semua kekuatan sempalan yang mengancam kesatuan umat Islam, meskipun dalam kenyataannya, di dalam sejarah Islam tidak ada peristiwa yang paralel dengan pemaksaan massal untuk menganut agama Kristen kepada suku-suku bangsa Jerman.

Selain kenyataan sejarah menunjukkan adanya kelompok Islam yang menyalahgunakan Jihad untuk kepentingan perluasan teritorial dan pemaksaan ideologi kelompok, di kalangan umat islam sendiri memang terjadi perbedaan pandangan dalam memaknai istilah jihad. Ada kelompok Islam yang memahami jihad dengan mengangkat senjata melawan orang kafir dan kaum munafik. Jihad ini dipandang sebagai amal lebih utama dibanding dengan amal lainnya.

Pandanga di atas didasarkan pada Al-Quran yang telah menempatkan amalan jihad pada urutan yang paling utama di antara ibadah-ibadah yang lain. Al-Quran menyatakan dengan sangat jelas, agar kaum Muslim mencintai Allah dan Rasul-Nya, serta jihad di jalan Allah di atas cintanya kepada yang lain **(lihat QS. At Taubah [09]: 24).** Al Quran juga melebihkan *mujahid* (orang yang pergi berjihad) di atas orang tidak pergi berjihad **(lihat QS. An-Nisa' [04]: 95-96].**

Al-Quran juga telah menetapkan waktu yang dihabiskan oleh seorang mujahid ketika melaksanakan kewajiban jihad, serta kesibukan dirinya dengan aktivitas jihad sebagai waktu yang penuh dengan keberkahan **(lihat QS. At Taubah [09]: 120-121).** Selain itu, Allah Swt juga

[172]Seyyed Hossein Nasr, The Heart of Islam, Pesan-pesan Universal Islam untuk Kemanusiaan, (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 310.

telah menerangkan jihad sebagai perdagangan yang penuh keuntungan dan keberkahan (**lihat QS. As Shaff: 10-12).**

Inilah beberapa ayat di dalam Al Quran yang menjelaskan keutamaan dan keagungan *jihad fi sabilillah* serta kedudukan kaum mujahid. Masih banyak ayat lain yang menjelaskan keluhuran dan keutamaan *jihad fi sabilillah*.

Sementara di dalam hadits juga banyak disebutkan keutamaan jihad atas amal kebaikan yang lain. Imam Bukhari meriwayatkan sebuah hadits dari Anas bin Malik ra, bahwasanya Rasulullah SAW bersabda:"*Berjaga-jaga pada saat berperang di jalan Allah lebih baik daripada dunia dan seisinya*". Hadits ini juga diriwayatkan oleh Imam Muslim, Turmudziy, dan lain-lain.

Meskipun keutamaan *jihad fi sabilillah* di atas amal perbuatan lain telah ditetapkan berdasarkan nash-nash syara', akan tetapi ada sebagian orang yang memahami, bahwa jihad melawan hawa nafsu (*jihad al-nafs*) merupakan jihad besar (*jihad al-akbar*) yang nilainya lebih utama dibandingkan dengan *jihad fi sabilillah* dengan makna perang fisik melawan orang-orang kafir. Dasar yang mereka pakai adalah hadits yang berbunyi:"*Kita baru saja kembali dari jihad kecil menuju jihad yang besar. Para sahabat bertanya, "Apa jihad besar itu?, Nabi SAW menjawab, "Jihaad al-qalbi (jihad hati).*' Di dalam riwayat lain disebutkan *jihaad al-nafs*".

Namun pendapat yang ke dua ini dipandang lemah karena Hadits tersebut lemah jika dilihat dari sisi sanad maupun matannya. Dari sisi sanad, isnad hadits tersebut lemah (*dla'if*). Al-Hafidz al-'Iraqiy menyatakan bahwa isnad hadits ini lemah. Menurut Al-Hafidz Ibnu Hajar al-Asqalaaniy, hadits tersebut adalah ucapan dari Ibrahim bin 'Ablah. (lihat kitab *Al Jihad Wal Qital Fi Siyasah Syar'iyah* karya Dr. Muhammad Khair Haikal).

Dari sisi matan hadits (redaksi), redaksi hadits *jihaad al-nafs* di atas bertentangan nash baik Al Qur'an maupun Hadits yang menuturkan keutamaan jihaad fi sabilillah di atas amal-amal kebaikan yang lain. Oleh karena itu, redaksi *(matan)* hadits *jihad al-nafs* tidak dapat diterima karena bertentangan dengan nash-nash lain yang menuturkan keutamaan *jihad fi sabilillah* di atas amal-amal perbuatan yang lain.

Dari pandangan yang berbeda tersebut akhirnya menimbulkan dua kelompok yang berbeda di kalangan umat Islam, kelompok ekstreem dan moderat.

Terlepas dari shahih tidaknya hadits tentang jihad, kaum sufi memiliki pandangan yang berbeda dengan tentang makna jihad yang disebabkan oleh perbedaan epistemologi. Nah dalam tulisan ini peneliti hendak mengungkap makna jihad dalam perspektif tasawuf. Dalam pembahasannya tentunya akan diawali dengan memahami makna jihad, kemudian menguraikan makna tasawuf serta tujuan tasawuf. Dari ketiga pembahasan itu nantinya akan dapat disimpulkan mengenai makna jihad dalam perspektif tasawuf.

B. Pengertian Jihad

Dalam bahasa Arab, istilah *jihad* berasal dari akar kata *j-h-d,* artinya "berjuang" atau "bekerja keras". Jihad dalam arti "berjuang keras untuk mencapai tujuan" ini di dalam al-Qur'an juga ditunjukkan dalam dua hal, yaitu: *Pertama*, adalah sehubungan dengan seseorang dan berarti perjuangan atau perlawanan terhadap fitnah ("Siapa yang berjuang sesungguhnya perjuangannya itu adalah untuk dirinya sendiri" [al-Ankabut: 6]). Dan *kedua*, adalah sehubungan dengan kedua orang tua yang berdaya upaya untuk menyesatkan-kembali seseorang dari Islam kepada paganisme ("dan jika keduanya (*wa in jahadaaka*) memaksamu untuk mempersekutukan Aku dengan sesuatu yang tidak ada pengetahuanmu tentang itu, maka janganlah kamu mengikuti keduanya" [al-Ankabut: 8]).

Dalam Ensiklopedi Islam dijelaskan bahwa latar belakang perlunya jihad berdasarkan beberapa surah dalam al-Qur'an yaitu Surat al-Baqarah ayat 190-193, Surat al-Nisa ayat 75, dan Surat al-Taubah ayat 13-15. Latar belakang tersebut antara lain: 1) mempertahankan diri, kehormatan, harta dan negara dari tindakan sewenang-wenang musuh; 2) memberantas kezaliman yang ditujukan kepada pemeluk Islam; 3)menghilangkan fitnah yang ditimpakan kepada umat Islam; 4) membantu orang-orang lemah dan 5) mewujudkan keadilan dan kebersamaan.

Dalam konteks Islam perjuangan dan kerja keras ini dipahami dilakukan di jalan Tuhan. Orang yang melaksanakan tugas dimaksud dikatakan seorang mujahid, yang di media Barat biasanya diterjemahkan dengan 'serdadu suci' (*holy warior*), sebagaimana [173]kata jihad sendiri diartikan secara meyakinkan dengan 'perang suci'.[174]

Fazlur Rahman menjelaskan bahwa *Jihad* adalah perjuangan yang bersifat total dengan harta benda dan jiwa raga untuk mencapai tujuan Allah.[175]

Lebih lanjut Rahman menjelaskan bahwa meskipun Allah seringkali menggambarkan kekuasaan-Nya memlalui ayat-ayat al-Qur'an, namun tujuan dari ayat-ayat tersebut adalah untuk memperlihatkan bagaimana Allah menggunakan kekuasan-Nya itu untuk kebaikan manusia. Manusia dipersilakan untuk memanfaatkan kesempatan ini untuk kebaikan, bukan 'untuk berbuat aniaya di muka bumi'. Penciptaan alam semesta dilakukan dengan sungguh-sungguh, bukan dengan sia-sia atau untuk main-main. Alam semesta ini adalah karya besar Allah Yang Maha Kuasa, tetapi ia tidak diciptakan untuk memperlihatkan kekuasaan-Nya tetapi untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan vital manusia.[176]

Untuk mewujudkan itu semua Allah menciptakan manusia sebagai khalifah agar berbuat kebaikan di atas bumi. Tidak memandang dirinya sebagai Tuhan, dan tidak merasa bahwa dia dapat menciptakan dan meniadakan hukum moral sekehendak hatinya untuk tujuan-tujuan yang dangkal dan egois. Inilah perbedaan di antara hukum alam dan hukum moral. Jika hukum alam harus dipergunakan dan dimanfaatkan, maka hukum moral harus dipatuhi dan diabdi.

Untuk itulah Allah menurunkan kewajiban-kewajiban kepada kaum muslimin. Kewajiban-kewajiban itu dapat dijumpai dalam ucapan "menyerukan kebajikan, mencegah kebatilan, menegakkan shalat, dan membayarkan zakat. Tidak dapat disangsikan lagi bahwa al-Qur'an

---

[173]*Ensiklopedi Islam 2* (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), hlm. 315.

[174]Seyyed Hossein Nasr, *Op. Cit*, hlm. 311.

[175]Fazlur Rahman, *Op.Cit*, hlm. 115.

[176]*Ibid*, hlm. 116.

menghendaki agar kaum muslimin menegakkan sebuah tata politik di atas dunia untuk menciptakan tata sosial-moral yang egaliterian dan adil. Tata sosial-moral ini tentu akan menghilangkan "penyelewengan di atas dunia" dan "melakukan reformasi terhadap dunia". Untuk tujuan itulah al-Qur'an menyerukan jihad dan untuk tujuan itu pulalah setiap orang yang berpandangan tajam dan yang pandangannya tidak tertuju kepada dirinya sendiri memberikan dukungannya, sekalipun melalui kata-kata belaka.[177]

Senada dengan Rahman, Nasr menjelaskan bahwa untuk memahami signifikansi jihad dalam ajaran dan kebudayaan Islam, pertama-tama harus dibedakan antara makna jihad secara umum atau populer dan makna jihad secara teologis dan hukum. Dalam makna yang pertama, jihad dipakai untuk menjelaskan setiap usaha yang dipandang sangat bernilai, sama seperti *crusade* dalam maknanya yang umum dalam bahasa Inggris dan bukan dalam pengertian khusus sebagai perang agama yang dilakukan oleh umat Kristen Barat terhadap umat Islam dan Yahudi di Palestina pada masa pertengahan. Sama halnya bahwa dalam bahasa Inggris, orang mengatakan organisasi ini atau itu sedang melaksanakan *crusade* atau 'perang suci' untuk memberantas kemiskinan atau penyakit, maka dalam bahasa Islam, orang dapat mengatakan bahwa kelompok ini atau itu atau wakil pemerintah tertentu sedang melaksanakan jihad untuk, misalnya, mendirikan panti-panti bagi orang miskin. Di Iran dewasa ini, malah, terdapat sebuah gerakan dan organisasi yang dinamakan *jihad-i sazandiqi*, yaitu jihad untuk pembangunan gedung, yang fungsinya adalah bekerja keras mendirikan rumah-rumah penampungan bagi orang-orang miskin dan melaksanakan program-program sejenisnya.[178]

Nasr menambahkan bahwa bangun pada pagi hari dengan ucapan nama Allah di bibir, melaksanakan shalat, hidup dengan baik dan adil, sepanjang waktu, bersikap baik dan pemurah kepada orang dan binatang serta tumbuh-tumbuhan yang dijumpai sepanjang hari, mengerjakan pekerjaan dengan baik dan memperhatikan kesejahteraan

---

[177]*Ibid*, hlm. 92.

[178]Seyyed Hossein Nasr, *Op. Cit*, hlm. 311.

keluarga serta menjaga kesehatan diri dan harta benda, semuanya merupakan jihad dalam maknanya yang paling dasar tersebut. Karena islam tidak memisahkan antara aspek sekuler dan religius, seluruh roda kehidupan seorang muslim melibatkan jihad sehingga setiap unsur dan aspek kehidupan dibuat sesuai dengan norma-norma agama. Jihad tidak termasuk dalam pilar atau rukun Islam seperti shalat lima waktu dan puasa. Akan tetapi pelaksanaan semua perbuatan ibadah jelas mengandung jihad. Shalat lima kali sehari secara teratur selama hidup tidak mungkin terjadi tanpa usaha sungguh-sungguh atau jihad. Begitu juga puasa dari terbit matahari sampai tenggelamnya tentu saja adalah sebuah jihad dan membutuhkan pengorbanan besar dari nafsu manusia demi perintah Tuhan. Demikian juga halnya dengan ibadah-ibadah yang lain.

Jihad juga, bagaimanapun, dituntut dalam hubungan antar manusia atau muamalat jika orang hendak menjalankan kehidupan yang jujur dan lurus. Tidak hanya perbuatan ibadah, yang berkaitan langsung dengan hubungan kita dan Tuhan, tetapi juga jenis perbuatan manusia lainnya dianggap mempengaruhi jiwa dan karenanya harus dilaksanakan dengan nilai-nilai etika dan keadilan. Dengan demikian untuk hidup dengan jujur dan melaksanakan perbuatan dalam kehidupan sehari-hari sesuai dengan norma-norma etika Islam dan hukum Tuhan, berarti melaksanakan jihad secara terus menerus.[179]

Sementara dalam Esiklopedi Islam[180] dijelaskan bahwa firman-firman Allah tentang jihad senantiasa dikaitkan dengan *fi sabilillah* (berjuang di jalan Allah), yakni berjuang melalui segala jalan dengan niat untuk menuju keridlaan Allah dalam rangka menesakan Allah, menciptakan rasa kasih sayang sesama hamba-Nya, dan menegakkan keadilan di bumi. Hal ini dilakukan dengan ketentuan bahwa jihad tersebut harus senantiasa selaras dengan kaedah-kaedah serta norma-norma yang telah ditentukan oleh Allah.

Dari uraian di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa pengertian jihad adalah berjuang dengan sepenuhnyanya untuk mencapai tujuan

---

[179]*Ibid*, hlm. 314.

[180]*Ensiklopedi Islam 2* , (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), hlm. 316.

berupa sebuah tatanan sosial yang bermoral berdasarkan nilai-nilai persamaan dan kadilan. Dalam Islam, mewujudkan tatanan sosial yang bermoral tersebut merupakan perintah Allah, sehingga perjuangan untuk mencapainya sering disebut sebagai jihad di jalan Allah.

C. Signifikansi Jihad dalam Mencapai Tujuan Tasawuf

Tujuan seseorang dalam menjalani hidup sufi adalah ingin memperoleh hubungan langsung dan disadari dengan Tuhan, sehingga disadari benar bahwa seseorang berada di hadirat Tuhan. Intisari dari tasawuf adalah kesadaran akan adanya komunikasi dan dialog antara ruh manusia dengan Tuhan. Kesadaran itu selanjutnya mengambil bentuk rasa dekat sekali dengan Tuhan dalam arti bersatu dengan Tuhan yang dalam istilah Arab disebut *ittihad* dan dalam istilah Inggris disebut *mystical union*.[181]

Dalam tasawuf, komunikasi dan penyatuan antara ruh manusia dan Tuhan bisa terjadi karena diyakini bahwa manusia adalah makhluk yang memiliki dimensi ruh, dan ruh manusia tersebut berasal dari Tuhan sebagaimana firman Allah dalam surat al-Hujurat ayat 29:

واذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له سجدين

"*Maka apabila Aku telah menyempurnakan kejadiannya dan telah meniupkan ke dalamnya ruh-Ku, maka tunduklah kamu kepadanya dengan bersujud*".

Ada perbedaan pendapat di kalangan ulama' di dalam mengartikan روحي . Kaum teolog mengartikan lafal tersebut dengan "ruh ciptaan-Ku" sedangkan kaum sufi lebih cenderung mengartikan dengan "ruh-Ku". Karena itulah kaum sufi berpendapat bahwa manusia memiliki aspek liahiyah. Terlepas dari perbedan penafsiran, jika dilihat dari struktur bahasanya, antara lafal روح dengan ي mutakallim wahid, menunjukkan adanya hubungan langsung dan erat di antara keduanya (ruh dengan Ku (Allah). Ini menunjukkan bahwa unsur ruh yang ada dalam diri manusia memiliki hubungan yang langsung dengan Allah,

[181]Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya,* (Jakarta: UI Press, 1985), jilid II, hlm. 71.

karenanya ruh merupakan unsur terpen unsur terpentingdalam pribadi setiap manusia.[182]

Karena ruh berasal dari Tuhan, maka bersifat transenden, bebas ruang dan waktu. Ia bisa mendekati Tuhan sedekat-dekatnya. Bahkan, karena ia memang berasal dari Ruh-Nya, maka ia bisa sirna di dalam Maha Ruh itu. Akan tetapi setelah ruh terlapas dari Asalnya dan ditempatkan di dalam jasad, ia harus menjalankan tugasnya untuk memeberi hidup kepada jasad. Akan tetapi, ketika bertugas di medan yang sebenarnya asing bagi dirinya, akhirnya ia terjebak dalam berbagai perangkap yang dipasang oleh jasad. Keinginan-keinginan jasad semakin dominan, sehingga menutupi keinginan-keinginan luhur ruh. Akhirnya ruh yang semulanya berada dalam kesuciannya kemudian terkotori oleh berbagai keinginan rendah yang timbul dari tabiat jasad, sehingga ruh sukar untuk berhubungan dengan asalnya. Hal ini disebabkan karena Tuhan adalah Dzat yang maha Suci. Dia tidak bisa didekati kecuali oleh yang suci pula. Maka untuk mendekati Tuhan, manusia harus menyucikan dirinya. Upaya penyucian ruhani dan kalbu inilah yang diajarkan oleh tasawuf. Tasawuf memandang Tuhan sebagai Maha Ruh yang bersifat immateri dan sunyi dari hal-hal yang berbau materi. Maka upaya untuk mendekati-Nya tidak lain adalah dengan melepaskan ruh dari kungkungan pengaruh materi.[183]

Untuk melepaskan ruh dari kungkungan pengaruh materi, seorang sufi harus menempuh jalan panjang yang tidak sederhana yang berisi stasion-stasion yang disebut maqam*at* (**مقامات**) atau *stages* dan *station* dalam bahasa Inggris.

Maqamat merupakan tingkatan suasana kerohanian yang ditunjukkan oleh seorang sufi berupa pengalaman-pengalaman yang dirasakan dan diperoleh melalui usaha-usaha tertentu; atau jalan panjang berisi tingkatan yangharus ditempuh oleh seorang sufi agar berada sedekat mungkin dengan Allah.[184]

---

[182]Abdullah Muhayya. "Peranan Tasawuf dalam Menanggulangi Krisis Spiritual" dalam *Tasawuf dan Krisis* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2001), hlm. 17.

[183]Yunasril Ali, *Jalan Kearifan Sufi*, (Jakarta: Serambi, 2002), hlm. 18.

[184]*Ensiklopedi Islam,* (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, cet. Ke-3, 1984), jilid 3, hlm. 124.

Jumlah maqam yang dilalui seorang sufi dalam pandangan para penulis tasawuf sangat beragam. Hal itu karena sangat erat kaitannya dengan pengalaman seorang sufi yang bersangkutan. Imam al-Ghazali misalnya, ia menyebut ada sembilan maqam yaitu tobat, sabar, kefakiran, zuhud, takwa, tawakal, mahabbah, ma'rifat, dan ridla.[185] Hal yang sama juga dikemukakan oleh Abu Bakar al-Kalabadzi dengan urutan yangberbeda yaitu tobat, zuhud, sabar, kefakiran, kerendahan hati, takwa, tawakkal, ridla, cinta dan ma'rifat.[186] Sementara itu Abu Nasr al-Sarraj al-Tusi menyebut urutan maqam itu adalah tobat, wara', zuhud kefakiran, sabar, tawakkal, dan kerelaan hati (ridla). Dan masih terdapat beberapa teori lainnya tentang urutan maqam seorang sufi.[187] Teori maqam ini kemudian mengalami perkembangan. Pada abad ke empat Hijriah misalnya, ketika filsafat mulai masuk dan berkembang dalam Islam, muncul maqam baru yaitu fana', baqa', ittihad, hulul dan pada akhirnya wahdat al-Wujud. Dari sekian banyak maqam ada tujuh maqam yang populer. Masing-masing maqam itu disoroti dan diberi arti sesuai dengan cita penyucian hati seorang sufi. Namun secara berurutan ke tujuh maqam itu juga mengarah ke peningkatan secara tertib dari satu maqam ke maqam berikutnya. Maqam-maqam itu adalah sebagai berikut:

1. Zuhud

Zuhud bukanlah sikap hidup kependetaan atau terputusnya kehidupan duniawi. Akan tetapi, ia adalah hikmah pemahaman yang membuat para penganutnya mempunyai pandangan khusus terhadap kehidupan duniawi, di mana mereka tetap bekerja dan berusaha, akan tetapi kehidupan duniawi itu tidak menguasai kecenderungan kalbu mereka, serta tidak membuat mereka mengingkari Tuhan.[188] Jadi zuhud bermakna independensi diri untuk tidak terbelenggu oleh gemerlapnya

---

[185]Lihat Muhammad ibn Muhammad al-Ghazali, *Ihya' Ulumu al-Din*, (Cairo: Musthafa al-Babi al-Halabi, 1939).

[186]Abu Bakar Muhammad al-Kalabadzi, *al-Ta'aruf li Mazhab Ahl al-Tasawuf*, (Cairo: Isa al-Babi al-Halabi, 1960).

[187]Harun Nasution, *Op. Cit.*, hlm. 62.

[188]Abu al-Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani, *Op. Cit*, hlm. 55.

duniawi. Orang yang zuhud tidak akan menggantungkan makna hidupnya pada apa yang dimilikinya dan kebahagiaannya bukan lagi tergantung pada hal-hal yang bersifat material tetapi spiritual.[189]

Perilaku hidup zuhud ini kemudian memperoleh dorongan yang kuat ketika kemewahan dan kenikmatan duniawi pada umumnya merata di kalangan masyarakat muslim dengan kemantapan dan konsolidasi kerajaan baru Daulat Umayyah yang luas. Khususnya sebagai reaksi yang tajam terhadap sikap hidup yang sekular dan sama sekali tak saleh dari para penguasa dinasti baru Umayyah di istana mereka, yang sebagian besar bertingkah laku sama sekali bertentangan dan kesederhanaan empat khalifah yang mula-mula.[190] Mu'awiyah hidup seperti raja Roma dan Persia dalam kemewahannya. Anaknya, Yazid, tak mempedulikan ajaran-ajaran agama. Dalam sejarah, Yazid dikenal sebagai seorang pemabuk.[191]

Pada masa ini protes dari kelompok inti masyarakat yang saleh masih bersatu corak dan tak berbeda, kaum ulama dan kelompok asketis adalah adalah orang-orang yang sama dan identik, dengan variasi dan penekanan pada kesalehan pribadi dan keberpantangan.[192] Maka muncullah kelompok asketis yang pertama kali memakai kain wol kasar sebagai reaksi terhadap pakaian sutra yang dipakai oleh golongan bani Umayyah, seperti Sufyan al-Tsauri (w. 135 H), Abu Hasyim (w. 150 H) dan Jabir Ibn Hasyim (w. 190 H).[193]

Di balik kemakmuran yang merata pada kaum muslimin dan kemewahan yang dipamerkan oleh para pembesar kerajaan, pada masa pemerintahan Bani Umayyah banyak terjadi kedzaliman dan penindasan terhadap lawan-lawan politik mereka. Di antara bukti kedzaliman Bani Umayyah adalah kasus terbunuhnya al-Husain ibn Ali di Karbala. Kasus pembunuhan ini bergema jauh dalam masyarakat Islam waktu itu. Hari

---

[189]Hasyim Muhammad, *Dialog Tasawuf dan Psikologi,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 38.

[190]Fazlur Rahman, *Op. Cit.,* hlm. 185.

[191]Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hlm. 64.

[192]Fazlur Rahman, *Op. Cit.,* hlm. 185

[193]Harun Nasution, *Loc. Cit.*

demi hari kedzaliman Bani Umayyah semakin mengganas sehingga membuat sekelompok penduduk Kufah merasa menyesal, lalu menyebut diri mereka sebagai *kaum Tawwabin* (*al-Tawwabun*). Menurut mereka, terbunuhnya Husain Ibn Ali ini terjadi akibat penghianatan yang mereka lakukan terhadapnya ataupun dukungan yang mereka berikan terhadap lawan-lawannya. Untuk membersihkan diri dari apa yang telah mereka lakukan sebelumnya, kelompok Tawwabin ini mengisi kehidupan mereka sepenuhnya dengan beribadah. Kelompok *Tawwabin* ini dipimpin olehal Mukhtar ibn Ubaid al-Tsaqafi yang akhirnya terbunuh di Kufah karena melakukan pemberontakan.[194]

Di Basrah, sebagai pusat kerajaan Abbasiyyah, keadaannya tidak jauh berbeda dengan Kufah. Para khalifah dari Bani Abbas hidup penuh dengan kemewahan dan jauh dari tuntunan agama. Al-Amin, anak Harun al-Rasyid, juga terkenal dalam sejarah sebagai anak khalifah dan kemudian sebagai khalifah yang hidupnya jauh dari sifat suci. Maka sebagai reaksi atas keadaan tersebut, aliran asketis di Basrah mengambil corak yang lebih ekstim dari Kufah sehingga akhirnya meningkat kepada ajaran mistik. Asketis-asketis yang terkenal pada masa ini adalah Hasan al-bashri (w. 110 H) dan Rabi'ah al-Adawiyah (w. 185 H).[195]

2. Tobat

Menurut para sufi, dosa adalah pemisah antara seorang hamba dengan Tuhannya karena dosa adalah sesuatu yang kotor, sedangkan Allah swt. Maha Suci dan menyukai yang suci. Karena itu jika seseorang ingin berada sedekat mungkin dengan Allah, ia harus membersihkan diri dari segala macam dosa dengan jalan *tobat*. *Tobat* yang dimaksud adalah *tobat* yang sebenarnya, yang tidak akan melakukan dosa lagi. Bahkan bagi golongan *Khawash* atau orang yang telah menjadi sufi, yang dipandang dosa adalah *Ghaflah* (lupa mengingat Allah). *Ghaflah* itulah dosa yang mematikan. *Ghaflah* adalah sumber segala macam dosa. Dengan demikian tobat merupakan pangkal tolak peralihan dari hidup

[194]Abu al-Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani, *Op. Cit*, hlm. 57

[195]Harun Nasution, *Op. Cit*,1992, hlm. 65.

lama (*ghaflah*) ke kehidupan baru secara sufi. Yakni hidup selalu ingat pada Tuhan sepanjang masa.[196]

3. Wara'

Wara' ialah menjauhkan diri dari segala sesuatu yang mengandung keragu-raguan (*syubhat*) tentang halalnya sesuatu itu. Bagi sufi, mendekati yang subhat berarti terjerumus ke dalam sesuatu yang haram dan yang dosa. Oleh karena itu seorang sufi senantiasa menjaga sekali agar hanya makan makanan yang betul-betul halal. Ibrahim ibn Adham, salah seorang tokoh asketis pada abad ke dua Hijriah, menekankan keharusan makan makanan yang halal atau berpuasa.[197] Berpuasa bagi seorang sufi adalah sangat penting antara lain untuk menghidupkan roh, memperoleh ma'rifat yang sebenarnya dan menghindari perbuatan maksiat. Bahkan seperti yang telah ditegaskan oleh Abdul Wahid ibn Zaid (w. 793 H), "siapa saja yang kuat (mampu menahan dorongan) perut, maka kuatlah agamanya, akhlak shalehnya."[198] Sebaliknya mereka yang tidak mampu menahan hasrat perutnya termasuk hamba Allah yang buta. Dengan demikian sikap berhati-hati agar tidak terjebak ke dalam keraguan (syubhat) dan memperkokoh sikap agar komitmen terhadap yang halal menjadi sangat penting supaya tetap terjaga dalam kesucian.

Sikap *wara'* ini membuat seseorang sering meninggalkan yang halal, sebagaimana yang dikatakan oleh Abu Bakar as-Shiddiq:

كنا ندع سبعين بابا من الحلال مخافة ان نقع فى باب من الحرام

> *"kami tinggalkan tujuh puluh pintu menuju yanghalal lantaran takut jatuh pada satu pintu menuju haram"* [199]

---

[196]Simuh, *Tasawuf dan perkembanganny dalam Islam,* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1997), hlm. 52. lihat juga Harun Nasution, *Op. Cit*. 1992 hlm. 67 dan *Ensiklopedi Islam,* jilid 3, hlm. 125.

[197]Lihat Al-Afifi, *Fi al-Tasawuf al-Islami wa at-Tarikhih*, (Cairo: mathba'ah Lajnah al-Ta'lif wa al-Tarjumah wa al-Nasyr. 1969), hlm. 50.

[198]*Ibid.*

[199]Simuh, *Op. Cit*. hlm. 54.

Dengan *wara'* para sufi telah menjauhi hal-hal yang halal, seperti yang diceritakan bahwa Abu Shalih Hamdun waktu melihat seseorang meningal dunia segera menyuruh mematikan lampunya serta diganti dengan lampu yang lain, karena sejak lepasnya roh, minyak lampu itu telah menjadi hak ahli waris. Karena *Wara'* pula para sufi telah mulai menghindari berbagai macam kenikmatan yang halal namun menurut pertimbangan mereka tidak terlalu penting.[200]

4. Kefakiran

Kefakiran dalam perspektif tasawuf ialah tidak berlebihan, menerima apa yang telah ada dan tidak menuntut/meminta lebih dari apa yang telah ada. Sufi telah merasa cukup dengan apa yang telah dimiliki. Mereka pada prinsipnya tidak meminta. Akan tetapi jika diberi mereka tidak menolak.[201] Dalam beberapa buku tentang tasawuf memang terdapat diskusi berkaitan dengan *faqr* dan *ghany*. Ditegaskan bahwa jika seseorang mendapatkan nikmat Allah berupa harta kekayaan dan disyukuri, maka ini sikap yang mulia dan terpuji. Tapi jika seseorang ditimpa kefakiran dan ia ridla, maka sikap inipun juga terpuji. Meskipun demikian dalam kenyataannya muncul pilihan kaya atau miskin. Pilihan-pilihan ini pada kenyataannya didsarkan pada landasan normatif. Kalangan yag memihak pada sikap pentingnya kaya mendasarkan diri pada hadits yang berbunyi:

اليد العليا خير من اليد السفلى

"Tangan di atas lebih baik dari pada tangan di bawah"

Sementara itu tidak sedikit pula yang memihak tentang pentingnya kefakiran. Sikap ini antara lain didasarkan pada hadits yang artinya "*umatku yang fakir akan masuk surga 500 tahun sebelum orang-orang kaya*".[202] Terlepas dari kontrofersi ini mayoritas para sufi memandang sangat perlu untuk berpola hidup fakir karena secara riil juga sudah ditunjukkan oleh Rasulullah.

---

[200]*Ibid*, hlm. 56.

[201]Harun Nasution, *Op. Cit*. 1992 hlm. 68.

[202]Al-Afifi, *Op. Cit*. hlm. 53.

Maqam *fakir* merupakan perwujudan upaya penyucian hati secara keseluruhan dari apa yang selain Allah. Inilah ajaran **قطع العلا ئق** atau **التجريد**, yakni ajaran untuk membelakangi atau membuang dunia. Hal ini dilakukan selama dalam perjalanan rohani menuju ma'rifat pada Tuhan agar tercipta suasana hati yang netral, tidak ingin dan tidak memikirkan ada atau tidaknya dunia seperti yang dirumuskan oleh Abu Bakar al-Mishri: **الذي لا يملك ولا يميل** (tidak memiliki sesuatu dan hatinya tidak menginginkan sesuatu).[203]

5. Sabar

Sabar meniscayakan sikap ketundukan atau kepatuhan total dalam menjalankan seluruh perintah dan menjauhi seluruh larangan Allah. Sabar juga ditunjukkan ketika sedang ditimpa kesulitan atau cobaan hidup yaitu tahan uji dan tabah hingga pertolongan Allah tiba.[204] Sikap ini sangat diperluakan karena juga menjadi bagian penting dari upaya mendekatkan diri kepada Allah.

Dalam tasawuf sabar diletakkan setelah maqam fakir karena persaratan untuk bisa konsentrasi dalam dzikir orang harus mencapai maqam fakir. Dan orang yang hidup fakir tentu hidupnya akan dilanda berbagai macam penderitan. Oleh karena itu harus segera melangkah ke maqam *sabar*.

Sebagai satu maqam, *sabar* dalam tasawuf direnungkan dan dikembangkan menjadi konsep seperti yang diungkapkan oleh Ibnu 'Atha':

الصبر الوقوف مع البلاء بحسن الادب

"Sabar adalah menerima segala bencana denganlaku sopan atau rela"[205]

6. Tawakkal

Dalam syariat Islam diajarkan bahwa *tawakkal* dilakukan setelah segala daya upaya dijalankan. Jadi yang ditawakkalkan atau

[203]Simuh, Op. Cit. hlm. 62.

[204]Harun Nasution, Op. Cit. 1992, hlm. 68.

[205]Simuh, Op. Cit. hlm. 65.

digantungkan pada rahmat pertolongan Allah adalah hasil usahnya. Namun dalam tasawuf *tawakkal* diberi pengerian secara khusus yaitu *menyerahkan diri secara total kepada Allah, kepada seluruh keputusan Allah*. Untuk menggambarkan sikap pasrah secara total ini Harun Nasution mengatakan bahwa seorang sufi tidak memikirkan hari besok, cukup dengan yang ada untuk hari ini. Tidak mau makan karena ada orang yang lebih membutuhkan pada makanan dari padanya.[206] Al-afifi menjelaskan bahwa *tawakkal* adalah seperti seorang mati yang sedang dimandikan.[207]

Oleh karena itu sesuai dengan cita ajaran tasawuf *tawakkal* dijadikan prinsip ajaran yang mengarah pada paham *jabbariyah* mutlak. Yakni *tawakkal* tanpa memikirkan usaha, orang harus menggantungkan diri sepenuhnya kepada takdir dan pemeliharaan langsung dari Allah seperti yang digambarkan dalam ungkapan:

اول مقام فى التوكل ان يكون العبد بين يدى الله عز وجل كالميت بين يدى الغاسل يقلبه كيف شاء لا يكون حركة ولاتدبير

"Permulan dari maqam tawakkal adalah seorang hamba di hadapan Allah yang Maha Kuasa laksana mayat di depan orang yang memandikan, dibolak-balikkan sekehendaknya tanpa bergerak dan ikhtiar."[208]

7. Ridla

Setelah mencapai maqam tawakkal nasib hidup seorang sufi bulat-bulat diserahkan pada pemeliharan dan rahmat Allah, meninggalkan dan membelakangi segala keinginan terhadap apa saja selain Allah, maka harus segera diikuti menata hatinya untuk mencapai maqam *ridla*.

Ridla adalah sikap menerima segala keputusan (kada dan kadar) Allah secara total dengan perasaan senang hati. Segala perasaan benci di hati dikeluarkan sehingga yang tersisa hanyalah rasa senang, tidak resah dan menerima apa adanya.[209]

---

[206]Harun Nasution, *Op. Cit*. 1992, hlm. 68.

[207]Al-Afifi, *Op. Cit*. hlm. 54.

[208]Lihat Simuh, *Op. Cit*. hlm. 67.

[209]Harun Nasution, *Op. Cit*. 1992, hlm. 69.

Sufi adalah seorang yang melaksanakan ibadah dengan rasa senang tanpa beban dan tidak merasa perlu untuk meminta imbalan atas apa yang telah dilakukan. Jika ia tertimpa musibah, maka hatinya tetap tenang, tidak gelisah dan musibah tetap diterimanya tanpa beban. Dalam dunia tasawuf diceritakan adanya seorang sufi yang selama hidupnya selalu bermuram hati dan tidak pernah tertawa kecuali sewaktu kematian anak satu-satunya. Yakni tertawa syukur lantaran diberi cobaan yang paling akbar di dunia bisa diatasinya, dan bahkan cobaan itu bisa diterimanya sebagai nikmat, masih diperhatikan Tuhan, yakni masih mau menegurnya melalui cobaan tadi.[210]

Jalan panjang yang harus ditempuh oleh seorang sufi tersebut tidaklah mudah bahkan untuk pindah dari satu tahap ke tahap lain diperlukan usaha yang berat dan waktu yang tidak singkat. Terkadang seorang calon sufi harus bertahun-tahun tingal dalam satu maqam. Hal ini disebabkan karena dalam diri manusia memiliki untuk menjadi baik dan menjadi buruk. Potensi baik telah ada dalam diri manusia dalam wujud kesucian jasmanai dan ruhani sejak ia diberi ruh oleh Allah. Dalam ruh inilah potensi berfikir itu diciptakan. Manusia dengan potensi *aql*nya diberi kemampuan oleh Allah untuk membedakan antara kebaikan dan kejahatan.

Dalam hal ini seorang filosof Muslim yang hidup pada abad ke 9 Masehi, al-Razi, menjelaskan bahwa ruh bersifat bodoh. Karena kebodohannya, ruh mencintai materi dan membuat bentuk darinya untuk memperoleh kebahagiaan bendawi. Tapi materi menolak; sehingga Tuhan campur tangan untuk membantu ruh. Bantuan inilah, Tuhan menciptakan dunia danmenciptakan di dalamnya bentuk-benuk yang kuat, yang di dalamnya ruh dapat memperoleh kebahagiaan jasmani. Kemudian Tuhan mencitakan manusia dan dari Dzat ketuhanan-Nya, Ia menciptakan intelegensi manusia guna menyadarkan ruh dan menunjukkan kepadanya bahwa dunia bukanlah dunia sejatinya.[211]

---

[210]Lihat Simuh, *Op. Cit*. hlm. 69.

[211]MM. Syarif, *Para Filosof Muslim,* (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 43.

Metafora al-Razi tersebut sebenarnya ingin enggambarkan bahwa nafsu memiliki kecenderungan untuk memaksakan hasrat-hasratnya dalam upaya memuaskan diri. Sedangkan akal (*Aql*) berperan sebagai kekuatan pengendali dan penasihat yang senantiasa memberikan pertimbangan kepada nafsu tentang tindakan-tindakan positif yang seharusnya dilakukan dan tindakan negatif yang seharusnya ditinggalkan.

Seluruh manusia akan senantiasa menggunakan kedua potensi tersebut dalam setiap gerak dan langkahnya. Sebagian orang karena kealpaannya terlalu didominasi oleh nafsunya, sedangkan sebagian lainnya didominasi oleh akalnya. Seseorang yang didominasi oleh nafsunya akan cenderung berlaku jahat. Sedangkan orang yang didominasi oleh akalnya akan dapat mengendalikan keinginan atau hasrat nafsunya. Sehingga nafsunya akan senantiasa mengarah pada hal-hal yang positif dan fitrah sehingga ruhnya menjadi suci dan bisa berkomunikasi bahkan menyatu dengan Tuhan.

Agar manusia senantiasa menempatkan akal sebagai dorongan yang mendominasi kehendak dan perilakunya maka diperlukan perjuangan keras dalam melawan nafsunya. Inilah yang disebut Jihad al-nafs yang dalam tasawuf sering disebut latihan-latihan ruhani atau Mujahadah untuk mencapai maqam-maqam dalam tasawuf.

Selain tujuh maqamat tersebut di atas masih ada beberapa maqam yang juga sering menjadi perbincangan dalam berbagai literatur tsawuf, yaitu *fana* dan *baqa, ittihad* dan *hulul* yang semuanya bisa dicapai dengan perjuangan keras mengendalikan nafsu (jihad al-nafs).Adapun penjelasan mengenai maqam-maqam tersebut adalah sebagai berikut:

1. Fana' dan, Baqa

Ajaran *fana* dan *baqa* pertama kali dibawa oleh Abu Yazid al-Busthami. Secara etimologi, *fana* berarti: hilang, hancur dan ketiadaan. Dalam bahasa Inggris berarti *disappear, annihilatedan* dan *non being*.[212]

[212]Hans Werh, *A Dictionary of Modern Written Arabic* (Beirut: Librairie Du Liban, 1974), hlm. 729.

Sedangkan secara definitif, pengertia *fana* dalam pandangan para sufi mempunyai banyak pengertian. *Pertama*, *Fana* ada kalanya diartikan sebagai sirnanya sifat-sifat yang tercela dan muncul sifat-sifat terpuji. Fana dalam pengertian ini berarti keadaan moral luhur. *Kedua, fana* kadang diartikan sebagai kesirnaan manusia dari kehendaknya. Fana dalam pengertian ini berarti seseorang tidak lagi menyadari tindakan-tindakannya karena Allah menghendaki hal itu kepada orang tersebut. *Fana* seperti ini sering disebut juga sebagai *fana* dari kehendak yang normal. *Ketiga, fana* juga mempunyai makna sirna dari perhatian terhadap hal-hal yang menimbulkan rangsangan, sehingga dia tidak lagi melihat hal-hal yang menimbulkan rangsangan, baik dalam bentuk benda, dampaknya, gambarnya, atau bayang-bayang.[213]

Menurut Harun Nasution, *fana* yang dicapai oleh seorang sufi adalah *fana* dalam pengertian yang ketiga yang disebut sebagai penghancuran diri (**الفناء عن النفس**) yaitu hancurnya perasaan atau kesadaran tentang adanya tubuh kasar manusia. Dengan mengutip pendapat al-Qusyairi, Harun Nasution mendefinisikan fana sebagai berikut:

فناؤه عن نفسه وعن الجلق بزوال احساسه بنفسه وبهم فنفســـه موجـــودة والخلق موجود ولكن لا علم له بهم ولابه

"Fananya seseorang dari dirinya dan dari makhluk lain terjadi dengan hilangnya kesadaran tentang dirinya dan tentang makhluk lain di sekitarnya, sebenarnya dirinya tetap ada dan demikian juga makhluk lain tetap ada, tetapi ia tidak sadar lagi tentang wujud mereka bahkan juga tentang wujud dirinya.".[214]

Al-Kalabadzi menjelaskan bahwa *fana* adalah suatu keadaan di mana seluruh hasrat (hawa nafsu) seseorang luruh, sehingga seorang sufi tidak lagi mempunyai perasan apa-apa dan kehilangan kemampuan membedakan; dia telah luruh dari segala sesuatu dan sepenuhnya terserap pada sesuatu yang menjadikannya yaitu Allah. Dalam keadaan

[213]Abu al-Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani, *Op. Cit*, hlm. 106.

[214]Harun Nasution, *Op. Cit*, 1992, hlm. 80 dan Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya,* (Jakarta: UI Presss, 1985), jilid II, hlm. 84.

demikian seorang sufi tidak peduli apakah ia melihat seorang gadis cantik atau sebuah tembok.[215]

Sedangkan al-Hujwiri menjelaskan bahwa *fana* merupakan peleburan kehendak (iradah) seorang hamba ke dalam kehendak Allah. Sebagaimana meleburnya sepotong besi dan api. Api telah berbaur dalam sifat-sifat besi, namun bagaimanapun juga api tidak akan meleburkan/menyentuh inti (jauhar) besi ataupun mengubahnya.[216]

Dari ketiga pengertian *fana* di atas, nampaknya fana yang dialami oeh Abu Yazid al-Busthami adalah *fana* dalam pengertian yang ke tiga yaitu sirnanya segala sesuatu selain Allah di mana seorang sufi tidak lagi menyaksikan kecuali hakekat yang satu, yaitu Allah. Bahkan tidak lagi melihat dirinya sendiri, karena dirinya terlebur dalam Dia yang disaksikannya.[217]

Untuk mempermudah pemahaman tentang *fana* dapat digambarkan seperti kasus para wanita yang melihat keelokan paras Nabi Yusuf. Mereka mengiris-iris jemari mereka sendiri. Karena kagumnya terhadap Nabi Yusuf mereka tidak merasakan sakitnya jari yang terputus. Dan mereka berkata: "sesungguhnya dia ini tidak lain hanyalah malaikat".[218]

Ada juga kisah menarik yang pernah dialami oleh Nabi Muhammad untuk menggambarkan *fana* ini. Pada suatu hari Aisyah mengetuk kamar Nabi. Kemudian Nabi bertanya: "siapakah engkau?" Aisyah menjawab: "Saya Aisyah." Nabi saw. bertanya lagi: "Siapa Aisyah?" Aisyah menjawab: "putri as-Siddiq" Nabi bertanya lagi: "Siapa as-Siddiq?" Aisyah menjawab: "Abu Bakar." Nabi bertanya lagi: "Siapa Abu Bakar?" selanjutnya Aisyah tidak mau menyahut lagi. Ia sudah tahu bahwa Nabi sedang tenggelam dalam munajat.[219]

---

[215]Al-Kalabadzi, *Ajaran Kaum Sufi,* (Bandung: Mizan, 1985), hlm. 157.

[216]Ibrahim Basyuni, *Nasya'atu al-Tasawwuf al-Islamiyah,* (Mesir: Dar al-Fikr, 1969), hlm. 238.

[217]Abu al-Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani, *Op. Cit,* hlm. 116.

[218]*Ibid,* hlm. 108.

[219]*Ensiklopedi Islam,* (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, cet. Ke tiga, 1994), jilid 5, hlm.78, cerita yang sama diungkapkan oleh Basyuni dalam versi dialog yang agak berbeda. Lihat Ibrahim Basyuni, *Op. Cit,* 1969, hlm. 236.

Fana merupakan keadaan yang insidental dan tidak berlangsung secara terus-menerus. Sebab andaikan keadaan itu berlangsung secara terus-menerus, jelas bertentangan dengan tugasnya untuk melaksanakan kewajiban agama. *Fana* ini juga merupakan anugerh Allah yang tidak bisa diperoleh oleh setiap orang.[220]

Fana pada seorang sufi selalu dibarengi dengan *baqa* (**بقى- البقاء** : tetap, terus hidup, *to remain, persevere*). *Fana* dan *baqa* merupakan kembar dua yang selalu berdampingan bagaikan dua sisi dari mata uang.[221] Hal ini dapat dilihat dari ungkapan-ungkapan sufi sebagai berikut:

من فنى عن جهله بقى بعلمه

"jika kejahilan seseorang hilang, yang akan tinggal ialah pengetahuan"

من فنى عن المخالفات بقى فى الموافقات

"jika orang telah dapat menghilangkan perbedaan, maka yang akan tinggal ialah kesepakatan".

من فنى عن اوصافه بقى باوصاف الحق

"Barang siapa yang telah hilang dari sifat-sifatnya, maka ia telah kekal dalam sifat-sifat Tuhan".

Di saat mencapai *baqa,* kesadaran diri seorang sufi hilang dan yang tingal adalah kesdaran akan Tuhan dengan segala kebesaran-Nya. Menurut al-kalabadzi, *baqa* adalah maqam yang dicapai setelah melewati *fana.* Ketika seorang telah mencapai kematangannya sebagai seorang sufi, ia sudah mencapai maqam *fana* dan *baqa* itu. Dan pada maqam ini sifat basyariyah yang dimilikinya sudah tertukar dengan sifat-sifat al-Haq.[222]

2. Ittihad

Ketika Abu Yazid al-Busthami telah mencapai *fana* dan *baqa* ia melangkah ke maqam yang lebih tinggi lagi yaitu *Ittihad.* Yang dimaksud dengan *ittihad* ialah penyatuan diri denag Tuhan. Persatuan di sini tidak

---

[220]Abu al-Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani, *Op. Cit,* hlm. 108

[221]Harun Nasution, *Op. Cit,* 1992, hlm. 79.

[222]Abu Bakar Muhammad al-Kalabadzi, *Al-Taaruf li madzhabi ahli al-Tasawuf,* (Mesir: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyah, 1969), hlm. 156.

berarti persatuan jasad sufi dengan Tuhan, tetapi merupakan persatuan mistis, sebagai puncak dari pertemuan antara yang mencintai dan yang dicintai. *Ittihad* di kalangan komunitas sufi merupakan persatuan secara mistis di mana makhluk bersatu dengan khalik.[223]

Dalam *ittihad,* yang dilihat hanya satu wujud walaupun sebenarnya ada dua wujud yang terpisah antara satu dengan lainnya. Karena yang dilihat dan dirasakan hanya satu wujud, maka dalam *ittihad* bisa terjadi pertukaran peran antara yang mencintai dan yang dicintai atau tegasnya antara sufi dengan Tuhan. Dalam keadaan ini sang sufi telah kehilangan identitas. Sang sufi karena *fana*nya telah tak mempunyai kesadaran lagi, dan berbicara dengan nama Tuhan.[224]

Kesatuan diri seorang sufi dengan Tuhan tidak terjadi begitu saja, tetapi melalui proses dan secara bertahap. Dalam tahap permulaan perjalanannya menuju Tuhan, ia masih menyadari bahwa dirinya sebagai makhluk yang terpisah dari Tuhan. Tahap ke dua, semua perbedaan antara pencipta dengan yang diciptakan telah hilang (fana) dan diiringi dengan *baqa,* dan akhirnya sang sufi merasakan bahwa ia telah bersatu dengan Tuhan (*ittihad*).

Pada saat *ittihad* itulah seorang sufi yang sedang merasa bersatu dengan Tuhan sering mengucapkan kata-kata yang kedengarannya aneh dan ganji bagi orang lain yang disebut ***syathahat.*** Syathahat adalah ucapan-ucapan yang dikeluarkan oleh seorang sufi ketika ia mulai berada di pintu gerbang *ittihad.* Di antara syathahat-syathahat Abu Yazid al-Busthami adalah:

انى انا الله لااله الا انا فاعبدونى

"Sesungguhnya aku ini Allah, tidak ada Tuhan selain Aku, maka sembahlah Aku."

سبحانى سبحانى ما اعظم شانى

"Maha suci aku, maha suci aku, betapa agungkeadaanku."

Dalam kesempatan yang lain, ia juga mengatakan:

---

[223]H.A.R Gibb dan J.H. Kremers, *Op. Cit*. hlm. 63.

[224] Harun Nasution, *Op. Cit*, 1992, hlm. 83.

ليس فى الجبة الاالله

"Yang ada dalam baju ini hanyalah Allah."

Menurut Harun Nasution, kata-kata tersebut bukanlah diucapkan oleh Abu Yazid al-Busthami sebagaimana kata-katanya sendiri tetapi kata-kata itu diucapkannya melalui diri Tuhan dalam *ittihad* yang dicapainya dengan Tuhan. Dengan kata lain Abu Yazid al-Busthami tidaklah mengaku dirinya sebagai Tuhan.[225]

Perlu juga dikemukakan bahwa ungkapan-ungkapan tersebut diucapkan dalam kondisi psikis yang tidak normal. Dalam kondisi *trance* tersebut seorang sufi sepenuhnya tidak bisa mengendalikan dirinya. Karena itu bisa dipahami mengapa seorang sufi mengeluarkan ucapan-ucapan ganjil. Keadaan seperti itu bisa diibaratkan seperti air bah yang mengalir dalam sungai yang kecil, maka air itu niscaya akan melimpah ruah dari kedua tepi sungainya.

Sang sufi yang mengalami keadaan seperti itu sulit untuk bisa menanggung apa yang bergejolak dalam kalbunya, yang membuatnya mengucapkan ungkapan-ungkapan yang sulit dipahami oleh pendengarnya. Untuk hal tersebut orang hendaklah bertanya pada otoritas yang memahami masalah itu, dan tidak menolaknya dengan seketika.[226]

Bagi orang yang bersikap toleran, ittihad dipandang hanya sebagai penyelewengan, tetapi bagi orangyang keras berpegang pada agama, hal itu dipandang sebagai kekufuran.

3. Hulul

Hulul adalah salah satu ajaran yang dibawa oleh al-Hallaj. Secara etimologi, *hulul* berarti menempati satu tempat, seperti persatuan antara ruh dan badan. Sedangkan arti *hulul* menurut istilah dalam tasawuf adalah faham yang mengatakan bahwa Tuhan memilih tubuh-tubuh manusia tertentu untuk mengambil tempat di dalamnya, setelah sifat-

[225]*Ibid*, hlm. 86.

[226]Abu al-Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani, *Op. Cit*, hlm. 117.

sifat kemanusiaan yang ada dalam tubuh itu dilenyapkan, dalam teks Arabnya adalah:

ان الله اصطفى اجساما حل فيها بمعانى الربوبية وازال عنها معانى البشرية

Menurut al-Hallaj, persatuan antara Tuhan dan manusia ini bisa terjadi karena antara Tuhan dan manusia mempunyai persamaan sifat dasar atau natur yaitu *lahut* (**اللاهوت**) dan *kemanusiaan* (**الناسوت**). Kesimpulan ini didasarkan pada teorinya mengenai kejadian makhluk. Menurut al-Hallaj, sebelum Tuhan menjadikan makhluk, Ia hanya melihat diri-Nya sendiri (**تجلى الحق لنفسه**). Dalam kesendirian-Nya itu terjadilah dialog antara Tuhan dengan diri-Nya sendiri, dialog yang di dalamnya tidak terdapat kata-kata ataupun huruf-huruf. Yang di lihat Allah hanyalah kemuliaan dan ketinggian dzat-Nya. Allah melihat kepada dzat-Nya dan Iapun cinta kepada dzat-Nya sendiri, cinta yang tak dapat disifatkan. Cinta inilah yang menjadi sebab wujud dan sebab dari yang banyak ini. Iapun mengeluarkan dari yang tiada (**من العدم** : *ex nihilo*) bentuk (copy) dari diri-Nya yang mempunyai segala sifat dan nama-Nya. Bentuk (copy) itu dalah Adam.

Faham bahwa Allah menjadikan Adam menurut bentuk-Nya terdapat dalam hadits yang berpengaruh besar bagi ahli sufi:

ان الله خلق ادم على صورته

"Sesungguhnya Allah menciptakan Adam sesuai dengan bentuk-Nya."

Faham bahwa manusia juga mempunyai sifat ketuhanan ini juga didasarkan pada Surat al-Baqarah ayat 34:

واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس ابى واستكبر وكان من الكافرين

"Ketika Kami berkta kepada malaikat: "sujudlah kepada Adam." Semuanya sujud kecuali iblis, yang enggan dan merasa besar, ia menjadi yang tidakpercaya."

Menurut al-Hallaj, Allah memberi perintah kepada malaikat untuk sujud kepada Adam, karena pada diri Adam Allah menjelma sebagaimana Ia menjelma dalam diri Isa.[227]

Penyatuan antara Tuhan dan makhluk ini bukan hanya hak istemewa para Nabi dan Rasul yang diberikan Allah kepada mereka, tetapi bisa juga dialami oleh setiap manusia asalkan ia telah mensucikan dirinya dari sifat-sifat yang tidak disukai oleh Allah seperti mencintai keduniaan. Karena apa bila manusia masih kotor, maka Allah tidak akan mencintai dirinya dan menghalangi terjadinya *hulul*. Tetapi sebaliknya, apa bila manusia telah suci dengan menghilangkan sifat-sifat kemanusiaannya (*fana*) dan yang tinggal hanyalah sifat-sifat ketuhanannya, maka Allah akan mencintai manusia tersebut dan dapat terjadi *hulul* karena tidak ada lagi yang menghalanginya.

Al-Hallaj dapat mensucikan dirinya, meninggalkan yang tidak dicintai Allah dan melaksanakan dengan tekun perintah-perintah Allah, sehingga Allah mencintainya dan berkenan untuk menempati dirinya. Namun penyatuan ruh Tuhan dengan ruh al-Hallaj itu tidak menyebabkan ruh al-Hallaj hilang atau digantikan. Peristiwa *hulul* menurut pangalaman spiritual sufi berarti Ruh Tuhan dan ruh manusia bersatu, tetapi secara essensial tidak bercampur dan tidak menggantikan. Perumpamaan peristiwa penyatuan dalam *hulul* ini adalah seperti air yang tidak akan menjadi anggur, meskipun anggur dicampurkan ke dalam air tersebut.[228] Hal ini terlihat dalam syair yang di kemukakan oleh al-Hallaj:

مزجت روحك فى روحى كما تمزج الخمرة بالماء الــزلال

فاذا مسك شــيئ مــسنــى فاذا انت انا فى كل حا ل

"Jiwa-Mu disatukan dengan jiwaku sebagaimana anggur disatukan dengan air suci."

Dan jika ada sesuatu yang menyentuh Engkau, ia menyentuh aku pula, dan ketika itu dalam tiap hal Engkau adalah aku"

---

[227]Lihat Harun Nasution, *Op. Cit*. hlm. 88-89.

[228]Reynolds Nicholson, *Studies in Islamic Mysticisme,* (New Delhi: Idarah, 1981), hlm. 80.

Dalam syair lain juga dikatakan:

انا من اهوى ومن اهوى انا نحن روحان حللنا بدنا

فاذا بصـــرتنـــى ابصـــرته واذا ابصرته ابصـــرتنا

"Aku adalah Dia yang kucintai dan Dia yang kucintai adalah aku.

Kami adalah dua jiwa yang bertempat dalam satu tubuh.

Jika engkau lihat aku engkau lihat Dia.

Dan jika engkau lihat Dia engkau lihat kami"[229]

Dari syair di atas dapat difahami bahwa meskipun Ruh Tuhan bersatu dengan ruh manusia dalam tubuh al-Hallaj, namun perbedaan antara keduanya tetap ada. Hal ini seperti air yang tidak berubah menjadi anggur meskipun keadaannya telah bercampur dalam satu gelas. Tegasnya, dalam persatuan ini diri al-Hallaj kelihatannya tidak hilang seperti dalam *ittihad* yang dialami oleh Abu Yazid al-Busthami. Dalam *ittihad,* diri Abu Yazid al-Busthami hancur dan yang ada hanya diri Tuhan. Sedangkan dalam *hulul*, diri al-Hallaj tidak hancur.[230]

Untuk mencapai maqam fana, baqa, ittihad dan hulul ini bukanlah perkara mudah. Para sufi harus berjuang keras melaksanakan peperangan batin untuk menyucikan jiwa dari dorongan deras keinginan nafsu duniawi. Sebab jika seseorang masing didominasi oleh keinginan duniawi, maka ia tidak akan bisa menyatu dengan Tuhan. Inilah yang disebut dengan *jihad al-nafs* yang disebut dalam salah satu hadits Nabi sebagai *jihad akbar*. Jihad Akbar ini hanya bisa dilakukan oleh serdadu-serdadu spiritual yang rela mengorbankan egonya bagi Singgasana Yang Maha Esa.

D. Kesimpulan

Tasawuf adalah Falsafah hidup, yang dimaksudkan untuk meningkatkan jiwa seorang manusia secara moral, lewat latihan-latihan praktis tertentu, kadang untuk menyatakan pemenuhan fana dalam Realitas Yang Tertinggi serta pengetahuan tentang-Nya secara intuitif

[229]Harun Nasution, *Op. Cit*. 1992, hlm. 90

[230]*Ibid*.

(tidak secara rasional) yang buahnya ialah kebahagiaan rohaniah. Kebahagiaan dalam tasawuf akan diperoleh apa bila sang sufi sudah berada sedekat mungkin dengan Tuhan bahkan menyatu. Oleh karena itu, dalam tasawuf Tuhan adalah Tujuan utama.

Tuhan adalah Dzat yang bersifat immateri dan suci, maka Dia tidak bisa didekati oleh hal-hal yang bersifat materi dan kotor. Untuk itu, seorang sufi yang hendak mendekati atau menyatu dengan Tuhan terlebih dahulu harus menyucikan jiwanya dari hal-hal yang bersifat nafsu duniawi yang biasa disebut dengan *Mujahadah*.

Sementara jihad adalah berjuang keras untuk mencapai tujuan. Maka jika jihad ini diterapkan dalam kehidupan sufi akan dimaknai sebagai berjuang keras untuk menuju Tuhan yang hanya bisa didekati jika seseorang mampu mengendalikan nafsunya dari keinginan-keinginan duniawi. Oleh karena itu, jihad di mata sufi adalah berjuang mengendalikan nafsu yang sering disebut dengan *jihad al-nafs*.**[]**

BAB VII

JIHAD DALAM PERSPEKTIF FUNDAMENTALISME DAN LIBERALISME ISLAM

A. Pendahuluan

Perebutan makna jihad merupakan salah satu isu sosial keagamaan kontemporer pasca tumbangnya Orde Baru di Indonesia. Maraknya kekerasan, fundamentalisme dan radikalisme agama, selain dipahami sebagai konsekuensi lagis dari babak baru dalam tata sistem sosial-politik, juga dianggap sebagai akibat dari melebarnya ruang keterbukaan dan kebebasan berekspresi bagi rakyat Indonesia, yang selama rezim Orde Baru tidak pernah bisa dinikmati. Masyarakat bebas mengungkap dan menyampaikan pendapat, aspirasi dan juga melakukan aktivitas tanpa takut dituduh makar. Baik di bidang sosial, politik, hukum, budaya maupun agama.

Dalam konteks keberagamaan itulah, istilah jihad menjadi kata kunci dan isu penting terkait dengan munculnya pemahaman dan fenomena keberagamaan umat yang cenderung semakin literar, tekstual, dan rigid yang berimplikasi pada religiusitas yang cenderung semakin kaku, keras dan radikal. Di sisi yang lain, juga muncul paham dan perilaku religius yang cenderung liberal dan bebas dalam mengkaji persoalan isu-isu sosial keagamaan. Kelompok ini lebih menggunakan otoritas rasio yang sangat liberal dalam menafsikan persoalan agama. Dampak dari pola kajian ini pada gilirannya menghadirkan fenomena beragama yang lebih adaptif, ramah dan bahkan berdialog secara cerdas dengan tantangan lokal dan modernitas. Terkait dengan fakta tersebut, kelompok ini memiliki pemahaman, tafsir, dan kajian tentang jihad yang berbeda dengan kelompok yang literalis.

Pergolakan pemikiran di atas menjadikan jihad sebagai istilah yang sering diperdebatkan dan menjadi populer dalam belantara media masa dan akademisi baik di Timur maupun Barat.[259] Dua kecenderungan pemahaman tersebut, menurut Ahmad Baso, masuk dalam kategori fundamentalisme. Kelompok pertama masuk dalam fundamentalisme Islam, sedang yang kedua masuk dalam fundamentalisme neo-liberal. Kelompok pertama berkiblat ke Arab Saudi dan Timur Tengah, sementara kelompok kedua mengikuti agenda liberalisasi Amerika Serikat. Fundamentalisme Islam berbicara pemurnian agama dan puritanisasi tatanan sosial politik, sedangkan yang kedua berbicara liberalisasi Islam.[260] Keduanya memiliki *manhaj al-fiqr* yang berbeda dan tentu juga hasil kajian yang tidak sama. Atas dasar itulah, kajian ini mengeksplorasi bagaimana pandangan fundamentalisme Islam dan fundamentalisme liberal atau yang juga disebut liberarisasi Islam tentang jihad.

B. Fundamentalisme Islam: Makna dan Sejarah

Fundamentalisme merupakan diskursus paling mutakhir yang menyita perhatian berbagai pihak dalam percaturan dunia religio-politik Dalam sejumlah literatur, istilah fundamentalisme sesungguhnya berasal dari munculnya kebangkitan fundamentalisme dalam gereja Protestan, khususnya di Amarika. Kelompok ini dipahami sebagai "sebuah gerakan Protestanisme abad ke-20 yang menekankan penafsiran Injil secara literal sebagai hal yang fundamental bagi kehidupan dan ajaran Kristen." Bagi mayoritas orang Kristen, sebutan fundamentalis adalah hinaan, yang digunakan agak sembarangan untuk orang-orang yang menganjurkan posisi Injil yang literalis dan demikian dianggap statis, kemunduran dan ekstrimis.

Dalam konteks Islam, fundamentalisme sering dilekatkan secara sinis, bersifat pejoratif, bernada menghina, memusuhi serta merendah-

[259]Azyumardi Azra, "Jihad dan Terorisme: Konsep dan Perkembangan Historis," dalam *Islamika*, (No. 4 Tahun 1994).

[260]Ahmad Baso, *NU Studies: Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal*, (Jakarta: Erlangga, 2006).

kan kelompok tertentu yang memiliki orientasi memperjuangkan tegaknya ajaran Islam dalam konteks kehidupan sosial-politik.

Dengan demikian, secara historis kehadiran wacana fundamentalisme dalam dunia Islam merupakan hal baru dan sebagai efek dari persinggungan religio-politik global. Tentu pelabelan fundamentalisme aktivitas umat Islam mengandung beban "sejarah Kristen" dan bias Barat.[261] Sebab itu, menyebut fundamentalisme sebagai kelompok pemikiran dan gerakan dalam Islam sesungguhnya masih menyisakan perdebatan. Ada sebagian umat Islam menolak sebutan tersebut. Mereka beralasan bahwa istilah 'fundamentalisme' secara historis lahir dari rahim "fundamentalisme Kristen". Karena itu, sebagian mereka menggunakan istilah *usuliyyun* untuk menyebut "orang-orang fundamentalis", yakni mereka yang berpegang kepada fundamen pokok ajaran dan nilai-nilai Islam sebagaimana terdapat dalam al-Qur'an dan Hadis. Untuk maksud yang sama, digunakan pula istilah *al-Usuliyyah al-Islamiyyah* (fundamentalis Islam) yang mengandung pengertian; kembali kepada dasar keimanan; penegakan kekuasaan politik ummah, dan pengukuhan dasar-dasar otoritas yang absah (*syar'iyyah al-hukm).* Pemaknaan seperti ini lebih menonjolkan aspek politisnya, dibanding sisi religius.[262]

Dalam pandangan yang lain, fundamentalisme Islam, menurut M. 'Abid al-Jabiri, semula dicetuskan sebagai sebutan bagi gerakan Salafiyyah Jamaluddin Al-Afghani. Penamaan ini, muncul karena bahasa-bahasa di di benua Eropa tak mampu mencari padanan yang tepat untuk menterjemahkan istilah Salafiyyah. Hingga Anwar Abdul Malik pun memilih istilah itu sebagai representasi dari istilah Salafiyyah Al-Afghani, dalam bukunya *Mukhtarat min Al-Adab Al-Arabi Al-Mu'ashir* (1965), sebagaimana dikutip oleh Zaenul Ma'arif,[263] dengan tujuan

---

[261]John L. Esposito, *Ancaman Islam: Mitos atau Realitas*, (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 18

[262]Elsayed Elshahed, "What is the Challenge of Contemporery Islamic Fundamentalism?", Hans Kung dan Jurgen Moltmann (eds) *Fundamentalism as a Ecumenical* (London, 1992), hlm. 62-63.

[263]Zaenul Ma'arif, "Menggali Akar Fundamentalisme Islam: Paradigm Kompleks sebagai Pisau Analisa" http://islamlib.com/id/artikel/menggali-akar-fundamentalisme-islam, diakses 17 Oktober 2011.

memudahkan pemahaman dunia tentangnya dengan istilah yang sudah cukup akrab, fundamentalisme.[264]

Hal yang sama juga diungkapkan oleh Hassan Hanafi. Guru Besar filsafat Universitas Cairo ini mengatakan bahwa term 'muslim fundamentalis' adalah istilah untuk menunjuk gerakan kebangkitan Islam, revivalisme Islam, dan gerakan/kelompok Islam kontemporer, yang sering digunakan peneliti Barat, dan kemudian sering diadopsi dan digunakan oleh para ilmuwan, termasuk di kalangan Islam.[265]

Al-Jabiri dan Hanafi cenderung akomodatif dengan penggunaan istilah fundamentalisme, namun M. Said al-Asymawi sebaliknya, ia sangat hati-hati dan cenderung berusaha mencari akar terminologisnya. Sebelum al-Asymawi menggunakan istilah Islam fundamentalis, ia berusaha mengungkap makna awal dari istilah 'fundamentalis'.

Dalam buku *Al-Islam Al-Siyasi* (1987), al-Asymawi berkata bahwa istilah fundamentalis awalnya berarti umat kristen yang berusaha kembali ke asas ajaran Kristen yang pertama. Term itu kemudian berkembang. Lalu disematkan pada setiap aliran yang keras dan rigid dalam menganut dan menjalankan ajaran formal agama, serta ekstrem dan radikal dalam berpikir dan bertindak. Hingga komunitas Islam yang berkarakter semacam itu kena imbas disebut fundamentalis, dan istilah fundamentalisme Islam pun muncul[266].

Apabila sebutan fundamentalis untuk setiap aliran keras yang normatif dalam memahami ajaran formal agama, serta ekstrem dan radikal dalam berpikir dan bertindak, maka Islam memiliki sejarah yang panjang. Bahkan, kelompok ini sudah lahir sejak abad pertama Hijriyah. Kaum ekstrim ini berani unjuk gigi dihadapan Rasul. Pasca perang Thaif dan Hunain, harta rampasan (ghanimah) dibagi. Sahabat-sahabat senior seperti Abu Bakar, Usman, Umar, Ali dan lainnya tidak mendapat bagian, tetapi sahabat yang baru masuk Islam mendapat ghanimah,

---

[264]M.'Abid al-Jabiri, "Dlarurah al-Bahts 'an Niqath al-Iltiqa li Muwajahah al-Mashir al-Musytarak", dalam Hassan Hanafi & M. 'Abid Al-Jabiri, *Hiwar aL-Masyriq wa al-Maghrib*, (Beirut: Muassasah Al-Arabiyyah, 1990), hlm. 32-34.

[265]Hassan Hanafi, *Ibid.*, hlm. 23.

[266]M. Said al-Asymawi, *Al-Islam al-Siyasi*, (Cairo: Sina li Nasyr,1987), hlm.129.

meski mereka sudah kaya seperti Abu Sufyan. Sahdan, seorang yang bernama Dzul Khuwaishirah (keturunan dari Tamim) maju ke depan dengan sombongnya sambil berkata: "berlaku adillah hai Muhammad!" Nabi pun berkata, "Celakalah kamu, siapa yang akan berbuat adil jika aku saja tidak berbuat adil?" Lalu Umar berkata, "Wahai Rasulullah, biar kupenggal saja lehernya." Nabi menjawab, "Biarkan saja!" Sesaat setelah orang itu berlalu, Nabi bersabda, "Akan lahir dari keturunan orang ini kaum yang membaca al-Qur'an, tetapi tidak sampai melewati batas tenggorokannya (tidak memahami subtansi misi al-Qur'an dan hanya hafal di bibir). Mereka keluar dari Islam seperti anak panah tembus keluar dari (badan) binatang buruannya. Mereka memerangi orang Islam dan membiarkan para penyembah berhala. Kalau aku menemui mereka niscaya akan kupenggal lehernya seperti halnya kaum "Ad" (HR Muslim).

Kelompok yang dipredeksi Nabi inilah yang di kemudian hari membunuh Ali bin Abi Thalib, yang dianggap kafir, karena menerima hasil perundingan damai dengan Muawiyah bin Abu Sufyan. Kasus ini adalah cikal bakal tumbuhnya kelompok ekstrim dalam Islam. Dari kelompok yang membunuh Ali inilah lahir kelompok yang disebut Khawarij, yang sangat mudah menuduh sesama umat Islam sebagai kafir[267]. Dalam konteks ini, radikalisme yang dilakukan oleh Khawarij dapat dimasukkan menjadi salah satu model awal gerakan kaum fundamentalis. Mereka memanipulasi sumber, dalil, dan ajaran agama untuk mendapatkan dan mewujudkan tujuan politiknya.[268]

Dalam perkembangan lebih lanjut istilah fundamentalisme memiliki konotasi, tafsir dan makna yang variatif. Namun demikian, yang paling mendominasi alam bawah dasar manusia adalah konotasi pejoratif, karena pelabelan yang begitu gencar dan massif terhadap Islam garis keras. Dalam konteks ini fundamentalisme digunakan untuk menyatakan dan menyebut 'lawan,' bukan untuk menyebut diri kaum

[267]Said Agil Siraj, "Kata Pengantar," Syaikh Idahram, *Sejarah Berdarah Sekte Salafi Wahabi: Mereka membunuh Semuanya, Termasuk Para Ulama*, (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2011), hlm. 12-13.

[268]R. Scott Applebey, "Sejarah dalam Imajinasi kaum Fundamentalis", dalam Ahmad Norma Permata, *Agama dan Terorisme*, (Surakarta: UMP-UMS, 2006), hlm. 14.

muslimin sendiri. Cap-cap yang disematkan kepada orang-orang fundemtalis adalah eksterim, militan, tidak toleran, reaksioner, otoriter, literalis, eksklusif, anti modernitas, anti kapitalis, tidak kosmopolit, bahkan sampai sebutan paranoid.

Melalui perspektif Barat tersebut, kata fundamentalis tampak menakutkan dan seram. Barat memaknai dan mengekspresikan fundamentalisme dalam konteks jihad, kebangkitan Islam, gerakan Islam dan lain-lain. Sekalipun demikian, ada akademisi Barat, yang memiliki pandangan obyektif tentang fundamentalisme, seperti John L. Esposito. Dalam pandangan ilmuwan politik tersebut, fundamentalis mempunyai tiga arti penting:[269] *Pertama,* fundamentalis adalah orang-orang yang menghendaki agar kembali ke kepercayaan dasar atau dasar-dasar suatu agama. Dalam arti yang terbatas, hal itu dapat mencakup semua orang Islam yang menerima al-Qur'an sebagai firman Tuhan dan Sunnah sebagai model hidup yang normatif. *Kedua,* fundamentalisme yang pengertiannya dipengaruhi oleh Protestanisme Amerika. Dalam *Webster's Ninth New Collegiate Dictionery,* fundamentalisme diartikan sebagai sebuah gerakan protestanisme abad keduapuluh yang menafsirkan Injil secara literal sebagai hal yang fundamental bagi kehidupan dan ajaran Kristen. Di sini istilah fundamentalis adalah mengandung hinaan dan bermakna statis, kemunduran dan ekstrim. *Ketiga,* kata Esposito, fundamentalis sering disejajarkan dengan aktifitas politik, ekstremisme, fanatisme dan anti Amerikanisme.

Istilah fundamentalisme, revivalisme, Islamisme dan radikalisme sering digunakan secara bergantian untuk maksud penyederhanaan (simplifikasi), kebanyakan sarjana mencoba melakukan identifikasi terhadap karakteristik masing-masing gerakan atau orientasi ideologinya. Para sarjana, biasanya merujuk kepada gerakan-gerakan atau pemikir-pemikir Muslim yang memiliki kaitan dan afiliasi dengan gerakan Islam kontemporer tertentu di dunia Islam, seperti kawasan Timur Tengah, Afrika Utara, Indo-Pakistan dan Asia Tenggara. Mereka menemukan adanya beberapa karakteristik umum (*common*

[269]Ahmad Sumargono, Saya Seorang Fundamentalis, (Bogor: Global Cita Press, 1999), hlm. iv

characteristics) sekaligus keunikan (*peculiarities)* dari berbagai gerakan "fundamentalisme" Islam.

Dari penjelasan di atas, rupanya istilah dan penggunaan fundamentalisme dalam konsep religio-politik, telah mengalami perubahan dan pergeseran dari pematokan, pelebaran, dan penyempitan. Fundamentalisme sebagai jilmaan kelompok radikal-tektual (Khawarij dan turunanya); kelompok literalis (semacam fundamentalisme Kristen); juga sempat disematkan untuk fenomena Salafiah Al-Afghani. Kemudian dilebarkan untuk semua gerakan revivalisme Islam. Lalu mengalami penyempitan untuk gerakan Islam yang radikal, eksklusif, ekstrem, literal, dan garis-keras. Makna yang terakhir inilah yang sekarang jamak digunakan. Sebab itu, sering sulit dibedakan makna antara fundamentalis, radikal dan ekskulis. Bahkan paska tragedi 11 September 2011, istilah fundamentalisme dan radikalisme dicampur-adukkan dengan terorisme.

Bagaimana sejarah dan mata rantai gerakan fundamentalisme Islam di Indonesia? Berdasarkan catatan sejarah, pada awal tahun 1980-an terjadi perkembangan yang menarik dalam hal dakwah di Indonesia. Elemen-elemen pergerakan dakwah dari berbagai negera luar mulai masuk ke Indonesia. Kelompok-kelompok jamaah seperti Tarbiyah (Ikhwanul Muslimin), Jamaah Tabligh (JT), Huzbut Tahrir (HT), Jamaah Islamiyyah (JI) dan lain sebagainya, mulai berdatangan ke Indonesia,[270] dengan berbagai cara dan strategi untuk merebut simpati umat. Mulai dari cara persuasif, terselubung, penipuan, dan dengan siasat licik sampai kekerasan. Agenda mereka pun bermacam-macam, mulai dari meluruskan cara 'ber-Islam' hingga agenda melawan kapitalisme global.

Pada tahun 1995 Ja'far Umar Thalib menerbitkan majalah Salafi, sekaligus mempopulerkan kelompok Salafi di Indonesia. Salafi sebetulnya nama lain dari Wahabi, yang telah muncul sejak tahun 1744 M di Saudi Arabia. Kemunculan Wahabi ditandai dengan deklarasi dan sumpah penetapan Ibn Saud sebagai Amir dan Muhammad ibnu Abd al-

[270]Syaikh Idahram, Sejarah Berdarah Sekte Salafi Wahabi: Mereka membunuh Semuanya, Termasuk Para Ulama, (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2011), hlm. 39.

Wahab sebagai imam dalam urusan agama.[271] Faham Wahabi masuk dan mempengaruhi pergerakan Islam di Indonesia pertama kali melalui sebagian ulama Sumatera Barat, pada abad ke-19. Namun, ulama Sumbar ini tidak menelan secara gegabah. Beliau tetapi kritis dan selektif, hanya mengambil spirit pembaharuannya saja, sebagai akibat persinggungan mereka sewaktu melaksanakan ibadah haji. Namun gerakan yang kemudian disebut gerakan Kaum Padri ini tidak seperti Wahabi yang keras dan kaku, tetapi sudah mengalami kulturisasi dengan budaya lokal, sehingga mudah diterima masyarakat.

Selain gerakan Padri, ada indikasi fundamentalisme yang diusung dalam perjuangan tauhid (pemurnian Islam) atau gerakan pembaharuan di Indonesia pada awal abad ke-19. Mereka memiliki kesamaan semangat (spirit) dengan Wahabi. Muhammadiyah, Persis, al-Irsyad adalah 'senior' bagi Salafi Wahabi di Indonesia, karena terlahir dari 'ide' yang sama, yaitu "pemurnian tauhid."[272] Tokoh yang mereka idolakan adalah Ibn Taimiyah, Ibn Abd al-Wahab, Sayyid Qutub, Hasan al-Banna, Muhammad Abduh, Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Rasyid Ridha, Muhammad Nashirudin al-Albani. Tokoh-tokoh tersebut memiliki pengikut setia di Indonesia.

Belakangan, gerakan Islam di Indonesia lebih didominasi metode pergerakan (*harakah*) model Salafi. Meskipun tidak sama persis, metode serupa juga ditempuh oleh jama'ah-jama'ah kelompok Islam; Ikhwanul Muslimin (IM), Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Jamaah Tabligh (JT), Jamaat Islam (JI).[273]

Panggung religio-politik sejak era reformasi dihiasi oleh fenomena bangkitnya gerakan fundamentalisme dan radikalisme keagamaan. Aksi-aksi dengan sekala massif ini dipelopori oleh kelompok Islam "garis keras", seperti Front Pembela Islam (FPI), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) dan Laskar Jihad (LJ). Tentu banyak faktor yang mempengaruhi maraknya gerakan

---

[271]Charles Allen, God's Terrorists, *The Wahhabi Cult and the Hidden Roots of Modern Jihad*, (Cambridge: Da Capo Press, 2006) hlm. 52.

[272]Syaikh Idahram, *Sejarah Berdarah Sekte Salafi Wahabi: Mereka membunuh Semuanya, Termasuk Para Ulama*, (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2011), hlm. 45.

[273]*Ibid.*, hlm. 59.

faundamentalisme di Indonesia. Masing-masing memiliki karakteristik umum (*common characteristics)* untuk memperjuangkan Islam sebagai fundamen tata kehidupan individu, kelompok dan bernegara. Namun, mereka juga memiliki keunikan (*peculiarities)* dari berbagai gerakan fundamentalisme Islam. Keunikan itu terletak pada fokus, isu, strategi dan wilayah kerja yang berbeda-beda.

HTI muncul sebagai respons terhadap ketidakadilan tata relasi antar bangsa yang makin didominasi Barat. MMI hadir dalam rangka mengkritik kondisi ekonomi dan politik yang kian tak berdaya melawan kapitalisme global. FPI muncul sebagai reaksi atas maraknya kemaksiatan dan premanisme yang semakin tak terjangkau oleh hukum. LJ sebagai reaksi atas kegagalan pemerintah pusat menyelesaikan secara adil dalam konflik-konflik di tingkat lokal.[274] MTA atau gerakan pemurnian Islam lainnya, muncul sebagai respon atas kondisi keberagamaan umat yang sinkretis, bid'ah, khurafat, tahayul dan seterusnya. Sementara, Darul Islam/NII mengimajinasikan negara Islam, di tengah pratik negara bangsa di Indonesia.

C. Jihad: Islam Fundamentalis vs Islam Liberalis

Banyak pengertian jihad menurut kelompok fundamentalis. Namun secara umum mereka hampir memiliki kesamaan-kesamaan pandangan. Mereka menafsirkan dan memahami secara tekstual dan selalu dikaitkan dengan konteks menegakkan syariat Islam. Menurut jaringan kelompok keras ini, sebagaimana pernah diungkapkan pelaku bom Bali, Ali Ghufron dan Mukhlas, jihad didefinisikan sebagai berikut.

Menurut Ghufron, kata jihad memiliki dua definisi atau pengertian, yaitu secara etimologi dan terminologi. Secara etimologi, jihad berasal dari kata bahasa Arab yaitu jahada-yujahidu-jihad, artinya berjuang atau perjuangan yang dilakukan dengan sungguh-sungguh atau bersungguh-sungguh mencurahkan segala kemampuan dan kekuatan yang ada untuk mencapai sesuatu yang dicintai dan mengelak sesuatu yang dibenci. Dengan kata lain, bagi Ghufron jihad adalah

[274]Endang Turmudi dan Riza Sihbudi (ed.), *Islam dan Radikalisme di Indonesia*, (Jakarta: LIPI Press, 2005), hlm. vii.

mengerahkan segenap kekuatan, baik berupa perkataan maupun perbuatan dalam peperangan. Kata "jahd" atau "juhd" artinya kekuatan, kekuasaan atau kesanggupan, juga berarti masyaqqah (kesukaran atau kesulitan). Kata "jahd" sama dengan kata "maqah" atau "wus" (kekuatan atau kesanggupan). Kata "jahada-yajhadu-jahdan" dan "ijtihada" maknanya sama dengan kata "jadda" (bersungguh-sungguh). Sedangkan menurut Ghufron, pengertian jihad secara etimologi, jika kata "jihad" dikaitkan dengan kata "fi sabil Allah" berarti memerangi kaum kafir yang tidak ada ikatan perjanjian dan memerangu umat Islam dengan tujuan untuk menegakkan kalimat Allah.[275]

Di sini kelompok Islam fundamentalis memaknai bahwa jihad adalah perang, tidak ada arti yang lain. Dalam wawancaranya dengan Metro TV, Ali Ghufron mengatakan, "jihad itu adalah perang, tidak ada arti yang lain. Nabi itu dalam sepanjang hidupnya beliau hajianya hanya sekali, umrahnya hanya dua atau tiga kali. Namun perangnya 77 kali. Padahal nabi Muhammad itu yang kita anut. Dan diwajibkan kepadamu untuk berperang, sedangkan perang itu kau benci. Padahal jelas-jelas al-Qur'an mengatakan "*perangilah orang yang telah memerangi kamu dan jangan melampaui batas. Sesungguhnya Aku tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas (QS. Al-Nisa', 76).*" Bagi Ghufron, jihad dalam rangka menegakkan agama Allah selalu dibarengi dengan kata "fi sabil Allah" untuk membedakan antara peperangan dalam Islam dengan peperangan karena fanatisme golongan, arogansi, kerakusan, dan ambisi-ambisi lainnya.[276]

Imam Samudra dalam bukunya, Aku Melawan Teroris mengatakan bahwa memaknai jihad dari tiga sisi. Yaitu menurut bahasa berarti bersungguh-sungguh, mencurahkan tenaga untuk mencapai tujuan; sedang menurut istilah berarti bersungguh-sungguh memperjuangkan, mendakwahkan, dan menegakkan hukum Allah. Sedangkan menurut Syar'I, Imam Samudra mengatakan bahwa jihad adalah perang melawan kaum kafir yang memerangi Islam dan kaum

[275]Zulfi Mubaraq, *Tafsir Jihad: Menyingkap Tabir Fenomena Terorisme Global*, (Malang: UIN Maliki Press, 2011), hlm. 11-12.

[276]*Ibid.*, hlm. 15.

muslimin. Menurut Samudra, juhad menurut syar'I lebih terkenal dengan sebutan "*jihad fi sabil Allah.*"[277]

Bagi Islam fundamentalis, jihad berarti perang. Orang yang melakukan jihad disebut 'mujtahid." Bagi kelompok ini, sebutan mujtahid tidak bisa digunakan sembarangan. Bagi kelompok ini, meskipun seseorang telah 'bersunguh-sungguh' dalam bidang ekonomi, maka dia tidak bisa disebut menjatahid. Kelompok ini lebih menekankan makna jihad bukan pada sisi bahasa, melainkan sisi syar'i. Orang yang sedang mencari nafkah untuk keluarga, membantu fakir miskin, belajar mencari ilmu, bagi kelompok ini bukanlah jihad. Ibadah seperti shalat, puasa atau haji bukan jihad. Jihad bagi kelompok ini adalah perang.

Sedangkan menurut kelompok liberal jihad dipahami secara kontekstual. Mereka mencari landasan argumentatif nash yang dipahami sesuai konteks kehidupan terkini yang lebih mengedepankan rasionalitas-empiris. Kelompok ini menolak pemahaman jihad yang selalu dikaitkan dengan 'perang', 'angker', sarat dengan pemahaman yang serba fisik, kekerasan dan sikap-sikap insinuartif.[278]

Islam liberal menggunakan akal untuk mengungkap subtansi, esensi, dan tujuan pokok disyariatkannya ajaran Islam, yang dalam terminologi hukum disebut *al-maqasid al-syari'ah*. Islam hadir untuk membangun etika moral dan peradaban manusia yang lebih humanis. Bagi kelompok ini jihad dikaitkan dengan upaya sungguh-sungguh untuk mencapai tujuan tersebut. Untuk itu, mengkaji jihad tidak bisa dilepaskan dengan kata derivasinya. Seperti dalam kajian Baso, membicarakan jihad berarti membicarakan juga derivasi atau *musyataqah*nya, yaitu *ijtihad* dan *mujahadah*.

Dengan demikian, ber-*jihad* adalah membangun atau mengupayakan sesuatu yang sifatnya fisik maupun non-fisik; *ijtihad*, membangun intelektulitas manusia; *mujahadah*, membangun secara serius sisi spiritualitasnya.[279] Berbeda dengan Islam fundamentalis yang hanya memaknai jihad dalam konteks perang, kelompok liberal

---

[277]Imam Samudra, *Aku Melawan Teroris*, (Solo: Al-Jazeera, 2004), hlm. 108.

[278]Ahmad Baso, *Op. Cit.*, hlm. 418.

[279]*Ibid*.

memahami jihad dalam spektrum yang lebih luas. Ada berbagai varian jihad, sesuai dengan konteks sosial, budaya, politik dan seterusnya. Cara pandang yang demikian dapat dimaklumi mengingat Islam liberalis melihat segala persoalan dari sisi konteks yang dianalisis berdasarkan argumen rasionalitas.

Sebab itu, dalam kaitannya dengan 'jihad', secara normatif kelompok liberal jiga mencari dukungan teks-teks klasik yang bisa memperkuat argumennya, seperti kitab *Fathul Mu'in* (al-Malibari). Kelompk ini misalnya, membagi jihad menjadi empat macam; *itsbat wujudillah, iqamah syari'atillah, al-qital fi sabilillah*, dan *daf'ul dharar ma'shumin, musliman kana au dzimmiyan*.

Dengan demikian, merujuk pada pendapat di atas bahwa jihad bisa bermakna menegakkan eksistensi Allah, meneggakkan syari'at dan nilai-nilai agama, seperti shalat, puasa, haji, nilai kejujuran, keadilan, kebenaran dan seterusnya. Jihad juga bisa berarti berperang dijalan Allah, tentunya dengan syarat dan ketentuan-Nya. Di samping itu, jihad juga dipahami sebagai upaya mencukupi kebutuhan dan kepentingan orang yang harus ditanggung oleh pemerintah, baik muslim maupun non-muslim, yakni Nasrani, Majusi, Yahudi dan pemeluk agama lainnya yang bukan musuh.

Menurut kelompok liberal, bahwa jihad dalam konteks berperang adalah jihad kecil, sedangkan jihal yang besar adalah jihad melawan hawa nafsu. Di sini para liberalis seolah-olah menyindir cara pandang Islam fundamentalis yang mengkonstruksi jihad selalu dikaitkan dengan berperang.

Dan lebih menarik untuk dikaji lebih jauh jika jihad dikaitkan dengan pemenuhan kebutuhan seperti *al-ith'am* (jaminan pangan); *al-iksa'* (jaminan sandang); *al-iskan* (jaminan papan); *tsaman ad-dawa'* (jaminan obat-obatan); dan *ujrah al-tamridh* (jaminan kesehatan). Dalam konteks inilah, kaum Islam liberal memahami jihad. Jihad bukan melulu persoalan perang, melainkan juga persoalan yang terkait dengan semua dimensi kehidupan manusia. Dan memenuhi kebutuhan pokok itulah medan jihad yang sebenarnya.

D. Jihad, Terorisme dan Masa Depan Islam Fundamentalis di Indonesia

Tampaknya jihad yang dikonstruksi Islam fundamentalis lebih populer dibandingkan dengan konsep para liberalis. Dalam konteks inilah dampak pemikiran dan perilaku kaum fundametalisme Islam mewarnai stigma jihad paralel dengan teroris. Mengingat jihad dimaknai sebagai perang, maka kekerasan yang dilakukan oleh kelompok Islam selalui dikaitkan dengan doktrin jihad dalam Islam.

Ada kesamaan perang dengan ciri kekerasan, garang dan merebut kekuasaan sebagai makna jihad dengan terorisme. Bahwa terorisme adalah penggunaan kekerasan secara sistematis oleh para pelaku yang memiliki sebuah keterkaitan identitas sub-kultural, baik subjektif maupun obyektif. Terorisme adalah usaha untuk menciptakan perubahan sosial dan politik melalui rasa takut dan intimidasi. Terorisme adalah salah satu cara yang dicoba oleh para pelaku sub-kultural untuk memecahkan perselisihan antara diri mereka sendiri dan kultur yang lebih besar atau antara mereka dan berbagai sub kultur yang lain. Terorisme adalah sebuah cara untuk menyampaikan berbagai norma subkulktural yang konstitutif dan regulator dari para pelaku tersebut kepada kultur yang lebih besar dan atau berbagai subkultur yang lain.

Dengan pemahaman tersebut, membendung terorisme di Indonesia, juga harus dimulai dari deradikalisasi pemahaman tentang jihad. Sebab itu, masa depan terorisme di Indonesia sangat terkait dengan masa depan islam fundamentalis. Masa depan gerakan fundamentalitasme di Indonesia sangat terkait dengan akar-akar penyebab muncul dan maraknya kelompok tersebut. Berbagai pakar memahami, Islam fundamentalis disebabkan oleh berbagai faktor di antaranya; faktor teologi-normatif yang seolah-olah melegalkan tindakan-tindakan yang radikal, sistem kapitalisme yang menindas dan tidak adil, serta sebagai respon atas maraknya liberalisme, sinkritisme beragama, serta belenggu sistem politik yang tidak adil.

Berbagai teori telah menjelaskan maraknya gejala dan fenomena Islam fundamentalis. Masing-masing memiliki argumen dan penjelasan yang dapat dicarikan titik temu dan sekaligus titik pisah. Masa depan

Islam fundamentalis sangat berhubungan dengan kondisi akar, pemicu dan penyebab munculnya kelompok fundamentalisme.

Di antara teori-teori tersebut adalah sebagai berikut: *pertama*, teori euforia 'kebebasan'. Teori ini menyatakan bahwa fundamentalisme lahir sebagai ungkapan perayaan atas kebebasan yang selama ini tidak pernah diperoleh. Begitu kran kebebasan terbuka, maka setiap orang, termasuk sebagian kalangan Islam mengekspresikan dengan cara yang sangat heroik. Munculnya fundamentalisme yang lahir marak pasca tumbangnya rezim orde baru bisa diurai dengan penjelasan ini. Hal ini disebabkan karena saat itu, rezim menutup 'kran' gerakan Islam politik dan aktivisme Islam. Tumbangnya orde baru merupakan angin segar bagi keagamaan yang selama orde baru tidak mendapatkan tempat untuk mengekspresikan ideology gerakannya dan terkooptasi oleh kekuasaan.[280] Dalam konteks ini gerakan fundamentalisme Islam lahir karena didukung oleh atmosfir dan ekologi percaturan politik yang lebih terbuka bagi kelompok aliran untuk beraktualisasi diri, sebuah suasana yang mustahil diperoleh pada masa Orde Baru yang represif.

Dengan pemahaman seperti di atas, maka Islam fundamentalis akan subur dalam bangsa yang mengekang dan sekaligus membuka 'kebebasan.' "Kran" kebebsan ditutup juga dapat melahirkan fundamentalisme, begitu juga sebaliknya, kran kebebasan juga dapat melahirkan berbagai kelompok fundamentalis.

Penjelasan yang lain, maraknya fundamentalisme juga sebagai respons terhadap kegagalan modernisasi dalam memenuhi janji-janjinya. Kelompok ini, berupaya menawarkan agama sebagai alternatif sistem nilai yang dianggap paling memadai dalam meredakan seluruh aspek negatif yang dilahirkan oleh sekulerisasi sebagai anak kandung modernisasi. Dan tampaknya, sampai kapan pun sistem dan nilai yang paling baik sekalipun tidak akan pernah dapat dipraktikkan secara parnipurna. Dalam konteks ini, rupanya, fundamentalisme akan tetap menjadi hantu bersama. Hal ini menjadi keprihatian bersama dalam kehidupan berbangsa, sebab perilaku, respon dan perlawanan yang

[280]Umi Sumbulah, *Konfigurasi Fundamentalisme Islam*, (Malang: UIN Press, 2009), hlm. 184-185.

keras dan radikal terhadap kondisi sistem dan struktur yang hegemoni sudah, sedang dan akan tetap berlanjut. Banyak kalangan yang merisaukan gerakan-gerakan itu yang cenderung bersifat ekslusif, intoleran, tidak mengakui pluralisme yang bagi bangsa Indonesia dianggap sebagai sesuatu yang *given*.

Di sisi lain, teori reaksi terhadap penindasan dan kehampaan spiritual mendapat dari kritik dari kenyataan bahwa munculnya Khawarij, dimana ketika itu belum dikenal globalisasi, imprealisme, kapitalisme, dan modernitas, menunjukkan bahwa fundamentalisme tidak cukup dijelaskan dengan teori reaksi terhadap penindasan dan kehampaan spritual. Namun demikian, ada yang mengatakan bahwa sekalipun belum lahir kapitalisme global, namun penindasan, eksploitasi, dan kesenjangan sosial ekonomi telah terjadi. Imperalisme memang lahir belakangan, tetapi penjajahan dalam arti sesungguhnya juga sudah terjadi pada era awal Islam.

Pemikiran dan gerakan fundamentalisme Islam, sejatinya telah muncul sejak awal peradaban Islam. Lahirnya berbagai aliran, firqah, dan mazhab dalam Islam dapat menjelaskan sisi doktrinal teologi Islam yang berkaitan dengan fenomena fundamentalisme.

Salah satu karakteristik Islam adalah bahwa semua kelompok yang beraneka ragam dan beda-beda sekalipun selalu menjadikan al-Qur'an dan hadits sebagai sumber, petunjuk, dan ideologi geraknya. Bukan hanya Islam fundamentalis yang mencari rujukan al-Qur'an, tapi juga Islam liberal, bahkan kaum sekuler Islam pun mengklaim punya landasan dalam al-Qur'an itu sendiri. Dalam konteks ini gerakan fundamentalisme Islam mendapat 'legalitasi' dari ayat-ayat yang sangat konfrontatif. Tidak sulit menemukan potulat-postulat provokatif yang ada dalam al-Qur'an yang seakan-akan melegitimasi gerakan fundamentalisme. Bahkan, sejak kehadirannya, Islam berwatak revolusioner. Kalau revolusi diartikan sebagai perubahan yang fundamental atau sebagai rekonstruksi sosial dan moralitas masyarakat, maka pesan-pesan Islam yang dibawa nabi Muhammad merupakan revolusi total yang merubah seluruh dimensi kehidupan manusia.[281]

[281]Amin Rais, "Gerakan-gerakan Islam Internasional dan Pengaruhnya terhadap Gerakan Islam di Indonesia", *Prisma* (ekstra), (1984), hlm. 24.

Misalnya, konsep jihad dalam Islam sering dituduh sebagai penyebab munculnya aksi kekerasan dalam masyarakat Islam.[282] Penafsiran yang demikian tentu perlu diteliti kembali, sebab ada faktor lain yang tidak boleh dilupakan bahwa realitas sosial yang berkembang di luar juga dapat memicu implikasi sosial. Faktor teologi dan normatif sebagai pemicu fundamentalisme dibantah oleh M. Amin Abdullah. Menurutnya, tidak ada satu pun ajaran agama yang mendorong tindakan kekerasan (*violence*) terhadap pengikut agama lain (*others*) di luar kelompoknya. Namun secara historis-faktual, dijumpai tindak kekerasan yang dilakukan oleh sebagain anggota masyarakat dengan dalih agama.[283]

Gerakan fundamentalisme Islam memang tidak semata-mata untuk membandung kristenisasi dan dominasi Barat, melainkan, kenyataannya juga ada semangat teologis, sebagai perpanjangan ideologi gerakan transnasinal, seperti Ikhwan al-Muslimin, Hizbut Tahrir dan seterusnya. Mereka memiliki semangat yang sama dalam menghalau musuh-musuh Islam, dan kebutuhannya untuk menampilkan keunggulan Islam dalam konstelasi dan percaturan melawan 'kecongkakan' dunia Barat, dan seterusnya.

Menurut Fazlur Rahman, bahwa kebangkitan fundamentalisme dalam Islam merupakan reaksi keras atas pemikiran liberalisme Islam. Dalam karyanya, "I*slam: Challenges and Opportunities*, ia mengilustrasikan reaksi-reaksi yang dilakukan kaum fundamentalis terhadap kaum liberal Islam (modernis dan neo-modernis). Gerakan fundamentalis ini, oleh Rahman disebut sebagai gerakan *revivalis,* berawal dengan hadirnya "gerakan revivalis pra-modernis." Terutama, lewat gerakan Ibn 'Abd al-Wahab (*Wahabiyah),* yang oleh Rahman digambarkan sebagai "denyut pertama kehidupan Islam," setelah Islam mengalami kemunduran.

Gerakan Wahabi muncul pasca lima abad sebelumnya, Ibn Taymiyah (w. 1328) berjuang sendirian, Wahabi mengambil suatu jalan

---

[282]Madjid Khadduri, *Perang dan Damai dalam Hukum Islam*, terj. Kuswanto, (Yogyakarta: Tarawang Press, 2002).

[283]Muhammad Amin Abdullah, "Rekonstruksi Metodologi Studi Agama dalam Masyarakat Multikultural dan Multirelijius", *Pidato Pengukuhan Guru Besar*, 13 Mei 2000 (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2000), hlm. 1-2.

yang sangat radikal. Mereka mempersoalkan tradisi Islam yang hidup (*living tradition*) dengan cara mengkonfrontasikannya pada sumber Islam otentik, yaitu al-Quran dan Sunnah Nabi s.a.w. Pada saat bersamaan, berkembang pula Sanusiah di Afrika Utara, Fulaniah di Afrika Barat dan beberapa gerakan di India. Menurut identifikasi Fazlur Rahman, gerakan ini memiliki karakter sebagai berikut[284] *Pertama,* bentuk keprihatinan yang mendalam atas kemerosotan moral dan sosial masyarakat Muslim.

Kedua, mengharuskan kaum Muslim untuk kembali kepada Islam yang orisinal, yang "murni" (*salafiyah),*dengan meninggalkan bid'ah, takhayul, khurafat dalam praktik keagamaan, termasuk gagasan tentang kemapanan dan finalitas mazhab-mazhab hukum tradisional. Di sisi lain, kelompok ini juga berusaha melakukan *ijtihad,* untuk merenungkan makna pesan orisinal Islam (Islam murni).

Ketiga, selalu berusaha untuk membuang beban yang meng-hancurkan, berupa pandangan tentang takdir dari "civil religion," dan teologi Asy'ariyah yang berpengaruh dimana-mana. *Keempat,* perlunya melakukan pembaruan melalui jihad, kalau itu dianggap perlu. Melalui *ijtihad,* kelompok revivalis ini berarti menolak kepercayaan buta kepada otoritas (*taqlid*).

Dengan demikian, fenomena fundamentalisme dan radikalisme agama, termasuk Islam sangat terkait dengan berbagai persoalan. Persoalan yang dimaksud adalah tiadanya penegakan hukum yang adil, serta tidak ada keadilan di bidang ekonomi, politik, sosial, budaya, baik di tingkat lokal, nasional maupun internasional.[285] Dan sayangnya, yang disalahkan selama ini justeru dalam aspek 'teologi'-nya atau dengan sengaja 'mencari pembenaran' atas perilaku fundementalisme-nya dengan dasar teologi.

Jika 'teologi' yang dihujat, tampak sia-sialah mengharapkan surutnya gerakan Islam fundamental dan radikal, sekalipun milyaran, bahkan triliyunan, yang sudah disumbangkan dunia Barat atau Amerika,

---

[284]Fazlur Rahman, "Islam:Challenges and Opportunities," dalam Alford T. Welch dan Pierre Cachia (ed.), *Islam and Past Influence and Present Challenge,* (London: Edinburgh University Press, 1979; Lihat juga Yusdani, "Fundamentalisme Islam: Sejarah dan Gerakan," *Makalah* (Sumber Tidak Terlacak), hlm. 9.

[285]Endang Turmudi dan Riza Sihbudi (ed.), *Loc. Cit.*, hlm. vii.

untuk merevisi 'kurikulum,' 'tafsir' dan bahkan 'teologi' di kalangan pesantren. Ibarat menggaruk kening, padahal yang gatal dengkul. Artinya, Indonesia di masa depan akan tetap menjadi lahan subur bagi Islam fundamentalis dan radikal.

E. Kesimpulan

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa; pertama jihad menurut kaum fundamentalis dipahami sebagai perang melawan orang-orang kafir. *Jihad fi sabilillah* adalah perjuangan dalam rangka menegakkan syari'at Islam. Menurut kelompok Islam fundamentalis, tidak ada makna jihad selain berperang. Perang melawan orang kafir atau non muslim yang menguasai, mendominasi serta mengeksploitasi 'sumberdaya' umat Islam.

Kedua, jihad dipahami dengan berbagai perspektif dan sekaligus kontekstual. Cara pandang ini merupakan bagian penting kaum liberalis dalam memahami jihad. Jihad adalah upaya sungguh-sungguh dalam setiap medan kehidupan. Mulai dari menjamin hak-hak Allah hingga hak-hak kemanusiaan. Sebab itu, jihad bisa dikaitkan dengan persoalan ekonomi, politik, budaya atau pemenuhan kebutuhan pokok umat manusia. Jihad yang berkonotasi perang hanya bagian kecil dan 'tidak penting' dalam struktur ajaran Islam. Jihad adalah menegakkan hak-hak dasar umat manusia, baik muslim maupun non-muslim.

Ketiga, selama ini, jihad sering dikonotasikan dengan kekerasan, sebab itu, orang sering menuduh sebagai kelompok teroris bagi pelaku kekerasan dengan dalih menegakkan syariat Islam. Masa depan kelompok ini (jihad berkonotasi teroris) sangat terkait dengan masa dapan Islam fundamentalis. Semakin marak, berkembang dan menjamurnya fundamintalisme Islam, maka 'terorisme' sebagai wajah jihad akan selalu menghiasi wajah Indonesia. Sebab itu, untuk membendung gerakan ini diperlukan rumusan dan strategi deradikalisasi 'fundamintalisme' Islam.

BAB VIII
PENUTUP

A. Kesimpulan

Pada dasarnya, jihad memiliki banyak makna. Oleh karena itu, diperlukan pemahaman yang komprehensif dan kritis. Pendekatan tekstual legalistik dalam memahami konsep jihad pada akhirnya hanya akan mereduksi makna jihad itu sendiri dan karena itu gagal memahamai ajaran Islam secara lebih luas. Berdasarkan penelitian yang telah dilakukan ditemukan beberapa kesimpulan penting, yaitu:

1. Kata jihad dalam A-Qqur'an dengan berbagai ragam bentuknya mengandung makna yang bervariasi yaitu cobaan (ujian), usaha, kemampuan (kesanggupan), sungguh-sungguh, paksaan, dakwah, dan perang. Keberagaman makna itu dipengaruhi oleh keberadaan kata jihad tersebut baik dari sisi bentuk maupun konteks kalimatnya, juga dipengaruhi oleh tempat diturunkanya ayat tersebut. Namun demikian antara masing-masing makna tersebut tetap mempunyai ikatan makna yaitu bahwa jihad adalah sebuah upaya untuk mencapai tujuan sehingga harus dilakukan dengan sungguh-sungguh, penuh semangat meski banyak cobaan dan pengorbanan jiwa raga maupun harta. Tulus dalam mengusahakanya, sesuai dengan kemampuan yang ada, tidak ada pamrih dan tidak ada paksaan kecuali karena Allah. Jihad tidak hanya dipahami dalam arti perjuangan fisik atau perlawanan bersenjata, tetapi lebih jauh dari pada itu merupakan perjuangan melawan dan memerangi hawa nafsu dan kebodohan. Sebagaimana yang disebutkan oleh al-Asfhahany tentang bentuk-bentuk jihad, antara lain adalah jihad terhadap orang-orang kafir, munafik, zhalim, jihad terhadap hawa nafsu termasuk didalamnya perjuangan pikiran untuk melawan kebodohan dan jihad terhadap setan.

2. Banyak ditemukan hadits Nabi SAW yang menjelaskan tentang bentuk dan ragam perbuatan yang bisa dikategorikan ke dalam jihad, tidak hanya dalam bentuk "perang suci". Dengan kata lain, *qital* (berperang) bukan merupakan satu-satunya pilihan bentuk dalam jihad. Masih banyak tindakan yang bisa dilakukan dalam rangka berjihad.
3. Pengertian jihad dalam konsep ilmu fiqh memang lebih cenderung pada perang secara fisik. Namun demikian, jihad semacam itu dilakukan hanya dalam kondisi mendesak, yaitu untuk membela diri atau untuk menegakkan agama Allah di muka bumi.
4. Kebahagiaan, dalam tasawuf, hanya akan diperoleh apabila seseorang sudah berada sedekat mungkin dengan Tuhan, bahkan menyatu dengan-Nya. Oleh karena itu, dalam tasawuf, Tuhan adalah tujuan utama. Seseorang yang ingin mencapai tujuan utama itu hendaklah terlebih dahulu harus menyucikan jiwanya dari hal-hal yang bersifat nafsu duniawi yang biasa disebut dengan *Mujahadah*. Dalam konteks ini, jihad bisa diartikan sebagai perjuangan keras yang dilakukan seseorang untuk mencapai tujuan yang hanya bisa didekati jika seseorang mampu mengendalikan nafsunya dari keinginan-keinginan duniawi. Oleh karena itu, jihad di mata sufi adalah berjuang mengendalikan nafsu yang sering disebut dengan *jihad al-nafs*.
5. Jihad dalam perspektif ekonomi lebih difokuskan pada *jihâd al-akbar*, di mana dalam konteks konsumsi, (1) manusia harus mengendalikan dalam pemenuhan kebutuhan dan keinginannya, dan (2) manusia harus mengembangkan sikap altruistik (*care* terhadap orang lain, khususnya dalam pemenuhan kebutuhan dan keinginannya).
6. Jihad dalam pengertian perang melawan orang-orang kafir dan dalam rangka menegakkan syari'at Islam adalah pengertian jihad yang dipahami oleh kaum fundamentalis. Bagi mereka, tidak ada makna jihad selain berperang. Perang melawan orang kafir atau non muslim yang menguasai, mendominasi serta meng-

eksploitasi 'sumberdaya' umat Islam. Sementara itu, bagi kalangan liberal Islam, jihad adalah upaya sungguh-sungguh dalam setiap medan kehidupan, mulai dari menjamin hak-hak Allah hingga hak-hak kemanusiaan. Sebab itu, jihad bisa dikaitkan dengan persoalan ekonomi, politik, budaya atau pemenuhan kebutuhan pokok umat manusia. Jihad yang berkonotasi perang hanya bagian kecil dan 'tidak penting' dalam struktur ajaran Islam. Jihad adalah menegakkan hak-hak dasar umat manusia, baik muslim maupun non-muslim. Pemahaman jihad dalam bentuk "perang" hanya akan melahirkan budaya kekerasan dan terorisme dengan dalih menegakkan syariat Islam.

B. Saran

Beberapa saran yang bisa diberikan berdasarkan hasil penelitian ini, sebagai berikut:

1. Umat Islam perlu mengembangkan suatu cara berfikir yang lebih komprehensif dan kritis serta kontekstual di dalam memahami makna jihad. Hal ini penting karena sejatinya pemaknaan jihad memang tidak tunggal, baik dalam makna maupun praktik di zaman Rasulullah dan zaman-zaman sebelumnya. Pemaknaan tunggal atas jihad yang berkonotasi "perang suci" hanya akan melahirkan kekerasan dan terorisme di kalangan umat Islam. Tidak hanya itu, cara pandang monolitik juga berarti tindakan kekerasan dalam berfikir karena dengan demikian tidak mengakui adanya pemaknaan lain.
2. Umat Islam harus mengembangkan sikap dialog dan perdamaian untuk menepis anggapan bahwa Islam adalah agama teror dan sarat kekerasan. Islam secara intrinsik bermakna kedamaian karena akar katanya adalah s-l-m yang salah satu artinya adalah "kedamaian". Bahkan, Nabi SAW pun ketika berdakwah lebih banyak menggunakan cara-cara yang lebih damai (anti-kekerasan) ketimbang perang.
3. Organisasi Masyarakat (ormas) sudah sepatutnya tidak menggunakan cara-cara kekerasan dan mengobarkan semangat jihad "perang suci" dalam berbagai aktivitasnya karena sejarah

membuktikan berbagai kegagalan yang ditimbulkan dengan menggunakan cara-cara tersebut. Sebaliknya, ormas harus mengembangkan makna jihad yang lebih substantif.

4. Pemerintah sudah seyogyanya tidak mentolerir berbagai tindakan kekerasan, anarkhis, dan teror yang dilakukan oleh siapapun, termasuk atas nama agama. Namun demikian, pendekatan yang dilakukan pemerintah juga harus memperhatikan aspek dialog dan kemanusiaan.**[]**

DAFTAR PUSTAKA

A. Buku

Abu al-Abbas, Ahmad bin Abdul Halim bin Taimiyyah al-Harani. 1406 H. *Minhaj al- Sunnah.* Cordoba: Muassasah Qardabah.

----------. T.t. *Majmu` Fatawa.* Beirut: Dar al-Fikr.

Abu Bakar, Taqiyuddin. T.t.. *Kifayat al-Akhyar fi Halli Ghayah al-Ikhtishar*. Indonesia: Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah.

Abu Zahroh. 1991. *Al-Qur'an dan Rahasia Angka-angka*, terjemahan Agus Afandi. Jakarta: Pustaka Hidup.

Abû Zaid, Nasr Hâmid. "Manhaj al-Dirâsat al-Adabiyyah li al-Qur'ân: al-Judzûr wa âfaq al-Mustaqbal", dalam *al-Nahj* Volume 20 tahun 1999

----------. 1993. *Mafhûm al-Nass Dirâsat fî 'Ulûm al-Qur'ân.* Mesir: al-Hai'at al-Misriyyat al-'âmmah li al-Kitâb.

----------. 1994. *Naqd al-Khithâb al-Dînî.* Kairo: Sînâ li al-Nasyr.

----------. 2003. *Kritik Wacana Agama.* Yogyakarta: LKIS.

Ahmad, Akbar S. 1992. *Posmodernisme and Islam: Predicament and Promose*. London: Routleg.

Ahmad, Warson. 1984. *Al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia.* Yogyakarta: Maktabah ponpes al-Munawwir Krapyak.

Al-Baqiy, Muhammad Fuad ' Abd. 1992. *al- Mu'jam al- Mufahras li al-Faz al Qur'an al- Karim.* Beirut: Dar al- Fikr.

al-Anshari, Imam Zakariyya. T.t. *Hasyiyah al-Jumal*. Beirut: Dar al-Fikr.

----------. 2008. *Fath al-Wahhab bi Syarh Minhaj al-Thullab*. Indonesia: al-Haramain Jaya Indonesia.

Al-Asfahani, Al-Ragib. 1961. *al-Mufradat fi Garib al-Quran.* Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi.

al-Asqalany, Ibnu Hajar. T.t. *Fathu al-Bari Syarh Shahih al-Bukhari*. Beirut: Dar al-Fikr.

al-Asymawi, M. Said. 1987. *Al-Islam al-Siyasi*. Kairo: Sina li Nasyr.

al-Azdi, Sulaiman bin al-As'ats Abu Dawud al-Sijistani. T.t. *Sunan Abi Dawud*. Beirut: Dar al-Fikr.

Al-Bajuri, Ibrahim. T.t.. *Hasyiyah al-Bajuri 'ala Ibni Qasim al-Ghazi*. Jilid II. Indonesia: Maktabah Syekh Muhammad bin Ahmad Nabhan wa Auladuhu.

Al-Bakri, Badruddin, 1994. *al-I'tina fi al-Furuq wa al-Istisna.* Beirut: Dar a-Kutub al-'Imiyyah, Juz 1.

Al-Buhuti. 2004. *Al-Raudh al-Murbi' Syarh Zad al-Mustaqni'*. Kairo: Muassasah al-Mukhtar.

al-Dzahabî, Muhammad Husain. 1976. *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*. Mesir: Dâr al-Kutub al-Hadîtsah, jilid I, cet. Ke-2.

al-Farmawî, 'Abd al-Hay. 1977. *Muqaddimah fî al-Tafsîr al-Mawdû'î*. Kairo: al-Hadârah al-'Arabiyyah.

Ali, M. 1999. *Sebuah Ulasan tentang Islam*. USA: Fish House Publishing.

Ali, Yunasril. 1997. *Manusia Citra Ilahi*. Jakarta: Paramadina.

----------. 2002. *Jalan Kearifan Sufi*. Jakarta: Serambi.

al-Isnawi, Jamaluddin. 1990. *Nihayah al-Sul fi Syarh Minhaj al-Wusul fi 'Ilm al-Usul*. Mesir: Matba'ah Muhammad 'Ali Şubah wa Auladuh, Juz 1.

al-Ja'fi, Muhammad bin Ismail bin Ibrahim Abu Abdillah al-Bukhari. 1987. *Shahih al-Bukhari*. *Shahih al-Bukhari*. Beirut: Dar Ibnu al-Katsir al-Yamamah.

al-Jabiri, M.'Abid. 1990. "Dlarurah al-Bahts 'an Niqath al-Iltiqa li Muwajahah al-Mashir al-Musytarak", dalam Hassan Hanafi & M. 'Abid Al-Jabiri, *Hiwar aL-Masyriq wa al-Maghrib*. Beirut: Muassasah Al-Arabiyyah.

al-Jauziyah, Ibnu al-Qayyim. T.t. *Zad al-Ma'ad Fi Hadyi Khair al-Ibad*. Mesir: Muassasah al-Risalah.

----------. T.t.. *I'lam al-Muwaqqi'in*. Jilid IV. Beirut: Dar al-Fikr.Al-Jurjānī, Muhammad. 1983. *al-Ta'rīfāt.* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

al-Khûlî, Amîn. 1996. *Manâhij Tajdîd fî al-Nah̲w wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Adab.* Mesir: al-Hai'at al-Mishriyyah, al-'âmmah li al-Kitâb.

Allausy, Abu Abdillah Abdussalam. 2004. *Ibanah al-Ahkam Syarh Bulugh al-Maram*. Beirut: Dar al-Fikr.

Allen, Charles. 2006. *God's Terrorists, The Wahhabi Cult and the Hidden Roots of Modern Jihad*. Cambridge: Da Capo Press.

Al-Malibari, Zainuddin. T.t. *Fathul Mu'in bi Syarh Qurratal 'Ain*. Semarang: Toha Putra.

al-Mubarakfuri Muhammad Abdurrahman bin Abdurrahim Abu al-Ala. T.t. *Tuhfah al Ahwadli bi Syarhi Jami' al-Tirmidzi*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

al-Naisaburi, Muhammad bin al-Hajjaj Abu al-Husain al-Qusyairi. T.t. *Shahih Muslim*. Beirut: Dar Ihya al-Turats.

al-Nasai, Ahmad bin Syu'aib Abu Abdurrahman. 1986. *Sunan al-Nasai*. Halb: Maktabah al-Mathbu'at al-Islamiyyah.

Al-Qalyubi,, 'Amirah dan Syihab al-Din. T.t. *Hasyiyata al-Qalyubi 'ala Syarh Jalal al-Din al-Mahalli 'ala Minhaj al-Talibin li al-Nawawi.* Indonesia: Toha Putra Semarang, Jilid 4.

Al-Qasimi, Muhammad Jamaluddin. 1978. *Mahasin at-Ta'wil Tafsir al-Qasimi.* Beirut : Dar al-Fikr.

Al-Qaththan, Manna'. T.t.. *Tarikh al-Tasyri' al-Islamy*. Kairo: Maktabah Wahbah.

----------. 1973. *Mabahis fi 'Ulum al-Qur'an*. Kairo: Mansyurot al-Ashri al-Hadis.

al-Qazwaini, Muhammad bin Yazid Abu Abdillah. T.t. *Sunan Ibni Majah*. Beirut: Dar al-Fikr.

al-Qurthubi, Imam. T.t. *Tafsir al-Qurthub*. Beirut: Dar al-Fikr.

al-Shan'any. T.t. *Subul al-Salam*. Beirut: Dar al-Qalam.