

REKONTEKSTUALISASI TAFSIR AYAT-AYAT JIHAD DI ERA MODERN

Zulfikar

Takhassus Tafsir wa 'Ulumuhu, Ma'had Aly Babussalam AlHanafiyyah, Matangkuli, Aceh Utara,
Indonesia

Email: tgkzulfikarbbs123@gmail.com

ABSTRACT

Verses on jihad are often used as the primary basis for discourse on violence in the name of religion, whilst also serving as grounds for the accusation that Islam is synonymous with warfare. This study aims to recontextualise the interpretation of verses on jihad so that they align with the challenges of the modern era without undermining the authority of traditional exegesis. The study employs a qualitative approach using literature review and descriptive-analytical methods. Primary data were drawn from Tafsir al-Jalalain, Tafsir al-Thabari, Tafsir Ibn Kathir, Fi Zhilal al-Qur'an, al-Tafsir al-Munir, and Tafsir al-Mishbah, and were subsequently analysed through the frameworks of contextual hermeneutics and the maqashid al-shari'ah. The research results reveal three findings. Firstly, classical exegesis is not a monolithic construct, as it encompasses the stages of revelation, conditions, and strict ethics of warfare. Secondly, modern literalist interpretations are problematic because they detach verses from their context, conflate jihad with qital, and transfer the authority over warfare from the state to non-state actors. Thirdly, recontextualisation can be achieved by distinguishing between fundamental values and instructional provisions, dual movements, and a maqashid orientation, so that jihad is understood as a struggle to uphold human dignity in the moral, intellectual, social, and legitimate defence spheres.

Keywords: *Jihad; Recontextualisation; Exegesis; Tafsir Al-Jalalain; Maqashid al-Shari'ah*

ABSTRAK

Ayat-ayat jihad kerap dijadikan pijakan utama dalam wacana kekerasan atas nama agama, sekaligus menjadi bahan tuduhan bahwa Islam identik dengan peperangan. Penelitian ini bertujuan merekontekstualisasi penafsiran ayat-ayat jihad agar sejalan dengan tantangan era modern tanpa memutus otoritas tradisi tafsir. Penelitian menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode studi kepustakaan dan analisis deskriptif-analitis. Data primer diambil dari Tafsir al-Jalalain, Tafsir al-Thabari, Tafsir Ibn Katsir, Fi Zhilal al-Qur'an, al-Tafsir al-Munir, dan Tafsir al-Mishbah, kemudian dianalisis melalui kerangka hermeneutika kontekstual dan maqashid syariah. Hasil penelitian menunjukkan tiga temuan. Pertama, tafsir klasik bukan bangunan tunggal, sebab ia memuat tahapan pewahyuan, syarat, dan etika perang yang ketat. Kedua, pembacaan literalis modern bermasalah karena melepaskan ayat dari konteks, mencampuradukkan jihad dengan qital, dan memindahkan otoritas perang dari negara kepada aktor non-negara. Ketiga, rekontekstualisasi dapat dilakukan melalui pembedaan nilai fundamental dan ketentuan instruksional, gerak ganda, serta orientasi maqashid, sehingga jihad dimaknai sebagai perjuangan menjaga martabat manusia di bidang moral, intelektual, sosial, dan pertahanan yang sah.

Kata kunci: *Jihad; Rekontekstualisasi; Tafsir; Tafsir Al-Jalalain; Maqashid Syariah*

PENDAHULUAN

Jihad termasuk istilah Islam yang paling sering disalahpahami, baik oleh pemeluknya sendiri maupun oleh pengamat dari luar. Dalam wacana publik kontemporer, kata ini kerap diterjemahkan secara sempit sebagai perang suci, sehingga ia dilekatkan pada terorisme, pengeboman, dan ekspansi militer. Di sisi lain, sebagian kalangan muslim justru menolak seluruh dimensi militer jihad dan mereduksinya menjadi perjuangan moral semata. Dua kutub ini sama-sama bermasalah, sebab keduanya berangkat dari pembacaan yang terlepas dari struktur teks, sejarah turunnya wahyu, dan perkembangan tradisi penafsiran.

Secara kebahasaan, jihad berakar pada kata *jahada* yang bermakna mengerahkan kesungguhan dan kemampuan (Afsaruddin, 2013; Peters, 1996). Al-Qur'an memakai derivasi kata ini dengan spektrum makna yang luas, mulai dari perjuangan menyampaikan pesan wahyu (QS. al-Furqan [25]: 52), kesungguhan menempuh jalan Tuhan (QS. al-Ankabut [29]: 69), hingga perang defensif melawan pihak yang menyerang (QS. al-Hajj [22]: 39-40). Peters (1996) menunjukkan bahwa dalam literatur hukum klasik makna militer memang dominan, sementara Afsaruddin (2013) memperlihatkan bahwa dimensi etis dan spiritual jihad tidak pernah hilang dari khazanah pemikiran Islam (Afsaruddin, 2013; Peters, 1996). Keragaman ini menandakan bahwa persoalan utamanya tidak terletak pada teks, melainkan pada cara teks itu dibaca.

Era modern menghadirkan situasi yang berbeda secara mendasar dari konteks tempat tafsir klasik disusun. Negara bangsa, hukum internasional, konvensi perlindungan warga sipil, dan masyarakat majemuk telah mengubah kerangka hubungan antara umat Islam dan komunitas lain. Ketika tafsir yang lahir dari konteks kekhalifahan dan persaingan antarkekuatan politik dipakai apa adanya untuk menjawab masalah hari ini, hasilnya sering berupa legitimasi kekerasan. Abou El Fadl (2001) menegaskan bahwa persoalan tersebut pada dasarnya adalah persoalan otoritas: siapa yang berhak berbicara atas nama teks, dan dengan metode apa (Abou El Fadl, 2001). Di Indonesia, keprihatinan ini menguat setelah rangkaian aksi terorisme sejak awal 2000-an, yang sebagian pelakunya mengklaim dasar keagamaan dari ayat-ayat perang.

Rekontekstualisasi tafsir menjadi jawaban ilmiah atas kegelisahan itu. Rahman (1982) menawarkan gerak ganda (*double movement*), yaitu bergerak dari situasi kini menuju masa turunnya wahyu untuk menangkap prinsip moral, kemudian kembali ke masa kini untuk menerapkannya (Rahman, 1982). Saeed (2006) mengembangkan pendekatan kontekstual yang membedakan nilai fundamental dari ketentuan instruksional (Saeed, 2006). Kedua tokoh ini menunjukkan bahwa kesetiaan pada Al-Qur'an tidak identik dengan pengulangan tafsir lama. Meski demikian, gagasan rekontekstualisasi sering dikritik karena dianggap memutus mata rantai dengan tradisi. Karena itu, perlu dikaji bagaimana tradisi tafsir sendiri menyediakan bahan bagi pembacaan yang baru.

Kajian tentang jihad sudah melimpah, tetapi cenderung terkonsentrasi pada tiga arah. Arah pertama adalah kajian hukum dan sejarah, seperti karya Khadduri (1955) dan Peters (1996), yang memetakan doktrin klasik dan modern (Khadduri, 1955; Peters, 1996). Arah kedua adalah kajian tentang sejarah gagasan, seperti Afsaruddin (2013) yang menelusuri perkembangan konsep jihad dan kesyahidan (Afsaruddin, 2013). Arah ketiga adalah kajian metodologi tafsir kontemporer,

seperti Saeed (2006) dan Mustaqim (2010). Ketiga arah ini jarang disatukan dalam satu kerangka yang menelaah tafsir ringkas yang dipakai sehari-hari dalam pendidikan Islam, lalu menghubungkannya dengan model rekontekstualisasi yang operasional. Celah inilah yang hendak diisi oleh kajian ini.

Kajian ini memilih Tafsir al-Jalalain sebagai salah satu titik berangkat. Kitab yang disusun Jalaluddin al-Mahalli dan dilanjutkan Jalaluddin al-Suyuthi ini merupakan tafsir ringkas yang luas dipelajari di pesantren dan lembaga pendidikan Islam Nusantara, sehingga turut membentuk cara pandang generasi santri terhadap ayat-ayat perang. Dari sana, kajian dikembangkan dengan membandingkan tafsir klasik yang lebih rinci dan tafsir modern-kontemporer. Rumusan masalahnya ada tiga: bagaimana ayat-ayat jihad dikonstruksi dalam tafsir klasik, mengapa pembacaan literalis atas ayat tersebut bermasalah di era modern, dan bagaimana model rekontekstualisasi yang dapat dipertanggungjawabkan secara metodologis. Kontribusi yang diharapkan adalah kerangka pembacaan ayat jihad yang menjaga wibawa teks sekaligus menutup celah legitimasi kekerasan.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan jenis studi kepustakaan (library research). Pilihan ini sesuai dengan objek kajian yang berupa teks tafsir dan literatur pemikiran Islam, sehingga data tidak dikumpulkan melalui observasi lapangan, melainkan melalui penelusuran dan pembacaan cermat atas dokumen tertulis.

Sumber data primer terdiri atas Al-Qur'an dan enam kitab tafsir yang dipilih untuk mewakili tiga kelompok. Kelompok pertama adalah tafsir klasik ringkas, yakni Tafsir al-Jalalain (Al-Thabari, 2001; Ibn Katsir, 1999). Kelompok kedua adalah tafsir klasik yang lebih luas, yaitu Jami' al-Bayan karya al-Thabari dan Tafsir al-Qur'an al-'Azhim karya Ibn Katsir. Kelompok ketiga adalah tafsir modern dan kontemporer, yaitu Fi Zhilal al-Qur'an karya Sayyid Qutb, al-Tafsir al-Munir karya Wahbah al-Zuhaili, dan Tafsir al-Mishbah karya M. Quraish Shihab (Al-Zuhaili, 1991; Qutb, 1992; Shihab, 2002). Sumber sekunder meliputi karya tentang sejarah dan hukum jihad, metodologi tafsir kontemporer, serta teori maqashid syariah.

Ayat yang dikaji dipilih melalui penelusuran derivasi kata jahada dan qatala serta ayat-ayat yang oleh tradisi tafsir dikelompokkan sebagai ayat perang dan perdamaian. Pengumpulan data dilakukan dengan teknik dokumentasi menggunakan pendekatan tematik (maudhu'i), sehingga ayat-ayat yang tersebar di berbagai surah dibaca sebagai satu jaringan makna.

Analisis data berlangsung dalam empat langkah. Pertama, inventarisasi ayat dan pengelompokannya berdasarkan periode turun dan jenis makna. Kedua, telaah deskriptif atas penafsiran setiap kitab. Ketiga, pemetaan kecenderungan dan perbandingan antarkitab untuk melihat persamaan, perbedaan, dan pola pergeseran. Keempat, rekontekstualisasi dengan memakai gerak ganda Rahman (1982), hierarki nilai Saeed (2006), dan pendekatan sistemik maqashid syariah Auda (2008) (Auda, 2008; Rahman, 1982; Saeed, 2006). Keabsahan data dijaga melalui triangulasi sumber, yakni membandingkan temuan dari tafsir klasik, modern, dan literatur sekunder. Penelitian ini memiliki keterbatasan karena hanya menelaah sumber tertulis dan tidak mengukur penerimaan pembaca di lapangan.

PEMBAHASAN DAN HASIL

Analisis atas sumber-sumber di atas menghasilkan tiga temuan yang dibahas berurutan. Temuan pertama menyangkut konstruksi ayat jihad dalam tafsir klasik. Temuan kedua menyangkut problem pembacaan literalis di era modern. Temuan ketiga menyangkut model rekontekstualisasi beserta implikasinya.

Konstruksi Ayat-Ayat Jihad dalam Khazanah Tafsir Klasik

Ayat-ayat jihad dalam Al-Qur'an tidak tersusun dalam satu jenis makna. Ayat yang turun di Makkah, seperti QS. al-Furqan [25]: 52 dan QS. al-Ankabut [29]: 69, memakai jihad untuk perjuangan tanpa senjata. Ayat pertama memerintahkan Nabi berjihad melawan kaum kafir dengan Al-Qur'an sebagai jihad yang besar, dan para mufasir klasik seperti al-Thabari (2001) dan Ibn Katsir (1999) memahami kata ganti dalam ayat itu sebagai rujukan kepada Al-Qur'an. Karena Makkah tidak mengenal perang, makna jihad di sana jelas bukan pertempuran. Sebaliknya, ayat-ayat Madinah seperti QS. al-Baqarah [2]: 190 dan 216, QS. al-Anfal [8]: 39, dan QS. at-Taubah [9]: 5, 29, dan 36 berbicara tentang perang dalam situasi politik yang sudah berbeda.

Tradisi tafsir menyusun ayat perang secara bertahap. Khadduri (1955) merangkum tahapan itu: larangan mengangkat senjata pada masa Makkah, izin membela diri setelah hijrah sebagaimana dalam QS. al-Hajj [22]: 39-40, perintah membalas pihak yang memerangi dalam QS. al-Baqarah [2]: 190, dan perintah yang lebih luas dalam surah at-Taubah. Pemetaan bertahap ini penting karena menunjukkan bahwa perintah perang bukan titik awal ajaran, melainkan respons atas dinamika konflik yang berkembang. Pembacaan yang hanya berhenti pada ayat terakhir dalam urutan itu tidak mencerminkan struktur yang dibangun para mufasir sendiri.

Dalam menafsirkan QS. al-Baqarah [2]: 190, al-Thabari (2001) mencatat perbedaan pendapat generasi salaf, apakah perintah itu terbatas pada pihak yang memerangi atau kemudian digantikan oleh ayat-ayat perang yang lebih umum. Ibn Katsir (1999) memberi tekanan pada frasa larangan melampaui batas dan menjelaskannya sebagai larangan memutilasi, membunuh perempuan, anak-anak, orang lanjut usia, serta para rahib yang tidak ikut berperang. Dua contoh ini memperlihatkan bahwa tafsir klasik yang rinci selalu menyertakan ragam pendapat dan batas etis, sehingga perang tidak dipahami sebagai kekerasan tanpa aturan.

Tafsir al-Jalalain memiliki karakter yang berbeda. Kitab ini disusun dalam dua tahap: al-Mahalli menafsirkan surah al-Kahfi hingga an-Nas beserta al-Fatihah, lalu al-Suyuthi melengkapi dari surah al-Baqarah hingga al-Isra' (al-Mahalli & as-Suyuthi, t.t.). Sifatnya yang ringkas membuat kitab ini fokus pada penjelasan makna lafaz dan penetapan satu pendapat, tanpa memaparkan riwayat panjang atau perdebatan ulama. Metode ringkas semacam ini efisien untuk pengajaran, tetapi berimplikasi pada cara pembaca menerima ayat perang. Dalam sejumlah tempat, tafsir ringkas menempatkan ayat-ayat pemaafan sebagai ayat yang sudah digantikan oleh ayat perang, sebuah pola yang lazim dalam tradisi nasakh. Pembaca yang hanya berhadapan dengan kesimpulan tanpa jejak perdebatan cenderung menganggapnya sebagai satu-satunya pandangan Islam.

Ayat yang paling sering dikutip dalam wacana kekerasan adalah QS. at-Taubah [9]: 5, yang dikenal sebagai ayat pedang (ayat al-sayf) (Al-Thabari, 2001; Ibn Katsir, 1999). Sebagian mufasir memperlakukannya sebagai ayat yang menggantikan banyak ayat toleransi. Namun, pembacaan atas

struktur surah menunjukkan bahwa ayat ini mengikuti pembicaraan tentang pihak musyrik yang mengingkari perjanjian, dan ayat berikutnya justru memerintahkan perlindungan bagi siapa pun dari mereka yang meminta suaka. Keterkaitan ini memperlihatkan bahwa perintah tersebut terikat pada memburuknya hubungan antara masyarakat Madinah dan sebagian suku Arab yang melanggar kesepakatan, sehingga banyak ulama membatasi cakupannya pada musyrik Arab yang memusuhi, dan tidak memahaminya sebagai perintah umum kepada seluruh non-muslim sepanjang masa.

Ayat lain yang memerlukan pembacaan cermat adalah QS. at-Taubah [9]: 29 yang memerintahkan memerangi ahli kitab hingga membayar jizyah, serta QS. al-Baqarah [2]: 193 dan QS. al-Anfal [8]: 39 yang memerintahkan memerangi hingga tidak ada lagi fitnah. Kata fitnah dalam ayat-ayat ini dimaknai sebagian mufasir sebagai penganiayaan dan pemaksaan atas keyakinan, dan oleh sebagian lain sebagai kemusyrikan (Al-Thabari, 2001; Ibn Katsir, 1999). Perbedaan makna kunci itu sangat menentukan hasil. Jika bermakna penganiayaan, perang dipahami sebagai pembelaan terhadap kebebasan beragama. Jika bermakna kemusyrikan, perang dapat dibaca sebagai pemaksaan iman, bacaan yang sukar diselaraskan dengan QS. al-Baqarah [2]: 256. Ayat 193 sendiri menegaskan bahwa permusuhan dihentikan ketika pihak lawan berhenti. Ragam tafsir atas kata kunci ini menjelaskan mengapa tafsir ringkas yang menyodorkan satu makna berpotensi menyederhanakan persoalan.

Dua ayat lain menambah gambaran. QS. al-Anfal [8]: 60 memerintahkan penyiapan kekuatan semampunya untuk menggentarkan lawan. Tafsir modern cenderung memperluas makna kekuatan dalam ayat ini hingga mencakup kesiapan pertahanan yang bersifat pencegahan, termasuk kekuatan ilmu dan teknologi, sebagaimana tampak dalam pembahasan al-Zuhaili (1991). Sementara itu, QS. al-Baqarah [2]: 216 yang menyatakan bahwa perang diwajibkan meski tidak disukai turun dalam situasi kaum muslim menghadapi ancaman nyata setelah hijrah. Redaksi tidak disukai itu memperlihatkan bahwa perang diposisikan sebagai keadaan darurat, bukan cita-cita.

Temuan penting lainnya ialah adanya hierarki makna jihad dalam tradisi. Konsep jihad melawan hawa nafsu sebagai jihad yang lebih besar populer melalui sebuah ungkapan yang diriwayatkan sebagai hadis, meskipun sebagian ahli hadis mempersoalkan kesahihannya. Terlepas dari status riwayat itu, gagasan tentang perjuangan batin tetap hadir dalam khazanah tasawuf dan etika. Dalam fikih, jihad militer dikategorikan sebagai kewajiban kolektif (*fardhu kifayah*) yang pelaksanaannya berada di bawah otoritas penguasa yang sah. Al-Zuhaili (1998) dalam kajiannya tentang dampak perang menegaskan bahwa hubungan dasar antara umat Islam dan pihak lain adalah damai, sedangkan perang merupakan pengecualian yang bersebab (Al-Zuhaili, 1985). Karena itu, tafsir klasik pada dasarnya membingkai jihad militer sebagai instrumen bersyarat, bukan identitas ajaran.

Ayat-ayat perdamaian juga terdokumentasi dalam tafsir. QS. al-Anfal [8]: 61 memerintahkan menerima tawaran damai, QS. al-Baqarah [2]: 256 menolak paksaan dalam beragama, dan QS. al-Mumtahanah [60]: 8 membolehkan berbuat baik dan adil kepada pihak yang tidak memerangi. Perbedaan penilaian atas kedudukan ayat-ayat ini terhadap ayat perang menghasilkan dua kecenderungan: sebagian mufasir memandangnya telah digantikan, sebagian lain memandangnya berlaku pada kondisi yang berbeda. Perbedaan itu menunjukkan bahwa ruang ijtihad sudah tersedia dalam tradisi sendiri. Temuan bagian ini dapat dirumuskan bahwa tafsir klasik

bersifat beragam, bertahap, dan diikat etika, sehingga menjadikannya legitimasi kekerasan tak terbatas berarti membaca secara selektif.

Problem Pembacaan Literalis dan Ideologis di Era Modern

Pembacaan literalis yang bermasalah di era modern memiliki beberapa ciri yang dapat diidentifikasi. Ciri pertama ialah dekontekstualisasi, yaitu mengangkat ayat perang dari asbabun nuzul dan lingkungan kalimatnya, lalu memperlakukannya sebagai hukum universal yang berlaku di setiap zaman. Ciri kedua ialah seleksi ayat, di mana ayat-ayat perang dikutip sementara ayat perdamaian, ayat etika perang, dan syarat otoritas diabaikan. Ciri ketiga ialah penyamaan jihad dengan qital, sehingga makna luas kata jihad menyempit menjadi pertempuran fisik. Ciri keempat ialah generalisasi berlebihan atas ayat-ayat pamungkas surah at-Taubah, yang dijadikan penghapus bagi seluruh ayat toleransi.

Pergeseran pemikiran modern memberi kerangka baru bagi jihad. Qutb (1992) dalam *Fi Zhilal al-Qur'an* menafsirkan jihad sebagai gerakan pembebasan manusia dari penghambaan kepada sesama manusia menuju penghambaan kepada Allah, dan ia memandang tidak cukup jika Islam hanya dipahami sebagai pembelaan wilayah. Peters (1996) mencatat bahwa rumusan Qutb, bersama pemikir seperti Maududi, memberi pengaruh besar pada wacana jihad modern. Sebagian pengkaji menilai bahwa kerangka konsep seperti jahiliyah dan kedaulatan Tuhan dalam pemikiran itu kemudian dimanfaatkan kelompok-kelompok yang lebih radikal untuk membenarkan kekerasan, meskipun tidak tepat menyamakan seluruh gagasan penulisnya dengan aksi-aksi tersebut. Contoh ini menunjukkan bahwa tafsir modern pun berpotensi digunakan secara ideologis ketika pembacanya melepaskan kerangka etika dan otoritasnya.

Problem berikutnya adalah pergantian aktor. Dalam fikih klasik, pernyataan perang berada di bawah kewenangan otoritas politik yang sah. Hari ini, sebagian pihak memikul kewenangan itu sendiri sebagai individu atau kelompok non-negara. Abou El Fadl (2001) menunjukkan bahwa para ahli hukum klasik memiliki perangkat konsep seperti pemberontakan (*bughat*) dan perampokan bersenjata yang menebar teror (*hirabah*), dan konsep terakhir ini justru menjadi dasar kuat untuk menolak kekerasan terhadap warga sipil. Artinya, tradisi hukum Islam sendiri menyediakan alat untuk mengkritik aksi terorisme, sehingga kelompok yang mengklaim tradisi tersebut sesungguhnya menyimpang darinya.

Kerangka hukum modern turut mengubah lanskap. Piagam Perserikatan Bangsa-Bangsa membatasi penggunaan kekuatan antarnegara pada situasi pembelaan diri, dan Konvensi Jenewa 1949 melindungi warga sipil serta korban perang. Tafsir yang membenarkan ekspansi dengan alasan penyebaran agama jelas bertabrakan dengan tatanan ini. Namun, benturan itu tidak sepenuhnya melekat pada ajaran. Prinsip etika perang dalam tafsir klasik, seperti larangan membunuh non-kombatan dan larangan melampaui batas, memiliki titik temu dengan hukum humaniter internasional. Dengan demikian, persoalannya bukan terletak pada ketidakcocokan mendasar, melainkan pada kegagalan sebagian pembaca menautkan tradisi dengan konteks kini.

Pembacaan yang menyederhanakan juga datang dari luar tradisi. Media dan sebagian wacana politik global sering menyamakan jihad dengan terorisme, sehingga memperkuat prasangka terhadap umat Islam. Pandangan ini bertemu dengan kelompok radikal dalam satu hal: keduanya

memakai definisi tunggal dan memutus jihad dari keragaman tradisinya. Kedua pihak saling menguatkan, sebab narasi radikal memperoleh bahan propaganda dari prasangka itu, sementara prasangka memperoleh pembenaran dari aksi radikal. Karena itu, rekontekstualisasi memiliki dimensi komunikatif: ia perlu menyajikan kekayaan makna jihad kepada publik muslim maupun non-muslim.

Ruang digital mempercepat masalah ini. Potongan ayat, cuplikan ceramah, dan tafsir tanpa sanad dapat menyebar dalam hitungan menit. Format ringkas tersebut mengikuti logika yang serupa dengan tafsir ringkas, yakni pesan tegas tanpa perdebatan. Bedanya, tafsir ringkas klasik disusun ulama dengan perangkat keilmuan yang jelas, sedangkan cuplikan digital sering tidak memiliki penulis yang dapat dimintai pertanggungjawaban ilmiah. Kondisi ini menyulitkan pembaca awam membedakan pandangan yang memiliki dasar metodologis dari klaim sepihak.

Problem lain bersifat epistemologis. Mustaqim (2010) memetakan perkembangan tafsir dari nalar quasi-kritis yang menempatkan tafsir sebagai kebenaran yang nyaris tak tersentuh, menuju nalar kritis yang memandang tafsir sebagai produk manusia yang terikat ruang dan waktu (Mustaqim, 2010). Kesadaran ini penting: tafsir adalah hasil ijtihad mufasir, bukan wahyu itu sendiri. Ketika penafsiran ayat jihad dari abad pertengahan diperlakukan seolah wahyu, koreksi menjadi mustahil. Sebaliknya, kecenderungan apologetik yang buru-buru menghapus seluruh dimensi militer jihad juga tidak memuaskan secara ilmiah, karena mengabaikan data teks dan sejarah yang nyata. Keduanya menunjukkan pentingnya metode yang jujur terhadap teks dan terhadap zaman.

Konteks Indonesia memperlihatkan urgensi persoalan ini. Masyarakat yang majemuk dan pendidikan pesantren yang luas menjadikan cara pandang atas ayat jihad berpengaruh besar. Dalam kondisi demikian, pengajaran tafsir yang hanya menyampaikan kesimpulan ringkas tanpa perangkat metodologis berisiko meninggalkan celah bagi tafsir yang menyimpang. Karena itu, pembahasan berikutnya beralih dari diagnosis ke penawaran model.

Model Rekontekstualisasi dan Implikasinya bagi Konteks Indonesia

Rekontekstualisasi yang ditawarkan dalam kajian ini terdiri atas beberapa langkah yang saling berkaitan. Langkah pertama ialah membedakan jihad sebagai konsep payung dari qital sebagai salah satu bentuk pelaksanaannya. Pembedaan ini bersandar pada bukti kebahasaan dan pewahyuan yang telah dibahas di atas, dan sekaligus menyelesaikan kebuntuan antara pembacaan yang mereduksi jihad menjadi perang dan pembacaan yang menghapus dimensi perang sama sekali. Jihad dipertahankan sebagai perjuangan sungguh-sungguh di jalan Tuhan, sementara qital ditempatkan sebagai tindakan terbatas yang tunduk pada syarat dan etika.

Langkah kedua ialah membaca ayat melalui tiga lapis konteks: konteks kebahasaan dalam kalimat dan surah, konteks historis-kultural saat wahyu turun, dan konteks kekinian pembaca. Saeed (2006) menawarkan hierarki nilai yang membedakan nilai fundamental, ketentuan universal, dan ketentuan instruksional yang terikat situasi. Nilai seperti keadilan, perlindungan jiwa, dan kebebasan beragama tergolong fundamental. Perintah teknis perang, seperti sasaran, waktu, dan cara, tergolong instruksional karena terikat kondisi pertempuran abad ketujuh. Pembedaan ini tidak menghapus ayat, tetapi menentukan bagian mana yang harus dipertahankan sebagai prinsip dan bagian mana yang perlu diterjemahkan ulang.

Langkah ketiga ialah menerapkan gerak ganda Rahman (1982) pada ayat-ayat perang. Ambil contoh QS. al-Hajj [22]: 39-40. Ayat ini memberi izin berperang kepada mereka yang diperangi karena dizalimi, lalu memberi alasan bahwa tanpa pembelaan itu biara, gereja, sinagoge, dan masjid yang di dalamnya banyak disebut nama Allah akan dihancurkan. Prinsip moral yang dapat ditarik dari ayat ini adalah perlindungan kebebasan beribadah bagi semua komunitas beragama. Di era modern, prinsip itu dapat diwujudkan melalui penegakan hukum yang melindungi rumah ibadah, jaminan konstitusional atas kebebasan beragama, dan pertahanan negara yang sah, bukan melalui kekerasan oleh individu. Dengan gerak ganda, ayat yang oleh pembaca literalis dipakai untuk membenarkan serangan justru dibaca sebagai landasan perlindungan pluralitas.

Langkah keempat ialah menggunakan orientasi maqashid syariah. Auda (2008) mengusulkan pendekatan sistemik yang menilai hukum dari kontribusinya bagi tujuan syariah, dan memperluas cakupan tujuan itu hingga mencakup martabat, kebebasan, keadilan, dan pembangunan. Dengan orientasi ini, suatu tindakan yang mengatasnamakan jihad diuji dengan pertanyaan: apakah ia menjaga jiwa, akal, agama, keturunan, dan harta, atau justru merusaknya? Aksi yang mengorbankan warga sipil gagal dalam ujian ini dan tidak dapat disebut jihad. Sebaliknya, upaya yang memajukan tujuan-tujuan itu, termasuk pertahanan negara dari agresi yang nyata, memenuhi kriteria tersebut. Dalam pandangan ini, jihad kontemporer memiliki wajah moral, intelektual, sosial, dan pertahanan.

Langkah kelima ialah menautkan rekontekstualisasi dengan prinsip moderasi. Kamali (2015) menguraikan wasathiyyah sebagai prinsip keseimbangan dan keadilan yang menolak ekstremisme baik ke arah berlebihan maupun ke arah pengabaian (Kamali, 2015). Dalam tafsir Indonesia, Shihab (2002) cenderung menekankan sifat defensif perang dalam Al-Qur'an dan tujuan perdamaian di balik izin berperang, terutama ketika ia menjelaskan ayat yang menerima tawaran damai. Al-Zuhaili (1991) pun menempatkan jihad dalam bingkai etika dan keadilan. Kecenderungan para mufasir modern ini menunjukkan bahwa rekontekstualisasi tidak hadir dari luar tradisi, tetapi tumbuh dari dalamnya.

Sejarah Indonesia menyediakan contoh bagaimana jihad dimaknai dalam konteks kebangsaan. Pada Oktober 1945, ulama Nahdlatul Ulama yang dipimpin K.H. Hasyim Asy'ari menyerukan apa yang dikenal sebagai Resolusi Jihad, yang menyatakan bahwa mempertahankan kemerdekaan dari upaya penjajahan kembali merupakan kewajiban agama. Peristiwa ini menunjukkan tiga hal. Pertama, jihad militer dipahami sebagai pembelaan negeri dari agresi, sejalan dengan ayat-ayat defensif. Kedua, seruan itu dikeluarkan oleh otoritas keulamaan dalam situasi ancaman nyata, bukan oleh individu yang menentukan sendiri siapa musuhnya. Ketiga, yang dibela adalah kemerdekaan dan keselamatan masyarakat majemuk, bukan pemaksaan keyakinan. Praktik sejarah ini selaras dengan model rekontekstual yang ditawarkan.

Pada masa damai, prinsip yang sama mengarahkan jihad ke bentuk lain. Jihad intelektual mewujud dalam pendidikan dan penelitian, jihad sosial dalam pengentasan kemiskinan dan penanganan bencana, jihad ekologis dalam pelestarian lingkungan, dan jihad antikorupsi dalam penegakan keadilan publik. Semua bentuk ini memenuhi makna dasar jahada, yaitu kesungguhan mengerahkan kemampuan untuk kebaikan, sekaligus tidak memerlukan kekerasan. Pemaknaan ini tidak dimaksudkan menggantikan dimensi pertahanan, tetapi menunjukkan bahwa dalam kondisi normal ruang jihad terbesar berada di wilayah pembangunan.

Perbedaan mendasar antara pembacaan literalis dan pembacaan rekontekstual dirangkum pada Tabel 1.

Tabel 1. Perbandingan Pembacaan Literalis dan Rekontekstual atas Ayat-Ayat Jihad

Aspek	Pembacaan Literalis	Pembacaan Rekontekstual
Cakupan makna	Jihad disamakan dengan perang	Jihad sebagai konsep payung, qital sebagai bentuk terbatas
Penggunaan ayat	Selektif dan lepas dari konteks	Tematik, mempertimbangkan asbabun nuzul dan tahapan wahyu
Otoritas	Individu atau kelompok non-negara	Otoritas yang sah dan kerangka hukum
Ukuran keabsahan	Kesesuaian dengan bunyi lahir ayat	Kesesuaian dengan nilai fundamental dan maqashid syariah
Hasil	Berpotensi melegitimasi kekerasan	Perlindungan martabat, pluralitas, dan perdamaian

Rekontekstualisasi menuai keberatan yang wajar: apakah ia membuka pintu bagi tafsir sesukanya? Jawabannya bergantung pada batas metodologis. Kajian ini menegaskan bahwa teks tetap berwibawa dan tidak ada ayat yang dihapus. Ijtihad rekontekstual harus memenuhi kriteria kebahasaan, tidak bertentangan dengan ketentuan yang pasti, dan bertumpu pada kemaslahatan yang dapat dipertanggungjawabkan. Al-Qattan (1973) merumuskan syarat-syarat penafsir yang mencakup penguasaan bahasa Arab, ilmu-ilmu Al-Qur'an, dan sumber-sumber riwayat (Al-Qattan, 1973). Dengan batasan semacam itu, rekontekstualisasi menjadi kerja ilmiah yang terkendali, bukan improvisasi.

Implikasi praktis bagi Indonesia setidaknya mencakup tiga hal. Pertama, pengajaran tafsir di lembaga pendidikan Islam perlu menyandingkan tafsir ringkas seperti al-Jalalain dengan tafsir yang lebih luas serta pengenalan metode, sehingga santri memahami bahwa satu ayat memiliki ruang perbedaan pendapat. Kedua, ulama dan lembaga keagamaan perlu menyediakan rujukan tafsir jihad yang mudah diakses di ruang digital, sebab kekosongan otoritatif akan diisi oleh tafsir yang tidak bertanggung jawab. Ketiga, gagasan bahwa negara-bangsa yang dibangun atas kesepakatan bersama layak dipertahankan sebagai bagian dari maqashid, sebagaimana dikembangkan oleh sebagian organisasi kemasyarakatan Islam di Indonesia, dapat menjadi dasar teologis bagi jihad kebangsaan yang damai. Dengan demikian, rekontekstualisasi bukan hanya kerja akademis, melainkan juga pekerjaan kultural yang menuntut kolaborasi.

KESIMPULAN

Jihad merupakan konsep Al-Qur'an yang memiliki cakupan makna luas. Jihad tidak dapat direduksi hanya menjadi peperangan karena Al-Qur'an juga menggunakan konsep tersebut dalam konteks perjuangan moral, dakwah, intelektual, dan spiritual. Ayat-ayat yang berkaitan dengan peperangan memiliki konteks historis tertentu dan mengandung batasan etis, termasuk larangan melampaui batas.

Penafsiran terhadap ayat-ayat jihad membutuhkan pendekatan yang memperhatikan konteks historis, kebahasaan, hubungan antarayat, serta tujuan umum Al-Qur'an. Rekontekstualisasi bukan berarti mengubah teks atau menghilangkan ketentuan sejarah, melainkan memahami pesan yang terkandung di dalamnya dan mengaktualisasikannya sesuai kebutuhan masyarakat.

Pendekatan maqāṣid al-syarī'ah memberikan kerangka penting dalam proses tersebut. Prinsip perlindungan jiwa, akal, agama, keturunan, dan harta menunjukkan bahwa jihad dalam konteks modern dapat diarahkan pada perjuangan membangun kemaslahatan. Jihad dapat diwujudkan melalui pendidikan, pengembangan ilmu pengetahuan, pemberdayaan ekonomi, perjuangan melawan kemiskinan dan korupsi, perlindungan lingkungan, serta pembangunan kehidupan sosial yang adil.

Dengan demikian, rekontekstualisasi tafsir ayat-ayat jihad di era modern memungkinkan konsep jihad dipahami secara lebih komprehensif dan konstruktif. Jihad bukan sekadar istilah yang berkaitan dengan konflik fisik, tetapi merupakan prinsip kesungguhan manusia dalam memperbaiki diri dan masyarakat berdasarkan nilai-nilai Al-Qur'an. Pemahaman demikian dapat memperkuat kontribusi ajaran Islam terhadap pembangunan masyarakat yang berilmu, berkeadilan, damai, dan berorientasi pada kemaslahatan.

DAFTAR PUSTAKA

Abduh, Muhammad, dan Muhammad Rasyid Rida. Tafsir al-Manar. Kairo: Dar al-Manar.

Al-Ghazali, Abu Hamid. Al-Mustashfa min 'Ilm al-Ushul. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Qurṭubī, Muhammad ibn Ahmad. Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Syāṭibī, Abu Ishaq. Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syarī'ah. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Auda, Jasser. Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach. London: The International Institute of Islamic Thought, 2008.

Auda, Jasser. Re-envisioning Islamic Scholarship: Maqasid Methodology as a New Approach. London: The International Institute of Islamic Thought.

Abou El Fadl, K. (2001). *Rebellion and Violence in Islamic Law*. Cambridge University Press.

- Afsaruddin, A. (2013). *Striving in the Path of God: Jihad and Martyrdom in Islamic Thought*. Oxford University Press.
- Al-Qattan, M. K. (1973). *Mababits fi 'Ulum al-Qur'an*. Mansyurat al-'Ashr al-Hadits.
- Al-Thabari, I. J. (2001). *Jami' al-Bayan 'an Ta'wil Ay al-Qur'an*. Dar Hajr.
- Al-Zuhaili, W. (1985). *Al-Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*. Dar al-Fikr.
- Al-Zuhaili, W. (1991). *Al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*. Dar al-Fikr.
- Auda, J. (2008). *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. International Institute of Islamic Thought.
- Ibn Katsir. (1999). *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim*. Dar Thayyibah.
- Kamali, M. H. (2015). *The Middle Path of Moderation in Islam: The Qur'anic Principle of Wasatiyyah*. Oxford University Press.
- Khadduri, M. (1955). *War and Peace in the Law of Islam*. Johns Hopkins Press.
- Mustaqim, A. (2010). *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. LKiS.
- Peters, R. (1996). *Jihad in Classical and Modern Islam*. Markus Wiener Publishers.
- Qutb, S. (1992). *Fi Zhalal al-Qur'an*. Dar al-Syuruq.
- Rahman, F. (1982). *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. University of Chicago Press.
- Saeed, A. (2006). *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. Routledge.
- Shihab, M. Q. (2002). *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, kesan, dan keserasian Al-Qur'an*. Lentera Hati.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati.
- Sinai, Nicolai. *The Qur'an: Key Concepts*. Princeton: Princeton University Press, 2023.
- Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. London: Routledge, 2006.
- Saeed, Abdullah. *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century: A Contextualist Approach*. London: Routledge, 2014.