

# JIHAD DALAM PANDANGAN MUHAMMAD SHAHRUR

Nur Mahmudah

Jurusan Ushuluddin STAIN Kudus Jl. Conge Ngembalrejo PO Box  
51 Kudus, Jawa Tengah  
e-mail: nur\_mahmudah@yahoo.com

***Abstract:** The acts of violence and terrorism committed by a group of Muslims is not based on a complete understanding of some important concepts in the Koran as the concept of jihad. This concept is often identified with the support of acts of terrorism and violence in the name of Islam-sanctioned religion. Until now, this view can still be found in some Muslim groups so some efforts to re-conceptualize this view are badly needed. The focus of this paper is an attempt of Muhammad Shahrūr in reviewing this concept with an approach of inter-textuality that utilizes syntagmatic-paradigmatic analysis to embed chaff theological views of war and campaigning peace Jihad in Islam.*

***Abstrak:** Tindakan kekerasan dan terorisme yang dilakukan oleh sekelompok umat Islam didasarkan pada pemahaman yang tidak paripurna terhadap beberapa konsep penting dalam al-Quran seperti konsep jihad. Konsep ini sering diidentikkan dengan dukungan tindakan terorisme dan kekerasan atas nama agama yang diresmi Islam. Hingga kini pandangan ini masih dapat ditemukan dalam beberapa kelompok muslim sehingga diperlukan upaya rekonsepsi terhadapnya. Fokus tulisan ini adalah upaya Muhammad Shahrūr mengkaji ulang konsep ini dengan pendekatan intertektualitas yang memanfaatkan analisis sintagmatik-paradigmatik untuk memadamkan sekam pandangan teologi perang dan mengkampanyekan jihad damai dalam Islam.*

***Keywords:** terorisme, jihad, Kristen Ortodoks, aqīdah qitāliyah, al-tanzil, al-riddah.*

## A. Pendahuluan

Kekerasan atas nama agama menjadi fenomena global yang dapat dijumpai dalam beberapa agama. Sepanjang sejarah, ditemukan kekerasan terhadap pihak lain dalam agama Kristen Ortodoks melalui gerakan Serbia Raya, benturan antara orang Islam, Hindu dan orang

Sikh di India atau pengeboman WTC pada 11 September 2001 yang dilakukan al-Qaeda. Titik pijak ini diperlukan agar tidak ada impresi bahwa Islam adalah satu-satunya agama yang memunculkan ide kekerasan dan pendukung upaya teror terhadap pihak lain karena sejatinya kekerasan ini bukan built in Islam tetapi ditemukan dalam setiap agama sebagai sebuah fenomena global.<sup>1</sup>

Dalam Islam, salah satu doktrin yang sering kali dihubungkan dengan kekerasan adalah seruan jihad. Jihad digunakan oleh sebagian kalangan sebagai basis normatif untuk melegitimasi teologi perang (*aqīdah qitāliyah*).<sup>2</sup> Pandangan yang mengidentikkan jihad dengan perang dan menciptakan ketakutan atas Islam harus ditelaah ulang karena pandangan ini mendistorsi Islam dan menciptakan wajah Islam monolitik sebagai pengagung kekerasan. Salah satu scholar muslim dari Shiria, Muḥammad Shaḥrūr memberikan kontribusi pemikiran untuk menelaah ulang konsep tersebut untuk menanamkan wajah Islam yang damai dan menghapus stigma kekerasan dan terorisme yang dilekatkan pada Islam. Artikel berikut berupaya mengelaborasi pemikiran Shaḥrūr tentang jihad damai dan hal yang bersinggungan dengannya.

## **B. Tentang Muḥammad Shaḥrūr**

Muḥammad Shaḥrūr Deyb lahir di Salihyyah, salah satu distrik di kota Damaskus Shiria pada 11 Maret 1938. Shaḥrūr terlahir dari pasangan Dīb ibn Dīb Shaḥrūr (1902 – 2002) dan Šiddīqah bint Šālīh Falyūn dari sebuah keluarga menengah. Ia menyelesaikan pendidikan dasar dan menengahnya di lembaga pendidikan ‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī di al-Midan, sebelah selatan kota Damaskus. Setelah lulus, Shaḥrūr mendapatkan beasiswa untuk studi sarjananya dalam bidang teknik sipil pada *Moscow Institute of Engineering* di Saratow Moskow hingga 1964.<sup>3</sup>

Sepulang dari Moskow, Shaḥrūr mengawali karir intelektualnya sebagai dosen pada Fakultas Teknik Sipil di Universitas Damaskus pada 1965. Ia menyelesaikan kuliah magister dan doktoralnya di Ireland National University hingga 1972 dengan spesialisasi pada bidang Mekanika Tanah dan Fondasi. Sepanjang masa belajarnya di Irlandia

inilah di samping tertarik pada studi Islam dan secara khusus pada studi al-Quran, ia juga menekuni pemikiran sejumlah filosof seperti Immanuel Kant, Fichte dan G.F. Hegel, Alfred North Whitehead, Bertrand Russel, dan lainnya.<sup>4</sup>

Shahrūr membuka biro konsultan *Dār al-Ishtihārāt al-Handasiyah* di Damaskus dan menjadi konsultan dalam berbagai proyek bangunan penting baik di Shiria maupun beberapa negara teluk. Jabatan akademiknya adalah guru besar dalam bidang Mekanika Tanah dan Geologi di Fakultas Teknik Sipil Universitas Damaskus.<sup>5</sup> Sejak 1998, ia mengundurkan diri dari jabatan akademisnya di universitas dan berkonsentrasi pada diseminasi pemikiran keislaman dengan memenuhi undangan di berbagai universitas baik dalam maupun di luar dunia Arab.<sup>6</sup>

Di luar bidang spesialisasinya, Shahrūr memiliki perhatian yang besar terhadap kajian keislaman.<sup>7</sup> Dalam konteks kekalahan perang Arab-Israel, bangsa Arab bersikap irasional dalam menanggapi kekalahan tersebut. Ia menyebut adanya khotbah Jumat setelah peristiwa tersebut yang menghubungkan kekalahan Arab atas Israel dengan perilaku sebagian perempuan Islam Arab yang tidak mengenakan penutup kepala (*hijab*).<sup>8</sup> Studi intensif terhadap al-Quran ia mulai pada tahun awal kedatangannya di Dublin, pada September tahun 1968<sup>9</sup> namun baru mulai menulis penafsiran baru al-Quran dalam rentang tahun 1970 – 1980.<sup>10</sup> Titik paling berpengaruh bagi kajian keislaman Shahrūr dimulai pada tahun 1980, ketika ia bertemu kembali dan berdiskusi secara intensif dengan salah seorang linguist terkemuka Syiria, M. Ja'far Dik al-Bāb. Ja'far adalah pengajar di fakultas bahasa Inggris di Universitas Damaskus yang pernah bertemu Shahrūr pada tahun 1958 dan 1964 ketika keduanya belajar di Moskow. Pada 1982, Shahrūr banyak berdiskusi sekitar temuannya tentang penafsiran baru al-Quran sekaligus memperdalam kajian ilmu linguistik kepada Dik al-Bāb yang memiliki latar belakang keilmuan dalam bidang linguistik (*ilmu lisāniyāt*). Shahrūr memanfaatkan dasar-dasar kajian linguistik yang dipelajarinya dari Dik al-Bāb ini dalam seluruh proyek akademisnya.

Sesuai spesialisasinya, publikasi Shahrūr berkisar pada bidang teknik fondasi bangunan sebanyak tiga volume serta karya dalam bidang mekanika tanah yang diterbitkan di Damaskus. Sementara karya

keislamannya tersebar dalam bentuk buku dan artikel. Ia memiliki buku proyek yang diberinya nama sebagai *Dirāsah Islāmiyah Mu'āṣirah*. Proyek ini diawali dengan *al-Kitāb wa al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āṣirah* (1990),<sup>11</sup> *Dirāsāt Islāmiyah Mu'āṣirah fī Dawlah wa al-Mujtama'* (1994),<sup>12</sup> *Al-Islām wa al-Īmān: Manzūmah al-Qiyām* (1996)<sup>13</sup> *Mashru' Mitsāq al-'Amal al-Islāmi* (1999),<sup>14</sup> *Nahwa Usūl Jadīdah fī al-Fiqh al-Islāmi: Fiqh al-Mar'ah: al-Waṣiyah, al-Irts, al-Qawāmah, al-Ta'addudiyah dan al-Libās* (2000),<sup>15</sup> *Tajfif Manābi' al-Irḥāb* (2008),<sup>16</sup> *The Qur'an, Morality and Critical Reason - The Essential Muhammad Shahrur* (2009).<sup>17</sup> Publikasi ilmiah Shaḥrūr dalam bentuk artikel tersebar dalam berbagai koran, majalah dan jurnal di berbagai Negara seperti New York Times, Kuwait Newspaper, Koran *al-Rayah* di Qatar, Koran *al-Nahar* di Libanon, *Muslim Politic Report*, Majalah *al-Hilāl* di Mesir, Majalah *Dersiegel* di Jerman dan sejumlah media lainnya.<sup>18</sup>

Selain menulis, Shaḥrūr juga terlibat dalam forum-forum akademik tentang pemikiran Islam sejak 1993 pada sejumlah universitas di berbagai negara seperti Universitas Harvard, Universitas Boston, Institut Ismailiyah, Universitas Yale, Universitas perempuan di Bahrain. Pada tahun 1995, ia diundang sebagai peserta kehormatan dan terlibat dalam debat publik di Libanon dan Maroko. Ia berpartisipasi dalam sejumlah konferensi Internasional diantaranya MESA Conference di Chicago dan World Conference on Women di Beijing pada tahun 1995 dan sebagai bentuk apresiasi terhadap pemikiran Shaḥrūr, adalah digelarnya seminar tentang pemikiran Shaḥrūr (*Shahrur Brimes*) di Manchester Inggris pada bulan Juli 2009.<sup>19</sup>

Salah seorang yang membentuk pemikiran Shaḥrūr adalah sang ayah, Dīb ibn Dīb. Dīb yang mulanya bermazhab *salafi*<sup>20</sup> mengajarkan bahwa dalam beragama, melaksanakan ibadah ritual memiliki kedudukan yang sejajar dan sama pentingnya dengan berbagai tindakan moral serta ketundukan pada hukum obyektif yang mengatur alam. Cara sang ayah mengajarkan pengetahuan obyektif sangat diingat oleh Shaḥrūr. Dalam sebuah kesempatan, ayahnya mengajarkan bahwa pada saat kedinginan dan ingin menghangatkan diri, yang harus dilakukan adalah menyalakan api, bukan dengan membaca al-Quran berulang kali.

Shahrūr berasal dan tinggal di Shiria yaitu sebuah negara di Timur Tengah yang berada di pinggir laut Mediteranean dan berbatasan dengan Lebanon dan Turki.<sup>21</sup> Sebagai problem yang jamak dialami oleh berbagai negara ketika berhadapan dengan kemodernan, Shiria menemui problema benturan antara modernitas Barat dan agama yang dilatarbelakangi dua hal. Pertama, masa lalu Shiria sebagai region dari dinasti Utsmaniyah (di Turki) mempertemukannya dengan gerakan modernisasi Turki. Kedua, sebagai pengaruh invasi Shiria oleh Perancis pada bulan Juli 1920. Sebagai implikasinya, maka muncullah tokoh reformis di Syria seperti Jamāl al-Dīn al-Qāsimī (1866-1914 M.) dan Ṭāhir al-Jazā'irī (1852-1920 M.) yang berusaha menggalakkan reformasi keagamaan di Shiria. Al-Qāsimi yang notabene murid Muḥammad Abduh melakukan reformasi pemikiran umat Islam dengan memilih orientasi pada pembentengan umat Islam dari kecenderungan *tanzīmāt*<sup>22</sup> yang sekuler. Untuk mewadahi rasionalitas, kemajuan, dan modernitas dalam bingkai agama, al-Qāsimī mencanangkan kembali ijthid serta upaya menemukan kembali makna Islam yang orisinal dalam al-Quran dan *sunnah*. Gagasan al-Qāsimī ini dilanjutkan oleh Ṭāhir al-Jazā'irī dan koleganya yang melakukan pembaharuan dalam bidang pendidikan. Iklim politik yang dihasilkan oleh rezim yang berkuasa di Shiria yang lebih condong pada sekularisasi, pemisahan secara tegas antara agama dan politik<sup>23</sup> membawa implikasi iklim intelektual di Shiria memberi ruang ekspresi yang cukup bebas daripada negara-negara Muslim Arab lainnya. Shahrūr dengan gagasan kontroversialnya tidak dianggap kafir atau divonis telah keluar dari Islam serta tidak harus meninggalkan negaranya sebagaimana dialami oleh beberapa pemikir liberal lainnya. Kritik terhadap Shahrūr masih dalam taraf wajar meskipun ia pernah dibantai dalam perdebatan yang disiarkan di TV dalam sebuah move pemerintah untuk menentramkan kaum tradisionalis.<sup>24</sup> Di luar itu, Shahrūr menyatakan bahwa ia tidak mengalami kesulitan dalam menyampaikan idenya baik secara lisan maupun tertulis di Shiria kecuali menyampaikan khotbah.<sup>25</sup>

Situasi pemikiran Islam kontemporer yang menghadapi beberapa persoalan seperti upaya mendialogkan warisan keagamaan masa lalu (*turāts*), otentitas (*al-aṣālah*) dan modernitas (*al-mu'āṣarah*) menjadi

pusat perhatian Shaḥrūr. Bagi Shaḥrūr, segala sesuatu selain firman Allah merupakan *turāts*<sup>26</sup> sehingga *sunnah*, informasi dalam kitab sejarah, dan deduksi hukum yang terkompilasi dalam kitab fikih, semuanya dipandang sebagai teks yang bersifat historis. Sebagai sebuah produk yang bersifat historis, maka generasi sekarang harus mampu mengapresiasi dengan jalan memilah bagian yang dibutuhkan dari warisan pemikiran keagamaan masa lalu untuk menghadapi problem masa kini. Sikap yang paling tepat menghadapi *turāts* adalah bersikap apresiatif (*iḥtirām*) tetapi tanpa mengkultuskan.<sup>27</sup> Shaḥrūr menolak upaya penghormatan yang berlebihan pada *turāts* sehingga berubah menjadi pengkultusan (*taqdīs*). Dengan membedah watak historis *turāts* sebagai hasil bentukan manusia, ia menyatakan bahwa tantangan modernitas memberi kesempatan bagi generasi masa kini untuk memberi respons terhadap *turāts* sesuai dengan epistem setiap masa. Berdasar pandangan ini, Shaḥrūr memandang tindakan dan perkataan sahabat memiliki relevansi sejarah dalam kaitannya dengan peletakan peraturan-peraturan atau legislasi bagi masyarakatnya. Status temporal pandangan sahabat ini dengan demikian menjadikan generasi selanjutnya termasuk generasi masa kini memiliki hak untuk memunculkan pemahaman sendiri yang bersifat independen dan terlepas dari pemahaman masa lalu.<sup>28</sup>

Landasan filosofis yang digunakan Shaḥrūr adalah fleksibilitas (*ṣalāḥiyat*) *al-Tanzīl* dalam setiap ruang dan waktu atau yang dikenal dengan jargon *ṣalīḥ li kulli zamān wa makān*. Prinsip ini didasarkan pada dialektika antara dua hal yaitu teks dan pemaknaan. Bagi Shaḥrūr teks bersifat tetap (*tsabāt al-naṣṣ*), sementara penafsiran terhadap teks adalah bersifat dinamis (*ḥarakāt al-muḥtawā*). Pergerakan makna teks ini dapat terjadi melalui dua watak dasar teks yaitu *tashābuh* dan *ḥanīfiyah*. Sebagai teks yang serupa (*tashābuh*), *al-Tanzīl* dipandang memiliki kualitas sebagai teks linguistik yang meskipun bersifat tetap, tetapi mampu diaplikasikan dalam berbagai situasi masyarakat. Sementara watak teks yang kedua yaitu *ḥanīfiyyah* memungkinkan teks ini memiliki keluasan bergerak dalam batas-batas tertentu yang telah diberikan Tuhan (*al-ṣiraṭ al-mustaqīm*).<sup>29</sup>

Shaḥrūr menyatakan bahwa proses membaca *al-Tanzīl* adalah proses komunikasi yang terbangun antara pengarang dan pembaca melalui medium teks. Dengan dasar ini, maka dimungkinkan pembaca

memahami maksud pengarang secara terbatas melalui kajian terhadap teks. Shaḥrūr menegaskan bahwa pembaca tidak akan memahami secara mutlak dan paripurna maksud pengarang karena jika itu terjadi berarti pengetahuan manusia (sebagai pembaca) dan pengetahuan Tuhan (sebagai pengarang) akan menjadi identik. Makna absolut teks hanya diketahui oleh Tuhan sementara manusia hanya memiliki pengetahuan relatif yang dipengaruhi oleh waktu dan ruang historis tertentu. Berlandaskan prinsip ini, maka bagi Shaḥrūr, pemahaman masyarakat pada abad ke-7 M. pada saat *al-Kitāb* diturunkan harus dipahami sebagai salah satu respons saja yaitu respon masyarakat awal masa pewahyuan. Sebagai respon awal (buah yang pertama), maka berdasarkan prinsip fleksibilitas (*ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*), respons ini harus dapat menerima perubahan atau bahkan diperbaharui secara terus-menerus. Sebagai pemahaman dan respons yang merupakan bagian dari *turāts*, maka tidak dapat dianggap sebagai sebuah respon tunggal dan final tetapi dipandang sebagai respon awal yang terikat dan terbentuk dalam waktu dan tempat abad tersebut.<sup>30</sup>

Konsep umum Shaḥrūr tentang al-Quran memunculkan sejumlah redefinisi pada beberapa istilah yang selama ini dipandang sebagai sinonim. Prinsip anti sinonimitas dan tehnik intratekstualitas<sup>31</sup> yang dilakukan oleh Shaḥrūr, menghasilkan kategorisasi terhadap al-Quran dalam pengertian populer atau *al-Kitāb* dalam bahasa Shaḥrūr sebagai berikut:

*Al-Āyāt al-Muḥkamāt (Umm al-Kitāb)* yaitu ayat yang berisi kaidah-kaidah bertindak (*al-suluk al-insānī*) berupa sejumlah batasan hukum (*ḥudūd*), akhlak atau informasi non *tahsīrī* baik berkaitan dengan Nabi maupun yang lain. Ayat jenis ini terbuka untuk diijtihadkan sesuai dengan konteks sosial-ekonomi kecuali ayat-ayat tentang ibadah, etika dan *ḥudūd*. Misalnya menurut Shaḥrūr, *al-Tanzīl* memberikan *ḥad adnā* (batas legis minimal) terhadap sejumlah perempuan yang terlarang dinikahi dalam QS. al-Nisā' [4]: 22 – 23.

*al-Āyat al-Mutashābihāt* yang terdiri dari dua bagian yaitu ayat-ayat yang termasuk kategori *al-Qur'ān* dan ayat yang berjenis *al-Sab' al-Matsānī*. Ayat ini berwatak informatif (*ikhbāriyah*) dan tidak

berkaitan dengan perintah atau larangan tertentu melainkan berkaitan dengan sejumlah informasi yang harus dipercayai.<sup>32</sup> Berisi dua bagian yaitu bagian yang tetap dan tidak mengalami perubahan (*al-juz al-tsābit*) yang berupa kaidah-kaidah umum yang mengatur seluruh alam mulai penciptaan hingga hari Kiyamat. Bagian kedua adalah bagian yang dapat berubah (*al-juz al-mutaghayyir*) berujud peristiwa alam spesifik seperti perubahan angin, gempa dan peristiwa historis. Jenis ayat ini terbuka untuk ditakwilan sesuai dengan perkembangan ilmu.<sup>33</sup> Contohnya adalah ayat tentang berbagai kisah yang ada dalam al-Quran.

*Āyāt la Muḥkamāt wa la Mutashābihāt (tafīl al-kitāb)* yaitu sejumlah ayat yang menjelaskan kandungan *al-Kitāb* dan bukan merupakan salah satu atau kedua jenis ayat *umm al-kitāb* maupun *al-Qurʿan*. Misalnya QS. al-Hijr [15]: 8 menjelaskan adanya wahyu Allah di luar *umm al-Kitāb* yaitu ayat yang masuk dalam kategori yang disebut sebagai *al-Qurʿan* dan *al-sabʿ al-matsānī*.<sup>34</sup>

### C. Reinterpretasi ayat *Jihād* dan *Qitāl*

Menurut Shaḥrūr, munculnya pandangan bahwa aksi terorisme identik dengan Islam disebabkan kesalahpahaman terhadap sejumlah konsep dalam al-Quran atau dalam bahasa Shaḥrūr disebut *al-Tanzīl* yaitu *al-jihād*, *al-qitāl*, *al-amr bi al-maʿrūf wa al-nahy ʿan al-munkar*, *al-walāʾ wa al-barrāʾ*, serta *al-riddah*. Penafsiran yang keliru terhadap konsep-konsep tersebut telah memicu sejumlah tindakan terorisme (*al-irḥāb*) yang dilakukan oleh sebagian orang Islam sebagaimana yang terjadi dalam tragedi 11 September 2001. Dengan demikian, salah satu kebutuhan mendesak dalam membangun kembali pandangan tentang Islam yang ramah dan damai adalah mendefinisikan kembali sejumlah konsep tersebut sehingga tidak akan muncul lagi pandangan yang menyatakan Islam melegitimasi terorisme. Diantara beberapa konsepsi tersebut, artikel ini memfokuskan pada dua term pertama yang paling sering disebut dan diidentikkan dengan tindakan terorisme yaitu *al-jihād* dan *al-qitāl*. Konsep *al-jihād* adalah konsep penting yang tidak pernah terlewatkan dalam pembahasan kitab fikih sejak fase formatisasi (abad II H) hingga masa kini. Hanya saja, kritik Shaḥrūr, kajian atas konsep ini disinyalir bercampur aduk dengan sejumlah konsep lain seperti *al-qitāl*

(peperangan), *al-qatl* (pembunuhan), *al-ḥarb* (perang) dan *al-ghazw*. Kesalahan ini dimungkinkan terjadi karena ketidaktahuan, fanatisme terhadap pendapat yang terdahulu, motif afiliasi sosial-politik, otoritarianisme paham keagamaan dan sejumlah kesalahpahaman metodologis dalam pembacaan *al-Tanzīl*. Shaḥrūr mensinyalir penggunaan beberapa perangkat ilmu dalam pembacaan *al-Tanzīl* seperti *asbāb al-nuzūl*, *qirā'at*, *naskh* serta pandangan adanya sinonimitas sejumlah kata dalam *al-Tanzīl* telah menghasilkan pemahaman yang salah terhadap konsepsi tersebut. Kesalahan dalam memahami Islam sebagai agama dakwah melalui pedang, teror, paksaan dalam menyebarkan pesan Islam.

Jihad secara etimologis adalah aktifitas yang melibatkan dua pihak baik pribadi maupun komunal karena dalam kata ini terkandung makna keterlibatan pihak lain (*al-mushārah*) di mana masing-masing pihak berupaya secara maksimal mengalahkan (*mughālabah*) pihak lain. Definisi *al-jihād* yang memadai bagi Shaḥrūr sebenarnya telah diberikan Nabi Muhammad saw melalui hadis tentang adanya jihad besar dan jihad kecil. Kepulangan sahabat dari peperangan dipandang Nabi sebagai jihad kecil sementara jihad yang besar adalah jihad dalam memerangi hawa nafsu. Jika terminologi jihad dalam hadis tidaklah identik dengan peperangan (*al-qitāl*), maka peralihan makna atas wacana jihad terjadi dalam pemikiran Islam masa berikutnya yaitu ketika jihad didefinisikan secara khusus sebagai peperangan di jalan Allah (*al-qitāl fi sabīl Allāh*). Al-Qaṣṭalānī yang menulis komentar atas kompilasi hadis al-Bukhārī mendefinisikan jihad secara eksklusif sebagai upaya memerangi orang kafir untuk memenangkan Islam. Al-Shāfi'ī lebih jauh lagi menulis bahwa jihad adalah memerangi orang kafir yang dihukumi wajib (*farīdah*) baik karena ada permusuhan dari orang kafir maupun tidak. Yang lebih mengherankan bagi Shaḥrūr bahwa peralihan makna jihad tidak hanya berhenti pada makna memerangi namun lebih jauh berubah menjadi peperangan (*al-ghazw*) seiring dengan peralihan makna dari peperangan (*al-qitāl*) berubah menjadi pembunuhan (*al-qatl*).

Penggunaan wacana *naskh* oleh ulama juga merupakan salah satu penyebab kekacauan konsep *al-jihād* selama ini. Shaḥrūr menyebut misalnya pandangan al-Shaukānī yang menyatakan telah terjadi revisi

(*naskh*) ayat di mana ketentuan yang terakhir berupa penegasan kewajiban memerangi orang kafir dalam setiap kondisi. Ketentuan untuk tidak memusuhi orang kafir telah dihapuskan oleh ketentuan kewajiban memerangi (*muqāṭalah*) mereka dalam setiap kondisi yang memungkinkan. Menurut Shahrūr, wacana *naskh* merupakan gerbang utama dalam memunculkan makna baru jihad sebagaimana di atas meskipun bertentangan dengan makna kata tersebut dalam *al-Tanzīl* dan Sunnah. Shahrūr sendiri menolak adanya *naskh* antar ayat dalam *al-Tanzīl* dan hanya mengakui adanya penghapusan antar syariat di mana syariat Nabi Muhammad telah menghapuskan ketentuan dalam syariat Nabi sebelumnya.

Shahrūr juga menyatakan masuknya konsepsi di luar *al-Tanzīl* dalam penafsiran para *mufasssīr* sehingga beberapa istilah memiliki makna yang jauh dari makna yang digunakan oleh *al-Tanzīl* sendiri seperti makna *al-shahīd*. *Al-shahīd* dan *al-shahādah* bukanlah konsep yang menunjuk secara terbatas atas orang-orang yang gugur dalam peperangan/pertempuran. Hadis Nabi pun sebenarnya mendukung makna ini dengan menyebut koreksi Nabi terhadap pemahaman generasi muslim pertama yang membatasi makna *al-shahīd* ini dengan orang yang gugur dalam pertempuran. Nabi pada saat itu berkomentar jika *al-shahīd* dipahami dengan makna terbatas ini, maka umat Nabi yang termasuk *al-shahīd* hanyalah sedikit. Nabi pun menyebut berbagai kejadian dalam kehidupan manusia seperti perempuan yang melahirkan, menstruasi, peperangan, tidur, wabah penyakit, tenggelam, membela harta, keluarga, agama atau kezaliman yang dialaminya, saat mencari ilmu, mencari rezeki ataupun sakit. Dengan demikian seluruh manusia adalah *al-shahīd* yaitu seseorang yang menyaksikan sesuatu dengan mata kepalanya sendiri secara langsung. Shahrūr menolak makna *al-shahīd* yang dikaitkan dengan kematian, karena menurunnya seseorang hanya dapat disebut *al-shahīd* jika ia masih hidup dan inilah makna yang didukung oleh penggunaan kata ini dalam al-Quran. Dengan demikian makna lain terhadap konsep *al-shahīd* ini, tidak memiliki landasan dan legalitasnya untuk diikuti.

Sebagaimana kata *al-shahīd*, kata *sabīl Allāh* yang biasanya dimaknai sebagai upaya mendekatkan diri yang dilakukan karena Allah juga dikoreksi cakupan maknanya. Shahrūr mengusulkan makna lain

untuk konsep ini yaitu sesuai konsisten di jalan Allah dan mengaplikasikan cara atau prosedur yang digariskan-Nya sehingga konsep *sabīl Allāh* mewadahi keseluruhan kompleksitas tindakan manusia. Penggunaan term *fi sabīl Alāh* misalnya dapat ditemui dalam menunjuk cara berinfak (*yunfiqūna fi sabīl Allāh*), ketika berhijrah (*yuhajir fi sabīl Allāh*), perang (*yuqātiluna fi sabīl Allāh*), *jihād* (*yujāhidūna fi sabīl Allāh*), perjalanan (*darabtum fi sabīl Allāh*) yang kesemuanya terbukti tidak mengukuhkan kata *fi sabīl Allāh* sebagai perang (*al-ghazw*) atau jihad secara fisik.

Kata *al-qitāl* terulang dalam *al-Tanzīl* sebanyak 71 kali dalam berbagai penggunaan figuratifnya. Terma ini bermakna adanya benturan/konflik antara dua pihak baik pribadi maupun kolektif. Sementara jika hanya berlangsung dari satu pihak saja maka disebut dengan *al-qatl* (QS. al-Mā'idah [5]: 28). Shahrūr menganalisis makna *al-qitāl* secara komprehensif dalam QS. al-Baqarah [2]: 216.

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

Diwajibkan atas kamu berperang, padahal itu tidak menyenangkan bagimu. Tetapi boleh jadi kamu tidak menyenangi sesuatu, padahal itu baik bagimu, dan boleh jadi kamu menyukai sesuatu, padahal itu tidak baik bagimu. Allah mengetahui, sedang kamu tidak mengetahui.

Dalam ayat ini, Shahrūr menyitir al-Rāzī yang menginformasikan adanya dua bacaan, baik yang membaca *kurhun* yang berarti ketidaksukaan (*al-karāhah*) maupun yang membacanya sebagai *karhun* yang bermakna keterpaksaan (*al-ikrāh*). Mengikuti dua bacaan tersebut, menurut Shahrūr, ayat ini menunjuk peperangan sebagai *kurhun* yaitu sesuatu yang tidak disukai. Jelas sekali perang tidak disukai karena ada kepayahan, pembunuhan dan perusakan sehingga secara fitrah orang tidak menyukai peperangan dan berusaha menghindarinya (*al-nufūr al-takwīnī*) sebagai kecenderungan naluriah manusia agar mempertahankan eksistensinya (*bāq*). Sebagai sebuah kecenderungan, maka hal ini merupakan sifat dasar manusia sehingga dapat ditemukan dalam generasi manapun. Di sisi lain, perang juga dipandang sebagai *karhun*

karena perang adalah alternatif terakhir yang terpaksa dilakukan dalam mendamaikan sebuah konflik (*al-nizā'at*). Penggunaan kata *karhun* yang lain dapat ditemukan dalam QS. al-Nisā' [4]: 19 tentang larangan mempusakai harta mantan istri secara paksa. Shaḥrūr menyayangkan hilangnya kesadaran makna ini dalam penafsiran sarjana muslim sehingga makna *al-qitāl* menjadi sangat jauh dari makna asalnya dalam *al-Tanzīl*.

Melanjutkan bahasan tentang kedudukan *al-qitāl*, berikutnya Shaḥrūr mengkaji hukum perang. Menggunakan analisis linguistik, Shaḥrūr menyatakan perang adalah sebuah kewajiban (*taklif*) personal yang berlaku secara universal melintasi ruang dan waktu yang ditandai dengan penggunaan kata *kutiba 'alaikum* sebagaimana ayat tentang kewajiban puasa. Dengan pilihan makna ini, maka Shaḥrūr menolak pendapat yang menyatakan *al-qitāl* adalah kewajiban yang bersifat kolektif (*fardū kifāyah*) dan atau temporer.<sup>35</sup>

Hanya saja berbeda dengan penafsir yang lain, Shaḥrūr membatasi perang hanya boleh dilakukan secara terbatas untuk mewujudkan tiga tujuan berikut:

- (1) Berdasarkan QS. al-Taubah [9]: 40, Shaḥrūr menyebut tujuan peperangan adalah meninggikan kalimat Allah tentang kebebasan, keadilan dan persamaan. Ia mengusulkan pembacaan kembali terhadap makna terminologi *kalimāt Allāh* dan menyimpulkannya sebagai sekumpulan hak istimewa yang diberikan Allah kepada manusia sebagai makhluk yang berakal dan sekumpulan kaidah wujud yang bersifat obyektif untuk meninggikan *kalimāt Allāh* yaitu kebebasan. Kebebasan yang terpenting adalah kebebasan memilih, menentukan kepercayaan dan agama yang dianut, kebebasan bekerja, kebebasan mengeluarkan pendapat serta kebebasan untuk mendapatkan kehidupan yang lebih layak. Ia menyebut tiga prinsip dasar yaitu kebebasan, keadilan dan persamaan. Dengan demikian, hal-hal yang mencederai tiga hal tersebut menjadi prasyarat kebolehan dilakukan peperangan atau yang dalam bahasa *al-Tanzīl* disebut sebagai memerangi *al-tughyān*.
- (2) QS. al-Baqarah [2]: 251 yang menekankan tujuan *al-qitāl* agar tidak terjadi kerusakan di muka bumi. Shaḥrūr menyatakan makna ayat ini adalah Allah telah menciptakan manusia sebagai

mahluk sosial yang memerlukan kehidupan bersama satu sama lain (*al-tadāfu*) dalam berbagai aspek kehidupan. Adanya potensi konflik dalam kehidupan bersama yang cukup besar sehingga diperlukan upaya untuk melindungi sebagian manusia dari yang lain.

- (3) QS. al-Ḥajj [22]: 40 menjamin perlindungan bagi keamanan rumah ibadah tempat mengingat Tuhan dan melaksanakan kewajiban terhadap-Nya dalam berbagai bentuk (*al-ṣalawāt*). Shaḥrūr menyatakan ayat ini memberikan bentuk perlindungan *maṣlahah* yang bersifat eskatologis-spiritual terhadap berbagai pemeluk agama.

Sayangnya, menurut Shaḥrūr penafsiran terhadap ketiga ayat ini dalam penafsiran terdahulu tidak berhasil mencapai pemaknaan inti ini. QS. al-Taubah [9]: 40 yang berbicara tentang hijrah dan perang Badar misalnya ditafsirkan dalam perspektif sektarianisme dan mazhab sehingga masing-masing mengunggulkan kelompoknya dan melupakan bagian inti tentang tujuan peperangan.

Selain menyebut tujuan, Shaḥrūr juga memberikan sejumlah persyaratan yang memungkinkan terjadinya *al-qitāl*.

1. Sebab yang pertama adalah adanya kezaliman. QS. al-Ḥajj [22]: 39 menyebutkan izin peperangan diberikan karena adanya kezaliman.
2. Sebab yang kedua adalah pengusiran dari kampung halaman. QS. al-Ḥajj [22]: 40 menyebut sebab lain diperbolehkannya adanya peperangan yaitu pengusiran.
3. Sebab yang ketiga adalah permusuhan terhadap jiwa, harta, harga diri, dan sejumlah kebebasan asasi bagi manusia (beraktivitas, bekerja, berniaga, berekspresi, bebas memilih keyakinan dan menjalankan keyakinannya).

Dari ketiga sebab ini, kezaliman adalah sebab yang esensial bagi kebolehan adanya peperangan. Kezaliman (*al-zulm*) disebut dalam *al-Tanzīl* dalam beberapa wajah, seperti melanggar batasan Allah (QS. al-Baqarah [2]: 299) atau membangkang perintah Allah (Q. al-A'rāf [7]: 165. Kata ini juga memiliki cakupan makna yang beririsan dengan sejumlah kata lain seperti *al-baghy*, *al-tughyan* dan *al-istikbār*. Menurut Shaḥrūr, kezaliman ini seakan-akan menjadi syarat dan sekaligus sebab

bagi adanya peperangan. Jika terjadi kezaliman, maka jihad harus dilakukan yang dilanjutkan dengan memerangi (sang penindas) untuk membela pihak yang teraniaya hingga terwujud tujuan *al-qitāl* dan *al-jihād* yaitu meninggikan kalimat Tuhan yang berupa terpenuhinya kebebasan, persamaan (ekualitas), dan keadilan (ekuitas). Dengan terpenuhinya kebebasan ini, maka menjamin ketiadaan pemaksaan terhadap seluruh pribadi dan masyarakat tanpa memandang embel-embel pandangan, agama, dan kepercayaan baik yang tertindas (*mazlūm*) maupun sang penindas (*zālīm*). Dengan demikian *al-jihād* dan *al-qitāl* sama sekali tidak terkait dengan ekspansi kekuasaan.

Shahrūr menolak pandangan ulama yang melegitimasi tindakan memerangi non muslim karena dianggap melakukan kezaliman yang sangat besar yaitu kekafiran dan kemusyrikan. Shahrūr memaknai kata *zālīm* yang memungkinkan terjadinya peperangan hanya kezaliman yang merugikan pihak lain. Sementara keingkaran seseorang atas Tuhan adalah kezaliman bagi diri sendiri yang sama sekali tidak terkait dengan pihak lain. Jika ada kezaliman pada pihak lain, maka Shahrūr menegaskan kewajiban memerangi pelakunya karena sang pelaku telah membelenggu kebebasan orang lain terlebih jika berkait dengan persoalan memilih keyakinan yang dikehendaki. Memperkuat argumen, Shahrūr menegaskan bahwa keimanan adalah kebebasan yang diberikan Allah terhadap nalar manusia. Allah sendiri melarang Nabi memaksakan kepercayaannya terhadap orang lain. Dengan dasar ini maka pemaksaan keyakinan tertentu dipastikan akan mencederai prinsip kebebasan dalam memilih keyakinan.

Lebih lanjut, perang (*al-qitāl*) bagi Shahrūr, adalah jalan akhir bagi upaya menyelesaikan kezaliman. Sebelum ditempuh penyelesaian ini, harus diupayakan sejumlah agenda damai seperti nasehat secara baik atau dialog beradu argumentasi. Kalaupun, tambahnya, perang tidak dapat terelakkan maka tidak diperkenankan melampaui batas (*al-i'tidā*). Shahrūr mengkritik teologi perang (*'aqīdah qitāliyah*) dalam masyarakat muslim yang lebih condong memerangi kezaliman dari pihak lain yaitu non muslim. Sementara kezaliman yang ditemukan dalam masyarakat Islam sendiri yaitu otoritarianisme para penguasa

sama sekali tidak tersentuh. Bahkan ditemukan sebagian pandangan dalam masyarakat muslim yang melegitimasi tindakan otoriter dan despotisme penguasa melalui sejumlah teks. Misalnya hadis yang diriwayatkan oleh Ḥuzaifah ibn al-Yaman yang menyatakan keharusan ketaatan mutlak pada penguasa meski mereka bertindak semena-mena terhadap rakyat.<sup>36</sup> Pandangan lain yang juga berkembang dan diwariskan dalam nalar masyarakat Islam yang memberikan pembiaran terhadap ketidakadilan penguasa terekam di bawah ini:

ان كان الحاكم ظلما فعليه الوزر وعليه ك ان ع اءلا فلا ه  
الاجر وعليك الشكر

Jika seorang hakim berlaku zalim, maka ia menanggung dosa perbuatannya sendiri. Dan engkau harus bersabar menghadapi perilakunya. Sementara jika ia adalah seorang yang adil, maka dia mendapat pahala (atas perilaku adilnya) dan engkau layak bersyukur.

Meleraikan perbedaan jihad dan *al-qitāl*, pertama Shaḥrūr menyatakan *al-qitāl* adalah jihad kecil sebagaimana sabda Nabi dalam riwayat. Kedua, jihad tidaklah selalu mempersyaratkan penggunaan kekerasan, senjata, pedang atau alat perang lainnya karena jihad memiliki cakupan yang luas dan kompleks dalam berbagai tindakan seorang muslim seperti mencari rejeki yang halal, mencari ilmu, menahan sakit saat menstruasi dan atau melahirkan. Yang lebih urgen adalah mengusut sejumlah penggunaan kata *al-qitāl* dalam *al-Tanzīl* yang masuk dalam kategori informatif (*al-nubuwwah*) baik berkaitan dengan Nabi Muhammad saw maupun Nabi lain. Sejumlah ayat seperti pertikaian antara kaum Nabi Musa dan lawannya (Q. al-Qaṣaṣ [28]:15) atau sejumlah cerita tentang perang Badar, Uhūd, Aḥzāb semuanya merupakan kejadian historis (*aḥdāts tārīkhiyah*) yang sama sekali tidak memuat ketentuan legal tetapi hanya memberikan data rekonstruksi sejarah kenabian atau yang disebut Shaḥrūr sebagai *al-qaṣaṣ al-muḥammadi*.<sup>37</sup> Begitu pula ayat pedang dalam QS. al-Taubah [9]: 5 berikut adalah bagian dari rekonstruksi cerita kehidupan Nabi.

فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوا مَنَّهُمْ  
وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا  
الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُم إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَّحِيمٌ

Dan apabila telah habis bulan-bulan haram, maka perangilah orang-orang musyrik di mana saja kamu temui, tangkaplah dan kepunglah mereka dan awasilah mereka di tempat pengintaian. Jika mereka bertobat dan melaksanakan salat, menunaikan zakat, maka berilah kebebasan kepada mereka. Sungguh, Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang.

Kekeliruan cara pandang ulama tentang ayat ini terletak ketika menempatkan ayat ini sebagai ayat yang memiliki fungsi legislasi hukum (*risālah*) sehingga melegitimasi peperangan terhadap penganut agama lain, padahal ayat ini lebih merupakan data sejarah dakwah Muhammad saw saat itu.

Shahrūr juga menyebut adanya sejumlah batasan dalam *al-Tanzīl* untuk menjamin sebuah tindakan dapat dipandang sebagai jihad di jalan Allah dan mampu mewujudkan tujuannya. Terdapat lima ketentuan yaitu larangan mundur dari peperangan, larangan berlebihan, adanya saling mendukung (*ta'aduḍ*) dan kesatuan orientasi serta larangan menempatkan kekafiran sebagai sebab peperangan.

Kesalahpahaman para sarjana muslim sepanjang masa dalam memahami makna *al-jihād* dan *al-qitāl* dalam *al-Tanzīl* memunculkan adanya makna pasca al-Quran bagi sejumlah terma. Menurut Shahrūr, kesalahan ini berpangkal pada:

1. Pandangan adanya sinomimitas dalam terminologi *al-Tanzīl*-lah yang telah mengakibatkan percampuran sejumlah makna kata sehingga menjadi tumpang tindih.<sup>38</sup> Konsep *al-qitāl* bercampur dengan sejumlah konsep lain seperti *al-ghazw* dan *al-ḥarb*.
2. Kesalahan metodologis dalam memahami sejumlah konsep seperti *ḥākimiyyah*. Makna *ḥākimiyyah* tereduksi menjadi konsep politik elitis dan eksklusif. Padahal makna *ḥākimiyyatullāh* dalam *al-Tanzīl* sejatinya menunjuk hak privilege Allah dalam memberi ketentuan, kekuasaan, perbuatan, obyek ketaatan, pemilik negara dan hamba. Sebagai hak eksklusif, maka tidak ada pihak lain yang

boleh mengkalim memiliki hak yang sama dengan Tuhan.<sup>39</sup>

3. Wacana revisi dalam *al-Tanzīl* sehingga ulama meyakini sejumlah ayat telah direvisi ketentuan hukumnya oleh ayat lain. Ayat tentang perintah membunuh dipahami oleh sebagian scholar muslim sebagai aturan terakhir dalam *al-Tanzīl* yang telah menghapuskan ayat-ayat damai seperti ayat yang memuat ketentuan berdakwah secara bijak dan melakukan adu argumentasi dengan baik.<sup>40</sup>
4. Doktrin ijmak sebagai salah satu sumber penyimpulan hukum dalam Islam yang bersifat universal baik oleh *mufasssir*-teolog *sunni* seperti al-Rāzī maupun *mufasssir* Syiah seperti al-Tabarī. Shahrūr menyerukan upaya untuk melihat kembali (*i'ādat nazr*) pandangan-pandangan mapan tentang teologi kekerasan (*'inaf*) dalam pemikiran ulama terdahulu pada abad kodifikasi. Pembagian masyarakat (umat) dalam dua klasifikasi berdasarkan keyakinan yaitu kafir atau muslim yang menimbulkan banyak peperangan haruslah dirumuskan kembali. Klaim bahwa memerangi yang kafir sebagai *jihād fi sabīl Allāh* sama sekali tidak didukung oleh *al-Tanzīl*. Sebuah jihad dipandang sebagai *jihād fi sabīl Allāh* jika jihad ini memperjuangkan terwujudnya kalimat Tuhan yang mulia yaitu terpenuhinya kebebasan, keadilan dan persamaan.

#### D. Refleksi terhadap Pemikiran Shahrūr

Pemahaman kembali sejumlah konsep untuk mewujudkan Islam yang tidak berwajah garang dan penuh teror meski telah banyak dilakukan oleh sejumlah sarjana muslim tetapi dalam refleksi Shahrūr telah memunculkan sejumlah kejutan. Pandangan intratekstualitas Shahrūr terhadap *al-Tanzīl* yang diusut melalui analisa paradigmatis-sintagmatik telah memproduksi pengetahuan yang tidak familiar dalam inferensi Shahrūr. Paradigmatik adalah upaya untuk menelusuri konsep (makna) sebuah kata (simbol) dengan cara mengaitkannya dengan konsep dan simbol-simbol lain yang mendekati, sementara sintagmatik adalah upaya untuk menelusuri ayat melalui hubungannya secara linear dengan kata-kata yang ada di sekitarnya.

Konsepsi *al-shahīd* yang selama ini diidentikkan oleh sarjana muslim sebagai orang yang terbunuh dalam peperangan dikoreksi oleh

Shahrūr. Berdasar prinsip intertekstualitas al-Quran di atas, ia memandang konsep ini sebagai konsep general yang mewadahi setiap aktivitas yang dilakukan oleh setiap orang yang masih hidup sehingga memuat kompleksitas tindakan setiap orang yang masih hidup dan sama sekali tidak menunjuk makna seseorang yang gugur dalam peperangan. Shahrūr adalah satu-satunya sarjana yang mengajukan makna ini. Upaya redefinisi terhadap konsep ini adalah upaya untuk memotong hubungan yang disalahpahami antara *al-shahīd* dan kematian dalam perang. Shahrūr bahkan mengabaikan Sunnah Nabi yang menyatakan *al-syahīd* sebagai seseorang yang gugur dalam perang. Perlakuan Shahrūr terhadap Sunnah ini didasari oleh superioritas al-Quran atas Sunnah sehingga ia menolak segala muatan Sunnah yang dianggap bertentangan dengan al-Quran termasuk ketika meredefinisi konsep *al-shahīd*.<sup>41</sup>

Mendudukan jihad sebagai konsep yang mewadahi berbagai upaya untuk menegakkan tiga pilar dalam kehidupan manusia (dalam bahasa Shahrūr disebut *kalimat Allāh*) yaitu kebebasan, persamaan dan keadilan diharapkan mengubah cara pandang penggunaan konsep jihad yang dianggap sebagai konsep elitis yang hanya bermanfaat secara sepihak bagi orang-orang Islam. Jihad dalam perspektif Shahrūr diorientasikan memiliki asas kemanfaatan bagi banyak orang tanpa melihat agama. Bahkan ia mengkritik pembiaran terhadap kelaliman penguasa muslim sebagai hal yang paradoks dalam kehidupan muslim yang meneriakkan jihad bagi kelaliman. Mengakui *al-qitāl* sebagai salah satu mekanime jihad, Shahrūr berupaya membatasinya dengan menyebut sejumlah tujuan dan syarat kebolehan perang dan menempatkannya sebagai alternatif terakhir. Poin utama pemikiran Shahrūr adalah harmoni antar pemeluk keyakinan, sehingga perbedaan kepercayaan tidak boleh dijadikan sebagai alasan perang.

Menimbang konsepsi *al-jihād* dan *al-qitāl* Shahrūr, sejumlah scholar muslim juga terlihat mengkampanyekan jihad damai dengan melihat ulang pemahaman lama tentang jihad. Qarḍawī menolak pandangan yang keliru terhadap jihad yang berakar pada pandangan bahwa tindakan kekerasan dan terorisme merupakan jihad sehingga Islam dituduh sebagai agama yang menyebarkan kekerasan dan

terorisme di dunia. Pemahaman yang salah terhadap jihad bagi Qarḍawī sama bahayanya dengan pengabaian terhadap jihad yang terlupakan dalam peradaban muslim baik dalam bentuk materi, jiwa, pemikiran maupun kebudayaan.<sup>42</sup>

Sebelum Shahrūr, Quraish Shihab telah menulis kritik kepada kelompok yang mengidentikkan jihad dengan hanya pertempuran fisik (*al-qitā*). Terma *jihād* memiliki makna yang lebih luas sebagai pengerahan totalitas kemampuan manusia dalam menghadapi berbagai musuh yaitu musuh yang nyata, setan dan hawa nafsu mencapai tujuan karena Allah. Memang al-Quran menyebutkan adanya obyek jihad yaitu orang-orang kafir dan munafik, namun ayat-ayat ini bukan berarti ijin untuk memerangi kaum kafir karena keengganan mereka memeluk Islam. Sementara perang (*al-qitā*) diizinkan untuk memberikan perlindungan terhadap hak memilih dan melaksanakan agama bagi yang mempercayainya.<sup>43</sup> Sejumlah ayat menginformasikan bahwa mereka diperangi karena telah memusuhi kaum muslimin saat itu dengan cara mengusir dan memerangi sebagaimana dalam QS. al-Baqarah [2]: 190 - 191.

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ  
 الْمُعْتَدِينَ. وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُواكُمْ  
 وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ  
 فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ.

Perangilah di jalan Allah orang-orang yang telah memerangi kamu dan janganlah kamu melampaui batas. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang yang melampaui batas. Bunuhlah mereka di mana saja kamu jumpai mereka dan usirlah mereka dari tempat mereka telah mengusir kamu. Fitnah (penganiayaan dan pengacauan) lebih besar bahayanya daripada pembunuhan, (tetapi) jangan perangi mereka di Masjid al-Haram kecuali mereka memerangi kamu, bunuhlah mereka! Demikian itulah balasan bagi orang-orang kafir. Kemudian, jika mereka berhenti (dari penganiayaan/permusuhan), sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Dalam persoalan jihad, al-Qarḍawī membuat klasifikasi antara hal-hal yang permanen (*al-tsawābit*) dan hal yang bersifat dinamis (*al-mutaghayyirāt*). Bahwa hukum atau ketetapan jihad merupakan hal yang tetap (*al-tsawābit*) yang tidak dapat diubah atau dihapuskan, hanya saja implementasinya dapat bersifat luwes. Mencontoh yang dilakukan Nabi, *al-jihād al-difāʿī* atau peperangan defensif hanya boleh dilakukan jika umat Islam telah diserang musuh di negaranya sendiri. Sementara dalam keadaan damai, perang sama sekali tidak dapat dibenarkan dengan dalih dan alasan apapun.

Berbeda dengan al-Qarḍawī, Shaḥrūr membedakan *al-jihād* dan *al-qitāl* berlandaskan asumsi metodis dalam penafsiran al-Quran yang cukup *complicated*. Mengusung anti sinonimitas dan anti naskh dalam al-Quran, pendapat Shaḥrūr berbeda dengan sejumlah penulis lain dalam tema yang sama. Apalagi upayanya dalam membuat dikhotomi ayat dalam al-Quran yaitu ayat *risālah* yang membawa muatan legal dan ayat *nubuwwah* yang hanya bersifat informatif. Sejumlah ayat *al-qitāl* dalam al-Quran diklasifikasikan sebagai ayat yang berdimensi *nubuwwah* sehingga harus dipandang sebatas sebagai rekonstruksi sejarah kehidupan Nabi Muhammad saw dan atau Nabi sebelumnya yang *notabene* sama sekali tidak memberikan ketentuan legal tentang perang, tetapi hanya menginformasikan perang yang terjadi pada masa Nabi.

Membanding dengan al-Qarḍawī dan Quraish Shihab di atas, meski sepakat dalam menyuarkan jihad damai, namun cara Shaḥrūr melakukan redefinisi konsep *al-jihād* dan *al-qitāl* terlihat lebih liberal dan lebih rumit pada tingkat penggunaan sejumlah prinsip metodis dan beberapa hasil penafsiran. Prinsip metodis yang digunakannya dengan mengusung anti *naskh* dan terutama dikotomi ayat *risālah-nubuwwah* memunculkan inferensi yang mengejutkan dan sekaligus kontroversial tentang fenomena *al-qitāl* dalam sejumlah ayat yang dipandang hanyalah bersifat informatif. Disamping menanggalkan fungsi legislasi dari sejumlah ayat ini, ketentuan tentang *al-qitāl* dalam al-Quran juga dibatasi dengan syarat, tujuan *al-qitāl* dan etika dalam perang yang dikedepankan Shaḥrūr. Pada akhirnya, jihad dan *al-qitāl* dalam Islam

mengabdikan pada tujuan kemanusiaan secara umum dan sama sekali tidak mempromosikan teologi perang dan teologi kekerasan dalam Islam.

### E. Penutup

Untuk memadamkan sekam teologi kekerasan dan teologi peperangan dalam al-Quran, Shaḥrūr menutup ikatan yang berkelindan antara *al-qitāl* (peperangan) dan *al-shahīd* (yang selama ini dimaknai sebagai meninggal karena membela agama dalam peperangan). Ia membuktikan bahwa kata *al-shahīd* sama sekali tidak terkait dengan kematian apalagi gugur dalam peperangan. Jihad juga dipahami sebagai kompleksitas upaya seorang muslim untuk mewujudkan *kalimāt Allāh* yaitu kebebasan, persamaan dan keadilan. *Al-qitāl* hanya diperbolehkan dalam keadaan terbatas karena tindakan kezaliman pihak lain atau memberantas kezaliman yang mencederai tiga prinsip di atas tanpa memandang keyakinan pelaku dan korban kelaliman. Konsep jihad dan *al-qitāl* bukanlah konsep yang membelah antara umat Islam (*ana*) dan pemeluk agama lain (*al-akhar*) sebagaimana yang tertulis dalam literatur fikih atau tafsir sebagai upaya memerangi orang kafir agar memeluk Islam melainkan konsep yang mengabdikan pada tujuan kemanusiaan secara umum. Dengan demikian tidak ada lagi yang dapat mengklaim bahwa teologi peperangan dan kekerasan adalah Islam *per se*. []

### Catatan Akhir

<sup>1</sup>Bassam Tibi, *Ancaman Fundamentalisme: Rajutan Islam Politik dan Kekacauan Dunia Baru*, terj. Imron Rosyadi et. al, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000, h. 35-41; Karen Armstrong, *Berperang Demi Tuhan: Fundamentalisme dalam Islam, Kristen dan Yahudi*, Jakarta: Serambi, 2001; Nur Mahmudah, “Menakar Fundamentalisme Islam: Telaah Pemikiran Bassam Tibi” dalam *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin*, Vol. 7 No. 2 Juli 2008, h. 177- 183.

<sup>2</sup>Salah satu doktrin yang diusung Imam Samudra dalam aksi terorismenya adalah teologi *jihād* dan *qitāl*. Lih.: Imam Samudra, *Aku Melawan Teroris*, Solo: Jazera, 2004, h. 108- 109; Ali Imron, *Ali Imron Sang Pengebom*, Jakarta: Republika, 2007, h. 41- 71. Kasjim Salenda, *Terorisme dan Jihad dalam Perspektif Hukum Islam*, Jakarta: Badan Litbang Departemen Agama RI, 2009, h. 212 – 240.

<sup>3</sup>Sahiron Syamsuddin, “Anhang Das Erste mit Dr Muhammad Sahrur“ dalam *Die Koranhermenutik Muhammad Sahrurs und ihre Beurteilung aus der Sicht muslimischer Autoren*, Wurzburg: Ergon Verlag, 2009, h. 256.

<sup>4</sup>Dalam analisis Christmann, pemikiran Shaḥrūr merupakan sintesa dari filsafat spekulatif Whitehead, rasionalisme idealis para filosof Jerman serta strukturalisme dari nalar matematika-teknik yang membentuk suatu pemikiran yang tidak lazim (*unorthodox*). Ketidaklaziman ini menurut Christman salah satunya dapat dilihat dengan mengikuti bagaimana Shaḥrūr menemukan teori limitnya. Baca: Andreas Christman [ed.], *The Qur'an, Morality, and Critical Reason*, Netherland: Brill, 2009, h. xxii.

<sup>5</sup>M. Aunul Abied Shah dan Hakim Taufiq, "Tafsir Ayat-Ayat Gender dalam al-Qur'an: Tinjauan terhadap Pemikiran Muhammad Shaḥrūr dalam Bacaan Kontemporer" dalam *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, ed. M. Aunul Abied Shah et.al., Bandung: Mizan, 2001, h. 237-238.

<sup>6</sup>Andreas Christmann, "Read The Qur'an as If It was Revealed Last Night: an Introduction to Muhammad Shahrur's Life and Work" dalam *The Qur'an*, h. xxvii.

<sup>7</sup>Terdapat beberapa tahap pemikiran Shaḥrūr. Pada era 60-an yaitu pada periode selama tinggal dan sepulang dari Rusia, pemikiran Shaḥrūr lebih fokus pada ide pan Arabisme (Nasionalisasi Arab) daripada Islam secara umum. Pecahnya persatuan Syria dan Mesir pada 1961 mengusik Shaḥrūr untuk merumuskan teori tentang masyarakat bagi gerakan pan Arabisme. Baca Dale F Eickelman, "Interview With Muḥammad Shaḥrūr" dalam Christmann, *The Qur'an*, h. 508-511.

<sup>8</sup>Shaḥrūr menyebut salah satu kejadian yaitu ketika melintas di dekat makam Ibn Arabi. Menurut ayahnya, kekalahan bangsa Arab disebabkan oleh terkuburnya nalar rasional bangsa Arab di mana Ibn 'Arabī dianggap bertanggungjawab atasnya karena Ibn 'Arabī telah mengalihkan perhatian dari dunia fisik ke dunia halusinasi. Baca: Christmann, "Interview With Muḥammad Shaḥrūr" dalam Christmann, *The Qur'an*, h. 529 – 530 bandingkan dengan Eickelman, "Interview With Muḥammad Shaḥrūr" dalam Christmann, *The Qur'an*, h. 502, 510- 511.

<sup>9</sup>Misalnya Shaḥrūr mulai bersikap kritis terhadap beberapa fenomena dalam dunia Islam. Di samping melontarkan kritik terhadap banyak kelompok modernitas di dunia Muslim-Arab yang menolak seluruh *tuḥāts*, Ia juga menolak pandangan kelompok klasik, fundamentalisme baik tradisionalis maupun ekstrem yang tenggelam di bawah beban tradisi leluhur. Baca: Shaḥrūr, "Divine Text and Pluralism in Moslem Society" dalam <http://www.moslem.org/shahroor.htm> (3 Juli 2009)

<sup>10</sup>Shaḥrūr, "al-sīrah al-zāṭiyah" dalam [http://www. Shahrou.info.org/index2.htm](http://www.Shahrou.info.org/index2.htm) (30 Januari 2009)

<sup>11</sup>Shaḥrūr menceritakan tiga fase dalam penyusunan *al-Kiṭāb wa al-Qur'an*. Fase 1 (1970-1980) sebagai fase yang tidak produktif karena ia hanya mengekor pemikiran masa lalu (*taqlid*). Fase ke-2 (1980-1986) saat Shaḥrūr mulai menulis pokok ide dalam buku ini bersama dengan Ja'far al-Dak al-Bāb. Fase ke-3 (1986 – 1990) sebagai tahap penyempurnaan ketika Shaḥrūr memilah-milah tema hasil penelitian. Lihat: Shaḥrūr, *al-Kiṭāb wa al-Qur'an: Qiṭā'ah Mu'āsīrah*, Damaskus: al-Aḥāli li al-Ṭaba'ah wa an-Nashr wa al-Tawzī', 1990, h. 46– 48.

<sup>12</sup>Shahrūr menyebut varian otoritarianisme yaitu bidang akidah, pemikiran, sosial, ekonomi dan politik. Ia menyebut contoh misalnya pengertian *qaḍa'* dan *qadar* yang digunakan oleh penguasa Bani Umayyah untuk melegitimasi kekuasaannya yang mengakibatkan menjamurnya sikap fatalisme di kalangan kaum muslimin hingga kini. Padahal, pandangan ini bertentangan dengan pengertian tentang *qaḍa'* dan *qadar* dalam al-Quran dan juga tidak dikenal pada masa awal Islam. Diskusi lebih lanjut dapat dibaca dalam Shahrūr, *Dirāsāt Islāmīyah Mu'āṣirah fi Dawlah wa al- Mujtama'*, Damaskus: Ahāfi, 1994, h. 19-22; 209-341.

<sup>13</sup>Shahrūr, *al-Islām wa al-Imān: Manzumāt al-Qiyām*, Damaskus: Ahāfi, 1996, h. 15- 132. Tentang kerangka metodologis pembacaan Shahrūr atas term Iman dan Islam; lih.: Sahiron, "Metode Intratekstualitas Muhammad Shahrur dalam Penafsiran al-Quran" dalam *Studi al-Quran Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, ed. Sahiron Syamsuddin dan Abdul Mustaqim, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002, h. 135- 145.

<sup>14</sup>Shahrūr, *Mashrū' Mithaq al-'Amal al-Islāmī*, Damaskus: al-Ahāli li al-Ṭabā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 1994.

<sup>15</sup>Shahrūr, *Naḥwa Uṣūl Jaḍīdah li al-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar'ah: al-Waṣīyyah, al-Irth, al-Qawwāmah, al-Ta'addudiyah, al-Libās*, Damaskus: al-Ahāli li al-Ṭabā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 2000, h. 53- 58; 171 – 378.

<sup>16</sup>Shahrūr, *Tajfīf Manābi' al-Irthāb*, Damaskus: al-Ahāli li al-Ṭabā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 2008, h. 54-71.

<sup>17</sup> Shahrūr, *The Qur'an*, h. 1- 500.

<sup>18</sup>Sejumlah artikel penting Shahrūr misalnya "The Divine Text and Pluralism in Moslem Societies" dalam *Muslim Politic Report* (15 Agustus 1997); "Islam in the 1995 Beijing World Conference on Women" dalam *Kuwait Newspaper* belakangan diterbitkan dalam buku suntingan Charles Kurzman dalam *Liberal Islam* yang terbit tahun 1998. Lih. : Shahrūr, "Islam dan Konferensi Dunia Tentang Perempuan di Beijing 1995" dalam *Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global*, ed. Charles Kurzman alih bahasa Bahrul Ulum dan Heri Junaedi, Jakarta: Paramadina, 2001, h. 210 – 218. Polemiknya dengan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd yang termuat beberapa edisi dalam majalah al-Hilal pada tahun 1992 juga memberikan banyak informasi tentang proyek pembacaan barunya.

<sup>19</sup>Shahrūr, "al-Sirat al-Zātiyyah" dalam <http://www.Shahrour.info/> *al-Sirat al-Zātiyyah*. (1 Oktober 2009)

<sup>20</sup>*Salafī* adalah sebutan untuk kecenderungan mengidealkan kehidupan generasi masa lalu sebagai generasi yang terbaik dan menjadi tolok ukur bagi generasi berikutnya. Gerakan Salafisme dimulai pada masa Ibn Taymiyyah, yang kemudian dilanjutkan oleh Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah dan Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb yang mengembangkan gerakan Wahabī di Arab Saudi. Baca Roel Meijer, "Introduction" dalam *Global Salafism: Islam's New Religious Movement* (United Kingdom: Hurst, 2009), h. vii – 32. Tentang kecenderungan salafisme al-Albānī baca

Ibrāhīm Muḥammad al-Ilī, *Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī: Muḥaddith al-‘Aṣr wa Nāṣir al-Sunnah*, Damaskus: Dār al-Qalam, 2005, h. 12–17; Stephane Lacroix, “Between Revolution and Apoliticism: Nasir al-Din al-Albani and his Impact on the Shaping of Contemporary Salafism” dalam *Global Salafism*, h. 59 – 80.

<sup>21</sup>Syria merupakan negara muslim yang mayoritas terdiri dari *Sunni* sekitar 74% dan beberapa sekte Syi’ah. Sekte terbesar yaitu ‘*Alawiyyin* terkonsentrasi di sebelah barat laut provinsi Latakia sebanyak 12 %, Druze sebanyak 3% yang terpusat di Timur laut Provinsi Suwaida, Ismailiyah, Syi’ah Ithna Ash’ariyyah and sekte Islam yang lain 16%, Kristen (dalam berbagai sekte) 10%, serta Yahudi yang terpusat di Damaskus, al-Qamishli, and Aleppo. Syria menggunakan bahasa Arab sebagai bahasa resmi disamping bahasa lokal Kurdi, Armenia serta Aramaic serta bahasa asing Perancis dan Inggris. Penduduk Syria berjumlah 16.305.659 belum termasuk sekitar 38.200 orang yang mendiami dataran tinggi Golan yang diduduki Israel sebanyak 18.200 orang yang terdiri dari 16.500 Druze, 1,700 Alawi, dan 20.000 penduduk Israel. Syria terdiri dari beberapa etnik yaitu: Arab 90,3%, Kurdi, Armenian, dan lainnya 9,7%. Lihat anonim, “Syria” dalam <http://www.islamic-world.net/countries/index.htm>. (15 April 2008)

<sup>22</sup>Gerakan *Tanzimat* adalah gerakan lanjutan dari pembaharuan yang dilakukan oleh Sultan Maḥmūd II (1785- 1839) di Turki. Gerakan *Tanzimat* ditandai dengan dikeluarkannya dua piagam yaitu piagam Gulhane (tahun 1839) dan Piagam Humayun (1856) serta sejumlah pembaharuan dalam bidang politik, militer, hukum, keuangan, dan pendidikan. Pembaharuan *Tanzimat* yang terinspirasi oleh kemajuan Eropa sebagai representasi Barat dikritik karena mengandung paham sekularisme dan berimplikasi pada sekularisasi dalam institusi masyarakat terutama hukum. Kritik terhadap *Tanzimat* semakin keras karena sikap pro Barat para penganjur *Tanzimat* serta sikap otoriter dalam melaksanakan pembaharuan *Tanzimat*. Kritik terhadap *Tanzimat* memunculkan gerakan kembali ke agama. Baca: Harun Nasution, *Pembaharuan Pemikiran dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1996, h. 97-104.

<sup>23</sup>Partai yang pernah berkuasa adalah partai Nasioanalisis Arab yang sekuler seperti partai Ba’ath dan Partai Kiri meski di Syria juga didirikan Ikhwan al-Muslimin pada tahun 1946 di antaranya dipimpin oleh Muṣṭafa al-Sibā’ī untuk menandingi kecenderungan sekuler di Syria. Syria juga menjadi unik karena presiden Ḥāfiẓ al-Asad ternyata menjadi penganut sekte minoritas Alawiyah yang oleh sebagian muslim dianggap sebagai *zindiq*. Selengkapnya baca David Commins, “Syria” dalam *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*, ed. John L Esposito, New York: Oxford University Press, 1995, h. 158-159.

<sup>24</sup>Shahrūr dalam satu artikel mengungkapkan sendiri keberuntungannya tinggal di Syria yang memberinya kebebasan dan membuatnya tidak mendapatkan perlakuan sebagaimana yang dialami oleh para pemikir liberal di negara lain seperti Naṣr Ḥāmid Abū Zayd di Mesir. Baca: Shahrūr, *Divine Text*, h. 265. Bandingkan dengan Sahiron, “Intratekstualitas” dalam *Studi al-Quran Kontemporer*, h. 133. Dalam analisa tentang kondisi sosio-regio-politik Syria, Shahrūr beruntung karena tinggal di Syria yang tidak

memiliki lembaga superbody yang mengatasnamakan agama sehingga iklim pemikiran keagamaan relatif lebih bebas.

<sup>25</sup>Sahiron, *Die Koranhermeneutik Muhammad Sahrurs*, h. 267.

<sup>26</sup>Shaḥrūr, *Tajfif*, 249; Shaḥrūr, *al-Islām wa al-Īmān*, h. 49 – 51.

<sup>27</sup>Selain landasan normatif dalam *al-Tanzīl*, Shaḥrūr mencari preseden sejarah tentang persoalan tersebut dengan menyitir ungkapan Imam Abū Ḥanīfah al-Nu'mān ibn Tsābit yang terkenal: *hum rijal wa nahnu rijal*. Lih: Shaḥrūr, *al-Kitāb*, 33; Shaḥrūr, “Islam dan Konferensi Dunia”, h. 215.

<sup>28</sup>Misalnya pada QS. al-An‘ām [6]: 139, term *mushrik* dimaknai menyekutukan Allah, sementara pada QS. al-Nisā’ [4]: 12 menunjuk arti bersekutu dalam hak waris dan pada QS. al-Zumar [39]: 29 berarti bersekutu dalam kepemilikan. Baca: Shaḥrūr, *al-Islām wa al-Īmān*, h. 83-85; Sahiron, *Die Koranhermeneutik Muhammad Sahrurs*, h. 259. Independensi pandangan Shaḥrūr ini tampak ketika ia memaknai term *mushrik* dan *mushrikah* dalam Q. Shaḥrūr [24]:3,

لِرَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرْمٌ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ

Shaḥrūr memaknai ayat di atas dengan makna lain di luar makna yang mapan dalam berbagai kitab *turāts*. Dua terma yang biasa dipahami sebagai politeis yaitu *mushrik* dan *mushrikah* dimaknai Shaḥrūr dengan makna lain. Term *mushrikah* dimaknai sebagai perempuan yang telah bersuami sementara *mushrik* dimaknai sebagai laki-laki yang telah beristri. Menurut Shaḥrūr, ayat ini membicarakan adanya empat kemungkinan pelaku dalam hubungan seksual di luar perkawinan, yaitu laki-laki lajang dengan perempuan yang lajang, laki-laki lajang dengan perempuan beristri, laki-laki beristri dengan perempuan lajang dan kemungkinan terakhir laki-laki beristri dengan perempuan yang telah bersuami. Menurut Shaḥrūr, kata *mushrik* termasuk dalam kata yang memiliki banyak makna (*mushtarak al-ma‘anī*) sehingga ia harus memilih satu makna yang tepat dalam sebuah teks. Dalam ayat ini, berdasar hubungan antar kata yang menghubungkan kata *al-zāni* dengan *mushrik*, maka ia menetapkan maknanya sebagai pelaku hubungan seksual di luar perkawinan yang telah memiliki pasangan.

<sup>29</sup>Berdasar dua prinsip ini, Shaḥrūr menekankan kewajiban untuk memahami *al-Tanzīl* sesuai dengan epistem masing-masing. Baca: Shaḥrūr, “Introduction” dalam *The Qur’an, Morality, and Critical Reason*, 4. Di tempat lain Shaḥrūr menyatakan bahwa fleksibilitas *al-Tanzīl* ini sebagai salah satu bukti atas kemukjizatannya ketika ternyata mampu didekati dengan episteme yang berbeda-beda sepanjang masa. Baca: Shaḥrūr, *Dirāsāt Islāmīyah Mu‘āṣirah*, h. 205; Shaḥrūr, “Hawla al-Qirā’ah al-Mu‘āṣirah” dalam *majalah al-Hifal*, Vol. 100 Januari 1992, h. 130-131.

<sup>30</sup>Shaḥrūr, “al-Manhaj al-Muttaba‘ fi al-Ta‘āmul Ma‘a al-Tanzīl al-Ḥakīm Wifqa al-Qirā’ah al-Mu‘āṣirah” dalam [http://www. Shahrouf.info/index3.htm](http://www.Shahrouf.info/index3.htm) (02 September 2010)

<sup>31</sup>Shaḥrūr mempercayai tidak adanya sinonimitas dalam al-Quran sehingga beberapa kata yang telah dianggap identik selama ini seperti *al-Kitāb* dan *al-Qur‘an* musti dievaluasi kembali. Prinsip kedua Shaḥrūr adalah intratekstualitas yang berarti menggabungkan seluruh ayat yang memiliki kesamaan topik. Prinsip ini dideduksi

Shahrūr dari terma *tarīl* dalam QS. al-Muzzamil [74]: 4. Terma yang biasanya diartikan dengan membaca dengan indah dan atau sesuai kaedah pembacaan ini dikembalikan maknanya oleh Shahrūr pada pengertian linguistiknya yang berarti “barisan pada urutan tertentu”. Berdasar makna ini, Shahrūr menentukan arti bagi *tarīl* ini sebagai melakukan penggabungan atau komparasi dari seluruh ayat yang memiliki topik yang sama atau yang dikenal sebagai tafsir tematik (*mawḍūʿi*). Baca Shahrūr, *al-Kitāb*, h. 197.

<sup>32</sup>Ayat jenis ini juga seringkali disebut Shahrūr sebagai ayat yang berdimensi kenabian (*nubuwwah*). Contohnya terdapat dalam penutup bagi beberapa kisah al-Quran. Penutup kisah Adam dalam QS. Ṣad [38]: 67-68, *قل هو نبيّ عظيم . انتم عنه معرضون*. Allah menyebut kisah Nabi Adam sebagai berita (*nabaʿ*) karena bersifat informatif. Baca: Shahrūr, *Naḥwa Uṣūl*, h. 130- 131; Shahrūr, *The Qurʿan*, h. 74 – 75.

<sup>33</sup> Shahrūr, *al-Kitāb*, h. 74.

<sup>34</sup> Shahrūr, *al-Kitāb*, h. 113 – 121.

<sup>35</sup>Ia menolak pandangan banyak scholar muslim yang beranggapan perang merupakan kewajiban kolektif temporer masa Nabi seperti pendapat Ibn Umar, Aṭāʾ, maupun pernyataan al-Rāzī dan al-Ṭabarsī yang menegaskan adanya kesepakatan ulama (ijmaʿ) terhadap status kewajiban kolektif hukum perang.

قُلْتُ كَيْفَ أَصْبَحَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ أَدْرَكَتُ ذَلِكَ قَالَ تَسْمَعُ وَتَطِيعُ لِلْأَمِيرِ وَإِنْ ضَرَبَ ظَهْرَكَ وَأَخَذَ مَلَأَكَ فَاسْمَعْ وَأَطِعْ<sup>36</sup>

Hadis ini diriwayatkan oleh al-Ṭabrānī, Vol. III, h.190; al-Bayhaqī, Vol.VIII, h. 157; Muslim Vol. IX, h. 387 dan al-Ḥākim, Vol. IV, h. 547. Hadis ini berstatus lemah, karena beberapa periwayat mendapatkan penilaian negatif antara lain tidak diketahui identitasnya (*majhūl*), tidak bersambung sanad (*irsāl*), *mudallas* dan periwayat yang lemah (*daʿīf*). Namun hadis ini memiliki penguat (*shawāhid*) dari jalur lain (*al-Khullānī*) sehingga matn dinilai sahih.

<sup>37</sup> Shahrūr, *Tajfif*, h. 95, 99.

<sup>38</sup> *Ibid.*, h. 56.

<sup>39</sup> *Ibid.*, h. 126.

<sup>40</sup> *Ibid.*, h. 138

<sup>41</sup> *Ibid.*, h. 136

<sup>42</sup>al-Qardawī menolak penyamaan jihad dan *al-qitāl* dan memperkenalkan jihad dalam seluruh dimensi kehidupan muslim seperti jihad melawan hawa nafsu, jihad melawan godaan setan, jihad melawan kezaliman dan kemungkaran di tengah masyarakat, jihad intelektual, jihad dengan dakwah dan sarana komunikasi serta jihad dalam masyarakat sipil. Selengkapnya baca: Yusuf al-Qardawī, *Fiqh al-Jihad*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2009.

<sup>43</sup>M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Quran: Tafsir Maudhuʿi Atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 2003, h. 514-519.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abied Shah, M. Aunul, dan Hakim Taufiq, “Tafsir Ayat-Ayat Gender dalam al-Qur’an: Tinjauan terhadap Pemikiran Muhammad Shahrūr dalam Bacaan Kontemporer” dalam *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, ed. M. Aunul Abied Shah et.al., Bandung: Mizan, 2001.
- Amstrong, Karen, *Berperang Demi Tuhan: Fundamentalisme dalam Islam, Kristen dan Yahudi*, Jakarta: Serambi, 2001.
- Anonim, “Syiria” dalam <http://www.islamic-world.net/countries/index.htm>. (15 April 2008).
- Christman, Andreas, “Interview With Muḥammad Shaḥrūr” *The Qur’an, Morality, and Critical Reason* ed. Andreas Christmann, Netherland: Brill, 2009.
- Christman, Andreas, “Read The Qur’an as If It was Revealed Last Night: an Introduction to Muhammad Shahrūr’s Life and Work” dalam *The Qur’an, Morality, and Critical Reason* ed. Andreas Christmann, Netherland: Brill, 2009.
- Commins, David, “Syria” dalam *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*, ed. John L Esposito, New York: Oxford University Press, 1995.
- Eickelman, Dale F, “Interview With Muḥammad Shaḥrūr” dalam *The Qur’an, Morality, and Critical Reason* ed. Andreas Christmann, Netherland: Brill, 2009.
- Ilī, Ibrāhīm Muḥammad, *Muḥammad Nāsir al-Dīn al-Albānī: Muḥaddits al-‘Aṣr wa Nāṣir al-Sunnah*, Damaskus: Dār al-Qalam, 2005.
- Imam Samudra, *Aku Melawan Teroris*, Solo: Jazera, 2004.
- Imron, Ali, *Ali Imron Sang Pengebom*, Jakarta: Republika, 2007.
- Lacroix, Stephane, “Between Revolution and Apoliticism: Nasir al-Din al-Albani and his Impact on the Shaping of Contemporary Salafism” dalam *Global Salafism: Islam’s New Religious Movement*, United Kingdom: Hurst, 2009.

- Mahmudah, Nur, “Menakar Fundamentalisme Islam: Telaah Pemikiran Bassam Tibi” dalam *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin* Vol. 7 No. 2 Juli 2008.
- Meijer, Roel, “Introduction” dalam *Global Salafism: Islam’s New Religious Movement*, United Kingdom: Hurst, 2009.
- Nasution, Harun, *Pembaharuan Pemikiran dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1996.
- Qardawī, Yūsuf, *Fiqh al-Jihād*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2009.
- Sahiron Syamsuddin, “Anhang Das Erste mit Dr Muhammad Sahrur“ dalam *Die Koranhermenutik Muhammad Sahrurs und ihre Beurteilung aus der Sicht muslimischer Autoren*, Wurzburg: Ergon Verlag, 2009.
- Sahiron Syamsuddin, ”Metode Intratekstualitas Muhammad Shahrur dalam Penafsiran al-Quran” dalam *Studi al-Quran Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, ed. Sahiron Syamsuddin dan Abdul Mustaqim, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.
- Salenda, Kasjim, *Terorisme dan Jihad dalam Perspektif Hukum Islam*, Jakarta: Badan Litbang Departemen Agama RI, 2009.
- Shaḥrūr, Muḥammad, “al-Manhaj al-Muttaba‘ fi al-Ta‘āmul Ma‘a al-Tanzīl al-Ḥakīm Wifqa al-Qirā’ah al-Mu‘āṣirah” dalam <http://www.Shahrouf.info/index3.htm> (02 September 2010)
- Shaḥrūr, Muḥammad, “al-sīrah al-zāṭiyyah” dalam <http://www.Shahrouf.info.org/index2.htm> (30 Januari 2009)
- Shaḥrūr, Muḥammad, “Divine Text and Pluralism in Moslem Society” dalam <http://www.moslem.org/shahroor.htm> (3 Juli 2009)
- Shaḥrūr, Muḥammad, “Hawla al-Qirā’ah al-Mu‘āṣirah” dalam majalah al-Hilāl Vol. 100 Januari 1992.
- Shaḥrūr, Muḥammad, “Islam dan Konferensi Dunia Tentang Perempuan di Beijing 1995” dalam *Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global*, ed. Charles Kurzman alih bahasa Bahrul Ulum dan Heri Junaedi, Jakarta: Paramadina, 2001.
- Shaḥrūr, Muḥammad, *al-Islam wa al-Imān: Manẓumāt al-Qiyām*, Damaskus: Ahālī, 1996.
- Shaḥrūr, Muḥammad, *al-Kitāb wa al-Qur’ān: Qirā’ah Mu‘āṣirah*, Damaskus: al-Ahālī li al-Ṭaba’ah wa al-Nasyr wa al-Tawzī’, 1990.

- Shaḥrūr, Muḥammad, *Dirāsāt Islāmiyah Mu'āṣirah fī Dawlah wa al-Mujtama'*, Damaskus: Ahāli, 1994.
- Shaḥrūr, Muḥammad, *Mashrū' Mithaq al-'Amal al-Islāmī*, Damaskus: al-Ahāli li al-Ṭabā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 1994.
- Shaḥrūr, Muḥammad, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī Fiqh al-Mar'ah: al-Waṣiyyah, al-Irth, al-Qawwāmah, al-Ta'addudiyah, al-Libās*, Damaskus: al-Ahāli li al-Ṭabā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 2000.
- Shaḥrūr, Muḥammad, *Tajfīf Manābi' al-Irhāb*, Damaskus: al-Ahāli li al-Ṭabā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 2008.
- Shihab, M. Quraish, *Wawasan al-Quran: Tafsir Maudhu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 2003.
- Tibi, Bassam, *Ancaman Fundamentalisme: Rajutan Islam Politik dan Kekacauan Dunia Baru*, ter. Imron Rosyadi, *et. al.*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000.