

Jihad comprises one of the thought discourses of the modernists and fundamentalists in moslem society. Modernism exegeses Islam in the light of rational approaches to adjust it to the change in modern world and tries to harmonize religion and modernization in moslem world. Meanwhile fundamentalism calls for moslem community to back to fundamental Islamic principles, in the sense that the Islamic teaching is complete and all-embracing. It is not necessarily interpreted in the context of social change.

According to the modernists, which are represented by Muhammad Rasyid Ridha, jihad is meant as all endeavors of the believer to enact the truth, right, and glory, as well as against the batil. Mukmin's jihad is to face himself by detaching from lust drives and guide him to follow the truth; strive to encounter sin-doers by preaching, and giving alms either wealth or body. According to Sayyid Quthb's notion, as one of the representatives of the fundamentalist, jihad comprises a struggle to destroy every power that hinder Islam way; to free humand being to decide belief (aqidah), to upgrade Allah's manhaj in the world; to realize truth, masalah, and to develop community. To sum up, the interpretation of jihad in the light of the modernist is inclusive and relevant to the context of Indonesian society nowadays, meanwhile that of the fundamentalist that tends to be exclusive apparently is not apt to the hereness context.

Key Words: jihad, modernis, fundamentalis

Jihad Dalam Al-quran Perspektif Modernis Dan Fundamentalis

Muhammad Chirzin

A. Pendahuluan

Pemikiran manusia merupakan ekspresi proses komunikasi pemikir dengan lingkungannya. Pemikiran yang radikal tidak akan pernah muncul dalam situasi masyarakat yang mantap secara sosial, politik, dan ekonomi. Ideologi atau pemikiran itu dikembangkan oleh manusia dalam memberikan jawaban terhadap situasi yang berkembang.¹ Modernisme dan fundamentalis-

¹M. Amien Rais, "Kata Pengantar" dalam David Sagiv, *Islam Otentisitas Liberalisme*, terj. Yudian W. Asmin (Yogyakarta: LKiS, 1997), p. xii.

me merupakan dua arus besar pemikiran keagamaan masyarakat agama dunia.² Istilah tersebut berasal dari kalangan akademisi Barat dalam konteks sejarah keagamaan masyarakat mereka.³ Keduanya digunakan untuk membedakan dua kecenderungan pemikiran yang ada dalam masyarakat pemeluk agama dan diterapkan untuk mengamati pemikiran keagamaan dalam masyarakat muslim.⁴

Pemahaman seseorang terhadap al-Qur'an dipengaruhi antara lain oleh kecerdasan, pengalaman hidup, dan kondisi sosial politik yang melingkupinya. Karena itu, hasil penafsiran seseorang berbeda satu dengan lain.⁵ Karya-karya tafsir digerakkan dan dimotivasi oleh semangat dan tantangan zaman masing-masing mufasirnya.⁶ Tulisan ini mengungkap pemikiran jihad Muhammad Rasyid Ridha (1865-1935) dalam *Tafsir Al-Mangr*, yang mewakili kalangan modernis, dan pemikiran Sayyid Quthb (1906-1966) dalam *Fi Zhilqil-Qur'an*, yang mewakili kaum fundamentalis.⁷ Kedua kitab tafsir tersebut memiliki

²W. Montgomery Watt, *Fundamentalisme Islam dan Modernitas* terj. Noor Haidi (Yogyakarta: Hafamira, 1994). Niels C. Nielsen, Jr, membahas fundamentalisme dalam Islam, Yahudi, Hindu, Buddha dan Sikh dalam bukunya *Fundamentalism, Mythos and World Religions* (Albany: State University of New York Press, 1993).

³Istilah fundamentalisme dipinjam dari Protestantisme Amerika. Michael A. Riff (Ed.), *Kamus Ideologi Politik Modern*, terj. M. Miftahudin dan Hartian Silawati (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), p. 77. Fundamentalisme adalah sebuah reaksi terhadap gerakan modernisme abad kedupuluh, yang kritiknya terhadap Bibel, liberalisme keagamaan, rasionalisme, dan teori evolusinya dipahami sebagai lawan agama Kristen yang benar. Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1992), p. 586. Sumber utama semua fundamentalisme dewasa ini adalah paduan antara penindasan, tekanan, dan kesewenang-wenangan dengan kebudayaan dan agama. Roger Garaudy, *Islam Fundamentalist dan Fundamentalist Lainnya*, terj. Afif Muhammad (Bandung: Pustaka, 1993); Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam* (Jakarta: Paramadina, 1999), p. 5.

⁴Hugh Goddard, *Menepis Standar Ganda: Membangun Saling Pengertian Muslim-Kristen*, terj. Ali Noer Zaman (Yogyakarta: Qalam, 2000), p. 228, Robert A. Rosenbaum (Eds.), *The New American Desk Encyclopedia* (New York: A Signet Book, 1993), p. 480, 823, Niels C. Nielsen, Jr, *Fundamentalism, Mythos and World Religions* (Albany: State University of New York Press, 1997), p. 148, Bruce B. Lawrence, *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt against the Modern Age* (Sanfransisco: Harper & Row, 1989).

⁵M. Quraish Shihab, "Membumikan" *Al-Quran* (Bandung: Mizan, 1992), p. 77.

⁶M. Amin Abdullah, *Dinamika Islam Kultural* (Bandung: Mizan, 2000), p. 157-158.

⁷Emad Eldin Shahin, *Through Muslim Eyes: M. Rasyid Ridha and the West* (Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1993), p. 1-3; Fahmi Huwaidi, *Demokrasi, Oposisi dan Masyarakat Madani: Isu-isu Besar Politik Islam*, terj. Muhammad Abdul Ghaffar (Bandung: Mizan, 1996), p. 52, John Obert Voll, *Politik Islam: Kelangsungan dan Perubahan*

tempat tersendiri di dunia Islam⁸ dan mempunyai khalayak pembaca yang luas di Indonesia.⁹

B. Modernisme dan Fundamentalisme Islam

Modernisme menafsirkan Islam melalui pendekatan rasional untuk menyesuaikannya dengan perubahan di dunia modern.¹⁰ Ia berusaha mengharmonisasikan antara agama dan modernisasi di dunia Islam.¹¹ Kaum modernis membedakan doktrin agama ke dalam dua bidang, yaitu ibadah dan mu'amalah. Semua peraturan dalam bidang ibadah sudah diperinci oleh syari'ah, sedangkan dalam bidang mu'amalah, syari'ah memberikan prinsip-prinsip umum dan mendorong kreativitas, karena tanpa kreativitas (ijtihad) Islam akan kehilangan relevansinya dengan zaman. Mereka terbuka terhadap berbagai sistem, metode, atau apa saja dari khazanah peradaban lain sepanjang membawa manfaat bagi kehidupan.¹² Asal-usul modernisme Islam kembali kepada watak doktrin Islam yang "modern", karena terbuka dan senantiasa

di Dunia Modern, terj. Ajat Sudrajat (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997), p. 228-229, Mark Juergensmeyer, *Menentang Negara Sekular: Kebangkitan Global Nasionalisme Religius*, terj. Noorhaidi (Bandung: Mizan, 1998), p. 78-79, Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), p. 114, David Sagiv, *Islam Otentisitas Liberalisme*, p. 27-76, RM Burrell, *Fundamentalisme Islam*, terj. Yudian W. Asmin (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), p. 12, Bassam Tibi, *Islam Kebudayaan dan Perubahan Sosial*, terj. Misbah Zulfa dan Zainul Abbas (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1999), p. 236; *Ancaman Fundamentalisme: Rajutan Islam Politik dan Kekacauan Dunia Baru*, terj. Imron Rosidi (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2000), p. 26, Youssef M Choueiri, *Islamic Fundamentalism* (London: Pinter Publishers, 1990), p. 11-12, Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama* (Bandung: Mizan, 1997), p. 56-57.

⁸J.M.S. Baljon, *Tafsir Quran Muslim Modern*, terj. A. Niamullah Muiz (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991). J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir Al-Quran Modern*, terj. Hairussalim dan Syarif Hidayatullah (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1997). Mahmud Ayub, *Quran dan Para Penafsirnya*, terj. Nick G. Dharma Putra (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1992).

⁹Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1991), 38-39, Howard M. Federspiel, *Kajian Al-Quran di Indonesia: Dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*, terj. Tajul Arifin (Bandung: Mizan, 1996), p. 95-96, Alwi Shihab, *Membendung Arus: Respon Gerakan Muhammadiyah terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1999), p. 129, G.F. Pijper, *Beberapa Studi tentang Sejarah Islam di Indonesia, 1900-1950*, terj. Tudjimah dan Yessi Augustin (Jakarta: UI Press, 1984), p. 130, 142-144.

¹⁰Yusril Ihza Mahnedra, *Modernisme*, p. 12.

¹¹Fazlur Rahman, *Islam*, p. 215-216.

¹²*Ibid.*, p. 15-16.

mendorong perubahan ke arah yang progresif.¹³

Fundamentalisme mengajak umat Islam kembali kepada prinsip-prinsip Islam yang fundamental, dengan keyakinan bahwa doktrin Islam itu lengkap, sempurna, dan mencakup segala macam persoalan, tanpa perlu ditafsirkan ulang sesuai dengan perubahan zaman.¹⁴ Fundamentalisme menolak pluralisme, relativisme, perkembangan historis dan sosiologis.¹⁵ Menurut mereka, hanya ada dua jenis masyarakat sesuai corak tatanannya: *an-nizham al-islamiy* (tatanan sosial yang islami) dan *al-nizham al-jahiliy* (tatanan sosial Jahiliyah). Antara keduanya tidak ada titik-temu.¹⁶ Kaum fundamentalis cenderung menolak eksistensi bangsa-bangsa berdasarkan perbedaan geografis, bahasa, warna kulit, dan budaya.¹⁷

Kecenderungan utama fundamentalisme Islam adalah memiliki komitmen pada praktik keagamaan ketat; komitmen untuk menaati teks apa

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, p. 12. Di Indonesia, di antara kelompok-kelompok yang berpandangan demikian ialah kelompok Ahlus Sunnah Waljama'ah pimpinan Ustadz Ja'far Umar Thalib. Abdul Mu'thi, "Dakwah Salafiyah Dakwah Yang Haq" dalam *Salafiy*, Edisi III/Syawal 1416 H/1996, p. 15. Bertepatan dengan Kongres Mujahidin I dan Penegakan Syari'ah Islam di Yogyakarta, pada 5 Nopember 2000 Majelis Mujahidin mengucapkan ikrar: (1) memperjuangkan penegakan syari'ah Islam dalam kehidupan pribadi, keluarga, masyarakat, bangsa, dan negara; (2) melaksanakan perjuangan penegakan syari'ah Islam berdasarkan Kitabullah dan Sunnah Rasulullah SAW yang shahih; (3) mengutamakan perjuangan penegakan syari'ah Islam di atas kepentingan pribadi, keluarga, masyarakat, bangsa, dan lain-lain; (4) memperjuangkan penegakan syari'ah Islam di mana pun kami berada dengan harta dan jiwa selama hayat di kandung badan; dan (5) membantu setiap perjuangan penegakan syari'ah Islam oleh kaum Muslimin di belahan bumi lain dengan segenap kemampuan yang kami miliki. Irfan Suryahardi Awwas (Ed.), *Risalah Kongres Mujahidin I dan Penegakan Syari'ah Islam* (Yogyakarta: Wihdah Press, 2001), p. ii.

¹⁵ Azyumardi Azra, *Pergolakan*, p. 110, Fahmi Huwaidi, "Kebangkitan Islam dan Persamaan Hak antar Warga Negara" dalam Yusuf Qardhawi (Ed.), *Kebangkitan Islam dalam Perbincangan Para Pakar*, terjemah Moh. Nurhakim (Jakarta: Gema Insani Press, 1998), p. 172-175, Robert D. Lee, *Mencari Islam Autentik: Dari Nalar Puitis Iqbal hingga Nalar Kritis Arkoun*, terjemah Ahmad Baiquni (Bandung: Mizan, 2000), p. 97-134. Menurut Mahmoud Ayub, pemikir Islam kontemporer dari Libanon, Islam menghargai pluralitas, baik pluralitas agama maupun pluralitas budaya. Hal ini terpancar dalam Al-Quran surat Al-Hujurat/49:13, bahwa Allah SWT menciptakan manusia bersuku-suku dan berbangsa-bangsa. Jika ajaran Al-Quran tersebut ditransformasikan dalam konteks kehidupan modern maka setiap keyakinan yang dimiliki manusia dalam komunitas bangsa apa pun harus dihormati dan dihargai. *Republika*, 18 Agustus 2000, p. 18.

¹⁶ Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme*, p. 19.

¹⁷ *Ibid.*

adanya; komitmen untuk menegakkan negara Islam dengan kedaulatan di tangan Tuhan; berpandangan bahwa Islam mampu menjawab semua persoalan umat manusia sepanjang masa; perlunya menerapkan syariat yang dipraktikkan dalam era Nabi Muhammad SAW di Madinah; bermusuhan dengan semua yang menolak pandangan mereka; dan, menyangkal kebaikan apa pun yang terdapat pada non-Islam.¹⁸

Secara sosiologis, fundamentalisme terkait dengan fenomena sektarianisme. Orang-orang yang ada di luar mereka dianggap bukan orang beriman sebenarnya.¹⁹ Fundamentalisme historis berarti keagamaan konservatif yang berusaha kembali pada asal-usul suatu keimanan dengan kerinduan pada zaman Khulafa' Rasyidin.²⁰ Dalam arti politik, fundamentalisme menunjuk pada usaha untuk melakukan revolusi atas nama agama.²¹

Fundamentalisme berakar pada gerakan-gerakan dalam sejarah Islam sebagai perlawanan terhadap kelas penguasa yang dianggap menyimpang; seperti kehadiran golongan Khawarij menentang Khalifah Ali bin Abi Thalib.²² Munculnya fundamentalisme di era modern antara lain dipicu oleh kegagalan para elit dalam memecahkan masalah ekonomi dan sosial dalam suatu negara.²³ Modernisme menggambarkan Islam inklusif, pluralistic, dan toleran,

¹⁸ Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* (Oxford: Oneworld Publications, 1997), p. xi.

¹⁹ *Ibid.*, p. 230. Di Indonesia, pandangan ini tercermin pada kelompok Ahlussunnah Waljama'ah yang memandang semua kelompok di luar dirinya, sejak kelompok klasik Rafidhah, Jahmiyah, Asy'ariyah, Maturidiyah, dan Mu'tazilah hingga kontemporer Jamaah Tabligh di bawah pimpinan Muhammad Ilyas, Ikhwanul Muslimin di bawah pimpinan Hasan Al-Banna dan pengaruh Sayyid Quthb dan Hizbut Tahrir di bawah pimpinan Taqiyuddin An-Nabhani yang juga berkembang di Indonesia sebagai kelompok-kelompok penyeru bid'ah yang menjauhkan para pengikutnya dari para imam salaf, semisal Ibnu Taimiyyah. Abdul Mu'thi, "Dakwah Salafiyah", p. 13-14.

²⁰ Farid Esack, *Quran*, p. 230-231. Abdul Mu'thi, "Dakwah Salafiyah", p. 10-11.

²¹ Farid Esack, *Quran*, p. 231-232.

²² Farid Esack, *Quran*, p. 27.

²³ Niels C. Nielsen, Jr, *Fundamentalism, Mythos and World Religions*, p. 89. Analisis yang sama dikemukakan oleh Stephen R. Humphreys dan Nurholish Madjid seperti dikutip Yusril Ihza Mahendra dari "Islam and Political Values in Saudi Arabia, Egypt and Syria" dalam Michael Curtis (Ed.), *Religion and Politics in Middle East* (Boulder: Westview, 1981), p. 292 dan Nurholish Madjid, "Beberapa Renungan tentang Kehidupan Keagamaan di Indonesia untuk Generasi Mendatang", makalah diskusi budaya di Taman Ismail Marzuki, Jakarta, 21 Oktober 1992.

sedangkan fundamentalisme menggambarkan Islam eksklusif, singularistik, dan intoleran.²⁴

C. *Tafsir Al-Manar* dan *Fi Zhilqil-Qur'an*

Tafsir Al-Manar adalah hasil karya Syaikh Muhammad 'Abduh dan Sayyid Muhammad Rasyid Ridha yang terdiri dari 10 jilid, meliputi 12 juz al-Quran Tokoh pertama menyampaikan kuliah tafsir al-Quran dan tokoh yang disebut terakhir menulis ringkasannya dan secara teratur memuatnya dalam mingguan *Al-Manar*.²⁵ *Tafsir Al-Manar* mencerminkan aliran pemikiran modern yang diserukan oleh Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh.²⁶ Gagasan penyusunan tafsir tersebut muncul dari Muhammad Rasyid Ridha, karena kebutuhan akan tafsir yang mencerahkan, seperti artikel-artikel dalam *Al-Urwatul-Wutsqa*.²⁷ Semula Muhammad Abduh enggan, sebab al-Quran tidak memerlukan penafsiran lengkap dari setiap sisi. Menurut hemat beliau, kebutuhan yang mendesak adalah tafsir atas sebagian ayat al-Quran tertentu. Namun akhirnya beliau bersedia mengajarkan tafsir di Universitas Al-Azhar.²⁸ Abduh menafsirkan al-Quran dari al-Fatihah hingga al-Nisa` 125 dan Ridha melanjutkannya sampai dengan surat Yusuf 52.²⁹

100

²⁴ Islam inklusif mengakui keislaman setiap orang yang menyatakan bahwa ia adalah Muslim, sedangkan Islam eksklusif menolak keislaman setiap orang di luar kelompoknya. Hugh Goddard, *Menepis*, p. 234, Mark R. Woodward, "Indonesia, Islam dan Orientalisme: Sebuah Wacana yang Melintas" pendahuluan dalam Mark R. Woodward (Ed.), *Jalan Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*, terj. Ihsan Ali-Fauzi (Bandung: Mizan, 1998), p. 13-30, Budhy Munawar-Rachman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman* (Jakarta: Paramadina, 2001), p. 424-446, Nurcholish Madjid, *Dialog Keterbukaan: Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer* (Jakarta: Paramadina, 1998), p. 128 dan Fachry Ali, "Intelektual, Pengaruh Pemikiran dan Lingkungannya: Butir-butir Catatan untuk Nurcholish Madjid" kata pengantar dalam buku yang sama, p. xlii.

²⁵ M. Quraish Shihab, *Studi Kritis*, p. 68, Rasyid Ridha, *Al-Manar*, vol., p. 11.

²⁶ Ignaz Goldziher, *Madzahibut-Tafsir al-Islami*, terj. Abdul Halim al-Najjar (Mesir: Maktabah Khanji, 1955), p. 352.

²⁷ Musthafa Muhammad al-Hadidi al-Thair, *Ittijahut-Tafsir fil-'Ashril-Hadits* (t.k.: t.p., t.th.), p. 76.

²⁸ Muhammad Rasyid Ridha, *Al-Manar*, vol. I, p. 12-13, Musthafa Muhammad al-Hadidi al-Thair, *Ittijahut-Tafsir*, p. 78, Muhammad Husain al-Dzahabi, *At-Tafsir wal-Mufasssirin* (t.k.: t.p., 1976), vol. II, p. 576.

²⁹ M. Rasyid Ridha, *Al-Manar*, vol. I, p. 14-16, M. Quraish Shihab, *Studi Kritis*, p. 67-68.

Al-Manar memperkenalkan diri sebagai kitab tafsir yang menghimpun riwayat-riwayat *shahih* dan pandangan akal yang *sharih* (tegas); menjelaskan hikmah-hikmah syariah serta sunnatullah yang berlaku terhadap manusia dan menjelaskan fungsi al-Quran sebagai petunjuk untuk seluruh manusia; membandingkan petunjuknya dengan keadaan kaum muslimin yang telah berpaling dan keadaan salaf yang berpegang teguh pada tali hidayah itu.³⁰ Tafsir ini disusun dengan redaksi yang mudah, menghindari istilah-istilah ilmiah dan teknis, sehingga dapat dimengerti oleh orang awam, namun tidak dapat diabaikan oleh cendekiawan.³¹

Tafsir *Fi Zhilqil-Qur'an* ditulis oleh Sayyid Quthb dalam rentang waktu antara tahun 1952 sampai 1965.³² Quthb merevisi ketiga belas juz pertama tafsirnya dalam tahanan.³³ *Zhilqil-Qur'an* mengemukakan tanggapan pribadi dan spontanitas Sayyid Quthb terhadap al-Quran dan menunjukkan perkembangan pemikirannya mengenai Islam.³⁴ *Zhilqil-Qur'an* hampir-hampir bukan merupakan tafsir al-Quran dalam pengertiannya yang ketat, tetapi lebih merupakan kumpulan besar khotbah keagamaan.³⁵ Jansen mengategorikan tafsir *Zhilqil-Qur'an* bercorak *haraki* (tafsir pergerakan).³⁶ Afif Mohammad menyebutnya tafsir ideologis.³⁷ Azyumardi Azra menyebut *Zhilqil-Qur'an* bercorak praksis, sedangkan *Al-Manar* bercorak intelektual.³⁸

Zhilqil-Qur'an membawa Sayyid Quthb menjelajahi berbagai cara agar pesan Islam yang disampaikan al-Quran dapat menjadi fondasi suatu ideologi yang sempurna. Ia menekankan perlunya manusia mendekati iman secara intuitif dan menerapkannya melalui tindakan langsung dalam kehidupan individu, social, dan tatanan politik.³⁹ Publikasi rutin *Zhilqil-Qur'an* di Mesir maupun di Saudi

³⁰ Muhammad Rasyid Ridha, *Al-Manar*, vol. I, p.1.

³¹ M. Quraish Shihab, *Studi Kritis*, p. 67.

³² Charles Tripp dalam Ali Rahmena (Ed.), *Para Perintis Zaman Baru Islam*, terj. Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 1995), 160, Yossef M. Choueiri, *Islamic Fundamentalism* (London: Pinter Publishers, 1990), p. 105.

³³ Yvonne Y. Haddad dalam John L. Esposito (Ed.), *Dinamika Kebangunan Islam: Watak, Proses dan Tantangan*, terj. Bakri Siregar (Jakarta: Rajawali Pers, 1987), p. 83.

³⁴ Ali Rahmena (Ed.), *Para Perintis*, 160.

³⁵ J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir Al-Quran Modern*, p. 128.

³⁶ J.J.G. Jansen dalam ceramah Diskusi Malam Sabtu IAIN Sunan Kalijaga tahun 1995.

³⁷ Wawancara dengan Afif Mohammad di Bandung pada tahun 1996.

³⁸ Wawancara dengan Azyumardi Azra pada 26 April 2000.

³⁹ Ali Rahmena (Ed.), *Para Perintis*, p. 161.

Arabia melalui siaran radio meraih perhatian besar.⁴⁰

Dalam kata pengantar *Zhilal*, Quthb mengemukakan kesannya berinteraksi dengan al-Quran. Hidup di bawah naungan al-Quran adalah nikmat yang tidak diketahui kecuali oleh pelakunya. Quthb merasa mendengar Allah berbicara dengan al-Quran dan merasakan keselarasan yang indah antara gerak langkah manusia yang dikehendaki Allah dengan gerak gerik alam ciptaan-Nya.⁴¹ Tidak ada kedamaian, ketenangan hidup dan ketenteraman jiwa kecuali dengan kembali kepada Allah, dengan mengembalikan seluruh hidup dan kehidupan kepada al-Quran; menerima dan melaksanakan ketentuan ajarannya.⁴² Pesan-pesan al-Quran niscaya diterima setelah manusia mengosongkan hati dan akal dari segala bayangan yang kelam.⁴³

Menurut Quthb, penafsiran al-Quran yang didorong oleh semangat pembelaan atas Islam, akan mengakibatkan penyimpangan baru dalam konsep Islami. Quthb menilai Abduh, Ridha dan Iqbal telah memberikan kedudukan akal lebih dari proporsinya di depan wahyu, dengan menakwilkan *nash* agar cocok dengan pemahaman akal. Menerima otoritas wahyu tidak berarti mendepak akal. Akal seharusnya menerima ketetapan *nash* dan menegakkan metodenya.⁴⁴

102

D. Jihad dalam *Al-Manqr* dan *Zhilal*

Berikut penafsiran Ridha dan Quthb atas beberapa ayat jihad dalam al-Quran yang merepresentasikan pandangan modernis dan fundamentalis.

1. Mereka yang beriman, berhijrah dan berjihad di jalan Allah, mereka mengharapkan rahmat Allah; dan Allah Maha Pengampun, Maha Pengasih (Al-Baqarah/2:218).

Ayat di atas termasuk ayat Madaniyyah. Ia didahului dua ayat tentang perang. Menurut riwayat Ibnu Jarir dari Jundub bin Abdullah, Rasulullah SAW mengirimkan pasukan di bawah pimpinan Abdullah bin Jahsy. Mereka berpapasan dan bertempur dengan pasukan musuh yang dipimpin Ibnu al-

⁴⁰Hamid Enayat, *Reaksi Politik*, p. 148; Mark Juergensmeyer, *Menentang*, p. 78.

⁴¹Sayyid Quthb, *Fi Zhilal al-Quran* (Beirut: Darusy-Syuruq, 1992), vol. I, p.11.

⁴²*Ibid.*, p.15.

⁴³*Ibid.*, p.13-15.

⁴⁴*Ibid.*, p.16-18.

Hadhrami. Orang-orang musyrik menghembuskan berita bahwa kaum Muslimin telah berperang pada bulan Haram. Menanggapi hal itu, sebagian kaum Muslimin di Madinah berpendapat, perang mereka dengan pasukan Ibnu al-Hadhrami mungkin tidak berdosa, tetapi juga tidak akan mendapat pahala. Maka, turunlah ketiga ayat tersebut.⁴⁵

Ridha menggarisbawahi makna *jihad - mujahadah* dari akar kata *jahd: masyaqqah*; jerih payah, usaha, kesukaran dan tidak khusus berupa perang (*qital*).⁴⁶ Jihad lebih umum maknanya dari perang untuk mempertahankan agama, membela pemeluknya dan menegakkan kalimat Allah. Jihad mencakup segala jerih payah menanggung kesulitan dalam menghadapi kekerasan dan melawan kebatilan untuk membela kebenaran; perjuangan menghadapi diri melawan kebatilan dan membela kebenaran demi mengharapkan rahmat Allah dan kejayaan di dunia dan akhirat.⁴⁷ Menurut Quthb, ayat tersebut mengandung pesan bahwa Mukmin yang ikhlas dan berhijrah serta berjihad akan memperoleh kemenangan atau kesyahidan, maghfirah dan rahmat-Nya.⁴⁸ Jihad di medan perang adalah ujian iman yang mengantarkan ke surga.⁴⁹

2. Adakah kamu mengira akan masuk surga tanpa mendapat ujian dari Allah, mereka di antara kamu yang berjuang [di jalan-Nya] dan mereka yang berhati tabah? (Ali Imran/3:142).

103

Ayat di atas merupakan bagian dari rangkaian ayat-ayat tentang peristiwa perang Uhud.⁵⁰ Menurut Ridha, pembicaraan dalam ayat itu ditujukan kepada orang-orang beriman yang menyaksikan peristiwa Uhud pada bulan Syawal 3 H/Maret 625 M. Jihad dalam ayat ini lebih umum maknanya daripada perang untuk mempertahankan agama, membela pemeluknya dan menegakkan kalimat Allah. Orang beriman tidak akan masuk surga sebelum

⁴⁵Qamaruddin Shaleh dkk., *Asbabun Nuzul: Latar Belakang Historis Turunnya Ayat-ayat al-Quran* (Bandung: CV Diponegoro, 1975), 68, Abul Hasan Ali ibn Ahmad al-Wahidi an-Naisaburi, *Asbabun-Nuzul* (Kairo: Maktabah wa Mathba'ah al-Manar, 1968), p. 35-38.

⁴⁶Muhammad Rasyid Ridha, *Al-Manar*, vol. II, p. 230.

⁴⁷*Ibid.*, vol. IV, p.155.

⁴⁸Sayyid Quthb, *Fi Zhilalil-Qur'an*, vol. I, p. 228.

⁴⁹*Ibid.*, p. 483.

⁵⁰Abdullah Yusuf Ali, *Quran Terjemahan dan Tafsirnya*, terj. Ali Audah (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1992), p. 158.

berjihad di jalan kebenaran. Lafal jihad, baik di dalam al-Quran maupun hadis mengandung pengertian lughawi, yakni menanggung kesulitan dalam menghadapi kekerasan; perjuangan menghadapi diri sendiri; perjuangan menghadapi nafsu sahawat; perjuangan melawan kebatilan dan membela kebenaran.⁵¹ Kejayaan dan keberuntungan di dunia dan akhirat tidaklah diperoleh dengan angan-angan belaka, melainkan dengan jihad menghadapi tantangan dan dalam menghadapi penderitaan.⁵²

Menurut Quthb, bisa jadi jihad di medan perang merupakan beban paling ringan yang membutuhkan kesabaran sebagai ujian iman. Jihad di medan perang adalah salah satu dari jihad yang harus dihadapi sepanjang hidup yang diliputi keadaan tak menyenangkan. Surga tidak dapat dicapai dengan angan-angan dan ucapan belaka.⁵³

3. *Tidak sama orang-orang mukmin yang duduk-duduk [di rumah] – yang tidak karena cacat – dengan mereka yang berjuang di jalan Allah dengan harta dan nyawa mereka. Allah mengangkat derajat mereka yang berjuang dengan harta dan nyawa lebih tinggi daripada yang tinggal [di rumah]. Kepada mereka masing-masing Allah menjanjikan segala kebaikan. Tetapi Allah lebih mengutamakan mereka yang berjuang daripada yang tinggal [di rumah] dengan pahala yang besar (An-Nisa'/4:95).*

Imam Bukhari meriwayatkan dari Al-Barra' bahwa ketika turun bagian permulaan ayat: *la yastawi al-qa'iduna minal-mu'minin* (tidak sama orang-orang mukmin yang duduk-duduk di rumah), Rasulullah SAW bersabda, "Panggillah Fulan." Datanglah ia membawa alat tulis. Maka, Rasulullah bersabda, "Tulislah: *la yastawi al-qa'iduna minal-mu'minin*." Ketika itu Ibnu Umri Maktum berada di belakang Rasulullah. Ia berkata, "Ya Rasulullah, saya buta." Maka turunlah kelanjutan ayatnya: *ghairu ulidh-dharari* (yang tidak karena cacat) sampai akhir ayat, sebagai pengecualian bagi orang yang berhalangan.⁵⁴

Ridha menjelaskan, bahwa dalam ayat itu Allah menegaskan perbedaan antara *mujahidin* dengan orang-orang yang tinggal di rumah tanpa halangan. Allah mengangkat derajat Mukmin yang berjihad untuk menangkalkan kejahatan

⁵¹ M. Rasyid Ridha, *Al-Manar*, vol. IV, p.155.

⁵² *Ibid.*, p. 156.

⁵³ Sayyid Quthb, *Zhila'*, vol. I, p. 483.

⁵⁴ Qamaruddin Shaleh dkk., *Asbabun Nuzul*, p. 146.

musuh menurut kadar kesulitan yang dihadapi dengan balasan rahmat dan surga di akhirat.⁵⁶ Menurut Quthb, ayat itu menggambarkan keadaan khusus masyarakat Muslim dalam menghadapi seruan jihad di medan perang. Allah menjanjikan derajat tinggi di surga bagi orang yang berjihad dibandingkan dengan orang-orang yang duduk di rumah. Hal itu berkaitan dengan dua realitas. Pertama, nash tersebut menghadapi situasi riil masyarakat muslim. Kedua, nilai jihad dalam timbangan Allah dan penghargaan agama demikian tinggi, karena Allah mengetahui tabiat jalan itu dan manusia yang memusuhi Islam setiap saat. Rasulullah SAW bersabda, "Sesungguhnya di dalam surga terdapat 100 tingkat yang disediakan Allah bagi para pejuang di jalan-Nya. Jarak antara kedua tingkat seperti langit dan bumi."⁵⁶

4. *Hai orang-orang beriman! Bertakwalah kepada Allah; carilah jalan untuk mendekatkan diri kepada-Nya dan berjuanglah di jalan-Nya supaya kamu berhasil (Al-Maidah/5:35).*

Menurut Ridha, ayat tersebut memerintahkan orang mukmin agar berjuang menghadapi diri sendiri dengan mencegahnya dari dorongan nafsu, mendorongnya mengikuti jalan Allah dalam segala hal; berjuang menghadapi musuh-musuh Islam yang menentang dakwah dan petunjuknya untuk umat manusia. Setiap usaha, jerih payah dan kesukaran yang ditanggung manusia dalam membela dan mempertahankan kebenaran, kebaikan dan keutamaan, atau dalam rangka membawa manusia ke arahnya adalah *jihad fi sabilillah*.⁵⁷

Menurut Quthb, Allah menanamkan rasa takwa dalam hati nurani yang menghentikan seseorang dari keburukan dalam keadaan tak terlihat dan tak terjangkau tangan hukum dan mendorong mukmin berjuang pada jalan Allah dengan mengharapkan keberhasilan.⁵⁸

5. *Mereka yang beriman, berhijrah dan berjihad dengan harta dan nyawa di jalan Allah; dan mereka yang memberi perlindungan dan bantuan, mereka itulah yang saling melindungi satu sama lain. Sedang mereka yang yang beriman, tetapi tidak berhijrah, kamu*

⁵⁶ M. Rasyid Ridha, *Al-Manar*, vol. V, p. 350-1.

⁵⁶ Sayyid Quthb, *Zhilal*, vol. II, p. 740-2.

⁵⁷ M. Rasyid Ridha, *Al-Manar*, vol. VI, p. 370.

⁵⁸ Sayyid Quthb, *Zhilal*, vol. II, p. 881.

tidak berkewajiban melindungi mereka sebelum mereka juga berhijrah. Tetapi jika mereka meminta bantuan dalam soal agama, maka wajib kamu menolong mereka, kecuali kepada suatu golongan, yang antara kamu dengan mereka terikat oleh suatu perjanjian. Dan Allah mengetahui apa yang kamu kerjakan (Al-Anfal/8:72).

Ayat tersebut merupakan bagian dari rangkaian ayat-ayat tentang perang Badar pada hari Jumat di bulan Ramadhan tahun kedua hijrah.⁵⁹ Ridha menyatakan bahwa jihad dalam ayat ini ialah mencurahkan jerih payah sesuai kemampuan dalam menanggung kesulitan, baik dengan harta maupun jiwa-raga. Jihad dengan *mal* (harta) dilakukan secara aktif (membelanjakan) maupun pasif (meninggalkan di kampung halaman). Sebelum diijinkan perang, jihad dengan jiwa-raga dilakukan dengan menanggung kesulitan dan sabar terhadap tekanan serta hijrah dari kampung halaman dengan segala pengorbanan. Setelah diijinkan perang, jihad dilakukan dengan memerangi musuh.⁶⁰

Menurut Quthb, jihad perang harus dilaksanakan muslim, walaupun musuh berlipat ganda. Dengan pertolongan Allah, insya-Allah mereka akan menang. Kewajiban jihad tidak menunggu tercapainya perimbangan kekuatan riil antara mukmin dan musuh mereka.⁶¹

6. *Adakah kamu mengira akan dibiarkan padahal Allah belum mengetahui siapa yang berhijrah di antara kamu dan tiada teman setia selain Allah, Rasul-Nya dan orang beriman? Allah mengetahui apa yang kamu kerjakan (At-Taubah/9:16).*

Ridha menjelaskan bahwa ayat tersebut penutup pembicaraan tentang perintah jihad terhadap musyrik. Jihad membersihkan muslim dari kelemahan iman.⁶² Menurut Quthb, ayat itu memerintahkan kaum muslim untuk berjihad

⁵⁹ Abdullah Yusuf Ali, *Quran Terjemahan*, 413; Muhammad Husain Haikal, *Sejarah Hidup Muhammad*, terj. Ali Audah (Jakarta: Pustaka Jaya, 1980), 262; Shafiyur-Rahman al-Mubarakfuri, *Sirah Nabawiyah*, terj. Kathur Suhardi (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2000), p. 269-305.

⁶⁰ M. Rasyid Ridha, *Al-Manar*, vol. X, p.123.

⁶¹ Sayyid Quthb, *Zhilal*, vol. II, p. 1538.

⁶² M. Rasyid Ridha, *Al-Manar*, vol. X, p. 242.

melawan semua orang musyrik, dengan tujuan akhir seluruh umat manusia berserah diri kepada Allah SWT.⁶³

7. Mereka yang beriman, berhijrah dan berjihad di jalan Allah dengan harta dan nyawa mereka, lebih tinggi derajatnya dalam pandangan Allah. Mereka itulah yang beroleh kemenangan (At-Taubah/9:20).

Jihad mencakup perang dan mengeluarkan harta untuk perang itu serta berbagai bentuk kegiatan lainnya dalam menghadapi orang kafir dan menghadapi diri sendiri. Mereka yang berjihad memperoleh pahala keutamaan dan kemuliaan yang tinggi.⁶⁴ Allah menetapkan keutamaan mukmin yang berjihad dengan rahmat dan pahala besar.⁶⁵

8. Katakanlah, "Jika bapak-bapakmu, anak-anakmu, saudara-saudaramu, pasangan-pasanganmu, kerabatmu, kekayaan yang kamu peroleh, perniagaan yang kamu khawatirkan akan mengalami kemunduran dan tempat tinggal yang kamu sukai - lebih kamu cintai daripada Allah dan Rasul-Nya serta jihad pda jalan-Nya; - maka tunggulah sampai Allah memberikan keputusan-Nya; Allah tidak akan memberi petunjuk kepada orang fasik (At-Taubah/9:24).

107

Al-Faryabi meriwayatkan dari Ibnu Sirin, bahwa ketika Ali bin Abi Thalib datang ke Makkah berkata kepada Abbas dan lain-lain, "Tidakkah kalian ingin berhijrah mengikuti Rasulullah ke Madinah?" Mereka menjawab, "Kami tinggal di sini beserta saudara-saudara dan teman-teman kami sendiri." Dengan peristiwa ini turunlah ayat di atas yang menegaskan bahwa orang-orang yang lebih mencintai sanak saudara, keluarga, kawan dan kekayaan daripada mencintai Allah dan Rasul-Nya serta jihad di jalan Allah diancam dengan azab.⁶⁶

Ridha menegaskan, bahwa ayat di atas memperingatkan mukmin agar menghindari sikap mengutamakan kehidupan duniawi daripada cinta kepada

⁶³ Sayyid Quthb, *Zhilal*, vol. III, p.1579.

⁶⁴ M. Rasyid Ridha, *Al-Manar*, vol. X, p. 259-264.

⁶⁵ Sayyid Quthb, *Zhilal*, vol. III, p. 1614.

⁶⁶ Qamaruddin Shaleh dkk., *Asbabun Nuzul*, p. 236.

⁶⁷ M. Rasyid Ridha, *Al-Manar*, vol. X, p. 270.

Allah dan Rasul-Nya serta jihad pada jalan-Nya yang meliputi segala ragam jihad, seperti ditunjukkan oleh lafal jihad dalam bentuk *nakirah*.⁶⁷ Jihad merupakan tanda kecintaan kepada Allah dan Rasul-Nya yang paling menonjol. Siapa yang meninggalkan segala macam bentuk jihad di jalan Allah, karena mencintai kedelapan objek cinta tersebut, ia mendapat ancaman.⁶⁸

Menurut Quthb, ayat tersebut memerintahkan Mukmin membersihkan perasaan dalam hati dan memurnikan komitmen kepada Allah dan agama-Nya dari ikatan kekerabatan, kepentingan dan kenikmatan. Ia meletakkan segala kenikmatan hidup duniawi pada satu daun timbangan dan meletakkan kecintaan kepada Allah dan Rasul-Nya serta kecintaan untuk berjihad di jalan-Nya pada daun timbangan yang lain. Mukmin tidak diminta memutuskan hubungan dengan keluarga, kaum kerabat, istri, anak, harta benda, pekerjaan, kesenangan dan kenikmatan asalkan hatinya murni untuk akidah, agar akidah berkuasa memerintah, menggerakkan dan mendorong.⁶⁹

9. *Berangkatlah kamu dengan ringan atau berat, dan berjuanglah dengan harta dan jiwamu di jalan Allah. Itulah yang lebih baik bagimu jika kamu tahu (Al-Taubah/9:41).*

Ibnu Jarir meriwayatkan dari Mujahid bahwa ayat ini turun bersama ketiga ayat sebelumnya sesudah pembukaan kota Makkah pada tahun ke delapan hijrah, ketika kaum Muslimin diperintahkan menyerang kota Tabuk. Ketika itu musim panas; buah-buahan hambir matang, sehingga merangsang mereka untuk duduk berteduh di bawah pohon sambil menikmati buah-buahan dan enggan meninggalkan tempat itu untuk melaksanakan perintah. Ketiga ayat yang mendahuluinya mengingatkan mereka bahwa perbuatan itu tidak ada artinya bila dibandingkan dengan kehidupan akhirat. Kemudian turunlah ayat tersebut di atas.⁷⁰ Riwayat lain yang bersumber dari Hadhrami mengemukakan bahwa di antara kaum Muslimin mungkin terdapat orang-orang yang sakit atau lemah karena tua, sehingga merasa berdosa tidak ikut berperang. Maka, Allah menurunkan ayat tersebut yang memerintahkan berangkat ke medan perang dengan rasa ringan ataupun berat.⁷¹

⁶⁸ *Ibid.*, p. 281.

⁶⁹ Sayyid Quthb, *Zhilal*, vol. III, p. 1616-1619.

⁷⁰ Qamaruddin Shaleh dkk., *Asbabun Nuzul*, p. 239-240.

⁷¹ *Ibid.*, p. 240-241.

Menurut Ridha, ayat itu mengharuskan mukmin berangkat ke medan perang dengan apa yang ia mampu sebagai langkah yang terbaik. Tak seorang pun diizinkan mengelak dan meninggalkan ketaatan kepada pemimpin. Berat dan ringan dalam ayat tersebut mencakup pengertian jasmani dan rohani, juga mencakup pengertian peralatan dan perlengkapan perang yang tersedia. Mukmin harus menghadapi musuh yang berperang di jalan *thaghut* dengan membelanjakan harta dan jiwa raga di jalan Allah.⁷²

Menurut Quthb, Allah menyeru mukmin agar berangkat ke medan perang dan berjuang dengan diri dan harta dalam segala keadaan dan tidak menyerah kepada rintangan. Untuk itu, Allah membukakan hati dan kejayaan.⁷³

10. *Mereka yang beriman kepada Allah dan hari akhirat, tidak akan meminta izin kepadamu untuk berjuang dengan harta dan jiwa. Allah mengetahui siapa yang bertakwa (Al-Taubah/9:44).*

Menurut Ridha, bukan tabiat mukmin minta izin dari berjihad dengan harta dan jiwa raga jika keadaan menghendaki. Sebaliknya, mereka siap siaga menghadapi perang. Paling jauh, mereka lamban menempuh perjalanan. Jihad mendatangkan rampasan perang dan kemenangan atau kesyahidan dan pahala.⁷⁴

Quthb berpendapat bahwa mukmin tidak menunggu izin jihad dan tidak berlambat-lambat menyambut seruan ke medan perang. Mereka yakin akan perjumpaan dengan Allah dan imbalan-Nya. Karena itu mereka tergugah untuk menunaikan kewajiban tersebut tanpa menunggu perintah maupun izin.⁷⁵

11. *Hai Nabi! Berjuanglah melawan orang kafir dan munafik; dan bersikap keraslah terhadap mereka. Tempat tinggal mereka neraka jahanam. Itulah tempat kembali yang terburuk (Al-Taubah/9:73).*

⁷² M. Rasyid Ridha, *Al-Manar*, vol. X, p. 536-9.

⁷³ Sayyid Quthb, *Zhilal*, vol. III, p. 1657.

⁷⁴ M. Rasyid Ridha, *Al-Manar*, vol. X, p. 545.

⁷⁵ Sayyid Quthb, *Zhilal*, vol. III, p. 662.

Ridha menulis bahwa ayat tersebut memerintahkan Nabi agar mencurahkan tenaga, jerih payah dan perhatian menghadapi kelompok kafir dan munafik, sebagaimana mereka memusuhi orang beriman. Orang munafik diperlakukan seperti muslim, kecuali jika menampakkan kekafiran atau tindak aniaya terhadap umat Islam; melarang muslim menegakkan syiar agama Islam.⁷⁶

Menurut Quthb, Allah menggabungkan orang munafik dengan orang kafir untuk dihadapi Nabi dengan jihad yang tak tanggung-tanggung. Jika tempo untuk berlemah-lembut sudah habis, maka tiba saatnya bersikap keras.⁷⁷

12. Mereka yang tinggal di belakang [dalam ekspedisi Tabuk] merasa gembira dengan duduk diam sepeninggal Rasulullah. Mereka enggan berjihad dengan harta dan diri mereka di jalan Allah. Mereka berkata, "Janganlah berangkat dalam udara panas." Katakanlah, "Api jahanam lebih panas" jika mereka mengerti (Al-Taubah/9:81).

Menurut Ridha, ayat ini menegur orang munafik yang gembira ditinggalkan Nabi dan kaum muslimin ke Tabuk. Mereka menyeru agar tidak keluar ke medan perang dalam cuaca panas. Maka, Allah mengingatkan: neraka jahanam lebih panas; membakar wajah dan mematangkan kulit.⁷⁸

Quthb menulis, bahwa orang-orang yang disebut dalam ayat itu ialah mereka yang dihinggapi kelelahan dunia; diliputi kelemahan cita-cita dan kekosongan hati dari iman serta mengidamkan kenikmatan bersantai. Mereka gembira tidak ikut berjihad menghadapi panas dengan mencurahkan segenap tenaga. Ayat tersebut mengancam mereka dengan api neraka yang lebih panas.⁷⁹

13. Jika sebuah surah diturunkan supaya mereka beriman kepada Allah dan berjihad bersama Rasul-Nya, orang yang kaya dan berpengaruh di antara mereka meminta izin dengan mengatakan, "Biarkanlah kami [di belakang], kami akan bersama mereka yang duduk [di rumah]." (Al-Taubah/9:86).

⁷⁶M. Rasyid Ridha, *Al-Manar*, vol. X, p. 636.

⁷⁷Sayyid Quthb, *Zhilal*, vol. III, p.1677.

⁷⁸M. Rasyid Ridha, *Al-Manar*, vol. X, p. 659.

⁷⁹Sayyid Quthb, *Zhilal*, vol. III, p.1682.

Menurut Ridha, ayat itu menggambarkan kaum munafik yang penakut dan lemah iman. Jika diseru berjihad bersama Rasulullah, mereka selalu minta ijin tinggal di rumah bersama orang-orang lemah, anak-anak dan wanita-wanita.⁸⁰ Quthb menulis, bahwa ayat tersebut menggambarkan tabiat nifak, lemah, dan kecut orang munafik yang menghindari kesulitan dan rela kerendahan hidup. Bila turun ayat yang menyeru jihad, mereka yang memiliki sarana perang dan kekayaan datang, bukan untuk berada di baris depan, tetapi untuk merendahkan diri dan minta tinggal bersama perempuan-perempuan.⁸¹

14. *Tetapi Rasul dan mereka yang beriman bersama dia berjihad dengan harta dan diri mereka; bagi merekalah segala yang baik; dan mereka itulah yang beruntung (Al-Taubah/9:88).*

Menurut Ridha, ayat ini menjelaskan kebalikan sikap munafik. Rasulullah dan orang beriman berjihad dengan harta dan jiwa raga dan melaksanakan kewajiban sebaik-baiknya sehingga beruntung dengan kepemimpinan di dunia dan memperoleh kebahagiaan di akhirat.⁸² Menurut Quthb, ayat tersebut menggambarkan tabiat iman yang kuat dan berani menghadapi rintangan. Rasulullah bersama kaum mukmin berjuang dengan harta dan jiwa raga, sehingga meraih kejayaan yang tak diperoleh dengan duduk-duduk saja.⁸³

Uraian terdahulu dapat dirangkum sebagai berikut. Menurut Ridha, jihad ialah usaha sungguh-sungguh dengan mencurahkan segala daya dan upaya untuk menegakkan kebajikan demi mengharapkan rahmat Allah dan kebaikan-Nya. Jihad merupakan kepribadian mukmin paling khas dan tanda kecintaan kepada Allah dan Rasul-Nya yang paling menonjol. Jihad lebih luas maknanya daripada perang untuk mempertahankan agama dan membela pemeluknya. Jihad terdiri dari dua hal: *jihadun-nafs*, berjuang menghadapi diri sendiri dan *jihadul-'aduw*, berjuang menghadapi musuh-musuh Islam yang menentang dakwah dan petunjuknya. Ridha tidak memilah perintah jihad dalam al-Quran antara periode Makkah dan Madinah. Jihad dalam Is-

⁸⁰ M. Rasyid Ridha, *Al-Manar*, vol. X, p. 673.

⁸¹ Sayyid Quthb, *Zhilal*, vol. III, p.1684.

⁸² M. Rasyid Ridha, *Al-Manar*, vol. X, p. 675.

⁸³ Sayyid Quthb, *Zhilal*, vol. III, p.1684-5.

lam tidak *vis-à-vis* komunitas non-Muslim, sebagaimana tercermin dalam jihad Nabi yang membenteng sepanjang periode risalahnya: dakwah secara rahasia kepada kaum kerabat, dakwah secara terbuka kepada warga Makkah hingga hijrah ke Madinah dan bekerja sama dengan komunitas yang ada melalui Piagam Madinah. Perang dilakukan Nabi semata-mata untuk membela dan mempertahankan diri (defensif).

Sayyid Quthb berpandangan bahwa jihad merupakan fitrah mukmin. Setiap Mukmin niscaya berjihad dengan segala bentuk perjuangan. Pesan jihad dalam al-Quran itu bertahap, dari jihad secara damai dengan *da'wah bil-lisqn* dan bersabar menghadapi berbagai rintangan pada periode formatif Islam di Makkah, sesuai kondisi umat yang masih lemah, sampai dengan bentuk akhirnya jihad perang mengangkat senjata pada periode Madinah. Perang dalam Islam menurut pandangan Sayyid Quthb bukan defensif melainkan ofensif, untuk merealisasikan syariat Allah dalam kehidupan. Dalam kaitannya dengan umat non-Islam, pandangan jihad Ridha tersebut mencerminkan Islam inklusif, sedangkan pandangan Quthb mencerminkan Islam eksklusif yang dapat memicu ketegangan hubungan antar umat beragama.

E. Penutup

Jihad menurut Muhammad Rasyid Ridha ialah segala usaha mukmin dalam menegakkan kebenaran, kebaikan dan keutamaan serta melawan kebatilan tanpa garis demarkasi antara masyarakat Islam dan non-Islam. Mukmin berjihad menghadapi diri sendiri dengan mencegahnya dari dorongan nafsu dan membimbingnya mengikuti kebenaran; berjuang menghadapi pelaku kemungkaran dengan dakwah, membelanjakan harta benda dan jiwa raga.

Menurut Sayyid Quthb, jihad adalah fitrah. Muslim berjihad dengan segala bentuk perjuangan. Jihad harus menjadi pilihan orang beriman setelah menyatakan komitmen kepada akidah Islam. Jihad bertujuan menghancurkan segala kekuatan yang menghalangi jalan Islam; membebaskan manusia menentukan akidah, memantapkan *manhaj* Allah di bumi; merealisasikan kebaikan, kemaslahatan dan perkembangan pada manusia. Mukmin berhimpun dalam pergerakan konkrit sesuai dengan keadaan yang melingkupinya.

Penafsiran jihad Ridha yang inklusif relevan dengan konteks masyarakat Indonesia masa kini, sedangkan penafsiran Quthb yang eksklusif tampaknya kurang relevan dengan konteks kekinian. *Wallahu a'lamu bish-shawqib.* []

Bibliography

- Abdul Mu'thi, "Dakwah Salafiyah Dakwah Yang Haq", *Salafy*, Edisi III/Syawal 1416 H/1996.
- Ali Rahmena (ed.), *Para Perintis Zaman Baru Islam*, terj. Ilyas Hasan, Bandung: Mizan, 1995.
- Alwi Shihab, *Islam Inklusif*, Bandung: Mizan, 1997.
- Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post-Modernisme*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Bassam Tibi, *Ancaman Fundamentalisme*, terj. Imron Rosidi, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2000.
- Bruce B. Lawrence, *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt against the Modern Age*, San Fransisco: Harper & Row, 1989.
- Budhy Munawar-Rachman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, Jakarta: Paramadina, 2001.
- David Sagiv, *Islam Otentisitas Liberalisme*, terj. Yudian W. Asmin, Yogyakarta: LKiS, 1997.
- Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, Jakarta: LP3ES, 1991.
- Emad Eldin Shahin, *Through Muslim Eyes: M. Rasyid Ridha and the West*, Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1993.
- Fahmi Huwaidi, *Demokrasi, Oposisi dan Masyarakat Madani: Isu-isu Besar Politik Islam*, terj. M. Abdul Ghaffar, Bandung: Mizan, 1996.
- Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, Oxford: Oneworld Publications, 1997.
- G.F. Pijper, *Beberapa Studi tentang Sejarah Islam di Indonesia, 1900-1950*, terj. Tudjimah dan Yessi Agusdin, Jakarta: UI Press, 1984.
- Howard M. Federspiel, *Kajian Al-Quran di Indonesia: Dari Mahmud Yunus hingga Quraish Shihab*, terj. Tajul Arifin, Bandung: Mizan, 1996.

- Hugh Goddard, *Menepis Standar Ganda: Membangun Saling Pengertian Muslim-Kristen*, terj. Ali Noer Zaman, Yogyakarta: Qalam, 2000.
- Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir al-Islami*, terj. Abdul Halim al-Najjar, Mesir: Maktabah Khanji, 1955.
- Irfan Suryahardi Awwas (ed.), *Risalah Kongres Mujahidin I dan Penegakan Syari'ah Islam*, Yogyakarta: Wihdah Press, 2001.
- J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir Al-Quran Modern*, terj. Hairussalim dan Syarif Hidayatullah, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1997.
- J.M.S. Baljon, *Tafsir Quran Muslim Modern*, terj. A. Niamullah Muiz, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.
- John L. Esposito (ed.), *Dinamika Kebangunan Islam: Watak, Proses dan Tantangan*, terj. Bakri Siregar, Jakarta: Rajawali Pers, 1987.
- John Obert Voll, *Politik Islam: Kelangsungan dan Perubahan di Dunia Modern*, terj. Ajat Sudrajat, Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997.
- Mahmud Ayub, *Quran dan Para Penafsirnya*, terj. Nick G. Dharma Putra, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1992.
- Mark Juergensmeyer, *Menentang Negara Sekular: Kebangkitan Global Nasionalisme Religius*, terj. Noorhaidi, Bandung: Mizan, 1998.
- Mark R. Woodward (ed.), *Jalan Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*, terj. Ihsan Ali-Fauzi, Bandung: Mizan, 1998.
- Michael A. Riff (ed.), *Kamus Ideologi Politik Modern*, terj. M. Miftahudin dan Hartian Silawati, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.
- Muhammad Husain Adz-Dzahabi, *At-Tafsir wal-Mufasssirun*, t.k.: t.p., 1976.
- Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir Al-Manar*, Kairo: Darul Manar, 1950.
- Musthafa Muhammad Al-Hadidi Ath-Thair, *Ittijahut-Tafsir fil-'Ashril-Hadits*, t.k.: t.p, t.th.
- M. Amin Abdullah, *Dinamika Islam Kultural*, Bandung: Mizan, 2000.
- M. Quraish Shihab, *"Membumikan" Al-Quran*, Bandung: Mizan, 1992.
- _____, *Studi Kritis Tafsir Al-Manar*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1994.
- Niels C. Nielsen, Jr., *Fundamentalism, Mythos and World Religions*, Albany: State University of New York Press, 1993.
- Nurcholish Madjid, *Dialog Keterbukaan: Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer*, Jakarta: Paramadina, 1998.
- Qamaruddin Shaleh dkk., *Asbabun Nuzul*, Bandung: CV Diponegoro, 1975.
- Robert A. Rosenbaum (eds.), *The New American Desk Encyclopedia*, New York:

A Signet Book, 1993.

Robert D. Lee, *Mencari Islam Autentik: Dari Nalar Puitis Iqbal hingga Nalar Kritis Arkoun*, terj. Ahmad Baiquni, Bandung: Mizan, 2000.

Roger Garaudy, *Islam Fundamentalis dan Fundamentalis Lainnya*, terj. Afif Muhammad, Bandung: Pustaka, 1993.

R.M. Burrel, *Fundamentalisme Islam*, terj. Yudian W. Asmin, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.

Sayyid Quthb, *Fi Zhilqil-Qur'an*, Beirut: Darusy-Syuruq, 1992.

Al-Wahidi, *Asbabun-Nuzul*, Kairo: Maktabah wa Mathba'ah Al-Manar, 1968.

W. Montgomery Watt, *Fundamentalisme Islam dan Modernitas*, terj. Noor Haidi, Yogyakarta: Hafamira, 1994.

Youssef M Choueiri, *Islamic Fundamentalism*, London: Pinter Publishers, 1990.

Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam: Perbandingan Partai Masyumi dan Partai Jama'at-i-Islam*, Jakarta: Paramadina, 1999.