

## Rearticulation of the Meaning of Jihad in the Post-Normal Era: A Hermeneutic Study from Hasan Hanafi's Perspective

Muhammad Yusuf Marjani<sup>1✉</sup>, Ahmad Mukafi<sup>2</sup>, Kamal Yusuf<sup>3</sup>  
<sup>123</sup>Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya  
✉ [myusufmarjani@gmail.com](mailto:myusufmarjani@gmail.com)

### Abstract:

The concept of jihad is one of the most frequently semantically reduced Islamic terms in contemporary discourse, particularly since the rise of the global war on terror narrative, which has often associated it with violence, extremism, and threats to global security. Historically and normatively, however, jihad encompasses a far broader spectrum of meanings, including spiritual, moral, intellectual, social, and communal defensive dimensions. This study aims to reconstruct the meaning of jihad through the hermeneutical perspective of Hassan Hanafi by tracing its historical transformations and rearticulating its relevance within the context of Post-Normal Times. This research employs a qualitative library-based approach within an interpretive-critical paradigm. The methodological framework integrates Hassan Hanafi's transformational hermeneutics, Edmund Husserl's phenomenology, conceptual genealogy, and Ziauddin Sardar's Post-Normal Times framework. The analysis is conducted through three layers of consciousness: eidetic consciousness, which seeks to extract the universal essence of jihad through lexicographical analysis; historical consciousness, which traces the transformation of jihad's reception across various horizons of Islamic civilization; and practical consciousness, which reconstructs jihad in response to contemporary challenges. The findings indicate that, in its eidetic sense, jihad refers to the conscious and maximal mobilization of all human capacities in confronting obstacles to achieve a meaningful objective. Historically, jihad evolved from a form of moral-spiritual resistance during the revelatory period into a juridical-political construct in the classical era, later becoming a language of anti-colonial liberation, before experiencing semantic crisis during the era of the global war on terror. In the context of Post-Normal Times, jihad must be rearticulated as a multidimensional concept of struggle encompassing epistemic, communicative-da'wah, ethical-social, ecological, and spiritual dimensions as a response to the complexity, chaos, and uncertainty of the contemporary age.

**Keywords:** Jihad, Hasan Hanafi, Islamic Hermeneutics, Post-Normal Times

### Abstrak:

Konsep jihad merupakan salah satu terminologi Islam paling sering mengalami reduksi makna dalam diskursus kontemporer, terutama sejak menguatnya narasi *global war on terror* yang kerap mengidentikkannya dengan kekerasan, ekstremisme, dan ancaman keamanan global. Padahal, secara historis maupun normatif, jihad memiliki spektrum makna jauh lebih luas, mencakup dimensi spiritual, moral, intelektual, sosial, hingga pembelaan komunitas. Penelitian ini bertujuan merekonstruksi makna jihad melalui perspektif hermeneutika Hassan Hanafi dengan menelusuri transformasi historisnya serta mereartikulasi relevansinya dalam konteks *Post-Normal Times*. Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif berbasis studi kepustakaan dengan paradigma interpretatif-kritis. Kerangka metodologis yang digunakan mengintegrasikan hermeneutika transformasional Hassan Hanafi, fenomenologi Reartikulasi Makna Jihad di Era Post-Normal Times, dan pendekatan Reartikulasi Makna Jihad di Era Post-Normal Times Edmund Husserl, pendekatan

genealogi konseptual, serta kerangka *Post-Normal Times* Ziauddin Sardar. Analisis dilakukan melalui tiga lapisan kesadaran: kesadaran eudetik untuk mengekstraksi esensi universal jihad melalui analisis leksikografis; kesadaran historis untuk menelusuri transformasi resepsi jihad dalam berbagai horizon peradaban Islam; serta kesadaran praksis untuk merekonstruksi jihad dalam konteks tantangan kontemporer. Hasil penelitian menunjukkan bahwa secara eudetik jihad merupakan pengerahan sadar dan maksimal atas seluruh kapasitas manusia dalam menghadapi hambatan demi mencapai tujuan yang dipandang bernilai. Secara historis, jihad mengalami transformasi dari resistensi moral-spiritual pada fase pewahyuan menjadi konstruksi yuridis-politik pada era klasik, bahasa pembebasan anti-kolonial, hingga mengalami krisis semantik dalam era *global war on terror*. Dalam konteks *Post-Normal Times*, jihad perlu direartikulasi sebagai konsep perjuangan multidimensional yang mencakup jihad epistemik, dakwah-komunikatif, etik-sosial, ekologis, dan spiritual sebagai respons terhadap kompleksitas, kekacauan, dan ketidakpastian zaman.

**Kata Kunci:** Jihad; Hassan Hanafi; Hermeneutika Islam; Post-Normal Times

## ملخص البحث:

سردية الحرب العالمية على الإرهاب التي كثيرًا ما ربطته بالعنف والتطرف وتهديد الأمن العالمي. غير أن الجهاد، من الناحيتين التاريخية والمعيارية، يمتلك طيفًا دلاليًا أوسع بكثير، يشمل الأبعاد الروحية والأخلاقية والفكرية والاجتماعية، فضلًا عن بُعد الدفاع عن الجماعة. تهدف هذه الدراسة إلى إعادة بناء معنى الجهاد من خلال المنظور التأويلي لدى حسن حنفي، عبر تتبع تحولاته التاريخية وإعادة صياغة راهنيته في سياق أزمنة ما بعد اللاسواء ((*Post-Normal Times*). تعتمد هذه الدراسة منهجيًا نوعيًا قائمًا على البحث المكتبي ضمن مقارنة تفسيرية نقدية. ويقوم الإطار المنهجي على تكامل التأويل التحويلي عند حسن حنفي، والفينومينولوجيا عند إدموند هوسرل، ومقاربة الجينالوجيا المفهومية، إلى جانب إطار أزمنة ما بعد اللاسواء عند ضياء الدين سردار. وقد أُجري التحليل عبر ثلاث طبقات من الوعي: الوعي الإيديتي لاستخراج الجوهر الكلي لمفهوم الجهاد من خلال التحليل المعجمي؛ والوعي التاريخي لتتبع تحوّل تلقي مفهوم الجهاد عبر مختلف آفاق الحضارة الإسلامية؛ والوعي العملي لإعادة بناء مفهوم الجهاد في ضوء التحديات المعاصرة. وتُظهر نتائج الدراسة أن الجهاد، في معناه الإيديتي، يتمثل في التعبئة الواعية والقصوى لجميع القدرات الإنسانية لمواجهة العوائق من أجل بلوغ غاية ذات قيمة. أمّا تاريخيًا، فقد شهد مفهوم الجهاد تحولات من كونه مقاومة أخلاقية-روحية في مرحلة الوحي، إلى بناء فقهي-سياسي في العصر الكلاسيكي، ثم خطابًا للتحزّر من الاستعمار، قبل أن يدخل في أزمة دلالية خلال مرحلة الحرب العالمية على الإرهاب. وفي سياق أزمنة ما بعد اللاسواء، تخلص الدراسة إلى ضرورة إعادة صياغة الجهاد بوصفه مفهومًا نضاليًا متعدد الأبعاد يشمل الجهاد المعرفي، والدعوي-التواصلي، والأخلاقي-الاجتماعي، والبيئي، والروحي؛ بوصفه استجابةً لتعقيد العصر المعاصر وفوضاه ولايقينه.

الكلمات الأساسية: الجهاد، حسن حنفي، التأويل الإسلامي، أزمة ما بعد اللاسواء.

## PENDAHULUAN

Dalam lanskap global kontemporer, jihad merupakan salah satu konsep Islam yang paling sering diperdebatkan, tetapi sekaligus paling rentan mengalami penyederhanaan makna. Dalam dua dekade terakhir, khususnya sejak menguatnya diskursus *global war on terror*, jihad kerap direpresentasikan secara sempit sebagai sinonim kekerasan, ekstremisme, atau perang suci (*holy war*), baik dalam media populer, wacana keamanan internasional, maupun imajinasi publik global. Padahal, sejumlah kajian menunjukkan bahwa secara historis jihad memiliki spektrum makna yang jauh lebih kompleks, mencakup dimensi moral, spiritual, intelektual, sosial, hingga pertahanan komunitas. Asma Afsaruddin menegaskan bahwa dalam tradisi Islam awal, jihad tidak dapat direduksi semata pada peperangan, karena istilah tersebut berkembang dalam spektrum konseptual yang jauh lebih kaya daripada representasi modern yang dominan. (Asma, 2013) Reduksi makna tersebut menunjukkan bahwa problem jihad pada era kontemporer bukan hanya persoalan terminologi, melainkan persoalan epistemologis dan hermeneutik.

Krisis makna ini tidak dapat dilepaskan dari konstruksi *securitization discourse* terhadap Islam. Dalam kerangka ini, istilah-istilah keagamaan tertentu dibaca melalui logika ancaman keamanan, sehingga makna religiusnya direduksi ke dalam horizon geopolitik dan kontra-terorisme. Kajian Mona Abdel-Fadil menunjukkan bahwa representasi Islam dalam diskursus keamanan modern sering kali beroperasi melalui simplifikasi kategoris yang menempatkan simbol-simbol Islam dalam imajinasi ancaman. (Mona, 2021) Akibatnya, jihad tidak lagi dipahami dalam horizon historis-konseptual Islam sendiri, tetapi melalui kategori-kategori eksternal yang telah dibentuk oleh rezim keamanan global. Namun problem ini juga tidak sepenuhnya bersifat eksternal. Dalam sebagian diskursus internal Muslim, jihad kerap diwarisi melalui resepsi historis tertentu yang dibakukan sebagai makna final, terutama melalui pembacaan normatif yang terlalu menekankan aspek konflik fisik, atau bahkan melalui apropriasi ideologis oleh kelompok ekstrem. Dengan demikian, problem utama jihad hari ini bukan sekadar misrepresentasi, melainkan keterputusan antara konsep normatif yang kaya dengan artikulasinya dalam konteks modern.

Kebutuhan untuk membaca ulang jihad menjadi semakin mendesak karena perubahan struktur tantangan yang dihadapi manusia kontemporer. Dunia saat ini tidak lagi hanya berhadapan dengan ancaman klasik berupa perang antarnegara, kolonialisme teritorial, atau konflik ideologis konvensional. Sebaliknya, masyarakat global kini hidup dalam lingkungan yang ditandai oleh percepatan perubahan, ketidakpastian sistemik, polarisasi sosial, krisis ekologis, dehumanisasi teknologi, dan kekacauan epistemik. Ziauddin Sardar menyebut kondisi ini sebagai *Post-Normal Times*, yakni fase peradaban yang ditandai oleh *complexity*, *chaos*, dan *contradictions*, ketika perubahan berlangsung secara non-linear dan melampaui kapasitas adaptasi institusi

manusia.(Ziauddin, 2010) Dalam pengembangan lebih lanjut, Sardar dan John A. Sweeney menjelaskan bahwa masyarakat *post-normal* hidup dalam kondisi *extended present*, yakni situasi ketika krisis berlangsung secara simultan dan terus-menerus, sehingga horizon masa depan menjadi semakin kabur.(Ziauddin, 2016)

Dalam konteks ini, medan perjuangan manusia mengalami transformasi mendasar. Problem kontemporer tidak lagi semata berupa ancaman fisik, tetapi juga ancaman terhadap pengetahuan, martabat manusia, dan stabilitas sosial. Lee McIntyre menjelaskan bahwa era *post-truth* ditandai oleh menurunnya otoritas fakta objektif dalam pembentukan opini publik, sementara emosi, afiliasi identitas, dan narasi viral justru menjadi lebih dominan.(McIntyre, 2018) Di saat yang sama, perkembangan teknologi digital melahirkan bentuk-bentuk dominasi baru melalui manipulasi data, algoritma, dan ekonomi perhatian. Shoshana Zuboff menyebut fenomena ini sebagai *surveillance capitalism*, yakni sistem ekonomi yang mengekstraksi pengalaman manusia sebagai komoditas prediktif.(Shoshana, 2019) Perubahan ini menunjukkan bahwa tantangan kemanusiaan kontemporer tidak lagi hanya hadir dalam bentuk agresi militer, tetapi juga dalam bentuk ancaman epistemik, etik, sosial, dan eksistensial.

Perubahan tersebut juga secara langsung memengaruhi kehidupan keagamaan. Transformasi digital telah mengubah cara umat mengakses, memproduksi, dan memverifikasi pengetahuan agama. Heidi Campbell dan Giulia Evolvi menunjukkan bahwa *digital religion* bukan sekadar agama yang hadir di ruang digital, tetapi transformasi mendasar dalam struktur religiositas, otoritas, dan praktik keberagamaan.(Campbell & Giulia, 2020) Dalam konteks Muslim, Gary Bunt menunjukkan bahwa lingkungan *cyber-Islamic* telah mengubah pola otoritas Islam tradisional melalui ruang digital yang cair, interaktif, dan sangat dipengaruhi logika media.(R. Bunt, 2018) Akses terhadap pengetahuan agama memang semakin terbuka, tetapi keterbukaan ini tidak selalu diikuti peningkatan kualitas literasi keagamaan. Sebaliknya, *religious misinformation*, dakwah instan, simplifikasi hukum, dan fragmentasi otoritas justru semakin nyata.

Krisis ini berdampak pada meningkatnya skeptisisme terhadap representasi agama dan otoritas keagamaan. Dalam konteks Indonesia, Nadirsyah Hosen telah menunjukkan bagaimana *online fatwa* mengubah relasi antara otoritas Islam dan masyarakat digital, sehingga legitimasi keagamaan semakin cair dan tidak lagi sepenuhnya berbasis struktur institusional klasik. Studi-studi mutakhir tentang Islam digital juga menunjukkan bahwa popularitas media sosial sering kali lebih menentukan visibilitas otoritas agama dibanding kedalaman metodologis atau sanad keilmuan.(Hosen, 2008) Dalam situasi ini, masyarakat awam menghadapi kebingungan epistemik yang serius, sementara sebagian artikulasi keagamaan justru gagal menjawab persoalan-persoalan nyata manusia modern seperti alienasi digital, kesehatan mental, etika teknologi, atau kecemasan eksistensial. Dalam konteks inilah jihad tidak lagi memadai jika direduksi pada horizon konflik fisik, tetapi perlu direartikulasi sebagai energi perjuangan yang mampu menjawab problem manusia kontemporer secara lebih luas.

Dalam upaya tersebut, hermeneutika Hassan Hanafi menawarkan kerangka yang relevan. Berbeda dari model pembacaan keagamaan yang berhenti pada konservasi makna tekstual, Hanafi

memandang penafsiran sebagai proses transformasi kesadaran yang menghubungkan teks, sejarah, dan realitas manusia secara dialektis. Melalui proyek *al-Turāth wa al-Tajdīd*, Hanafi mengkritik konservatisme tradisional yang membekukan warisan Islam, sekaligus modernisme imitasionis yang menyerap epistemologi Barat tanpa kritik. (Hanafi, 1980) Bagi Hanafi, tradisi tidak boleh diperlakukan sebagai warisan statis, melainkan sebagai energi normatif yang harus direkonstruksi agar tetap hidup dalam sejarah. Relevansi pendekatan ini semakin kuat karena problem jihad hari ini bukan sekadar persoalan definisi terminologis, tetapi persoalan bagaimana konsep keagamaan mengalami partikularisasi historis, reduksi ideologis, dan kehilangan elastisitas praksisnya.

Meskipun studi tentang jihad telah berkembang luas, sebagian besar penelitian cenderung bergerak dalam tiga kecenderungan dominan. Pertama, studi normatif-fikih yang berfokus pada hukum perang dan etika konflik dalam Islam. Kedua, studi historis-politik yang membaca jihad dalam konteks gerakan tertentu, seperti anti-kolonialisme, revivalisme Islam, atau Islamisme modern. Ketiga, studi keamanan yang menempatkan jihad terutama dalam horizon radikalisme dan kontra-terorisme. Sementara itu, kajian tentang Hassan Hanafi dalam beberapa tahun terakhir lebih banyak berfokus pada isu dekolonisasi epistemik, kritik oksidentalisme, atau pembaruan teologi Islam, bukan pada rekonstruksi konsep jihad secara spesifik. Dengan demikian, terdapat kekosongan akademik pada level integrasi konseptual.

Sejauh penelusuran penelitian ini, belum banyak kajian yang secara sistematis mempertemukan pembacaan konseptual terhadap jihad, genealogi transformasi historisnya, dan kebutuhan reartikulasi praksis dalam konteks *Post-Normal Times* melalui kerangka hermeneutik Hassan Hanafi. Padahal, tantangan kontemporer menuntut model pembacaan yang tidak sekadar mendeskripsikan sejarah konsep, tetapi juga merekonstruksi relevansinya bagi problem peradaban mutakhir. Di titik inilah letak *research gap* penelitian ini. Oleh karena itu, penelitian ini bertujuan merekonstruksi makna jihad dalam perspektif Hassan Hanafi melalui pembacaan hermeneutik yang menelusuri transformasi historis jihad sekaligus mereartikulasi relevansinya dalam menghadapi tantangan *Post-Normal Times*, sehingga jihad dapat dipahami kembali sebagai konsep perjuangan peradaban yang multidimensional, transformatif, dan kontekstual.

## METODOLOGI PENELITIAN

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif berbasis studi kepustakaan (*qualitative library research*) dengan paradigma interpretatif-kritis, yakni pendekatan penelitian yang memandang konsep keagamaan bukan sebagai entitas statis yang memiliki makna tunggal dan final, melainkan sebagai konstruksi normatif yang terus mengalami negosiasi dalam interaksi antara teks, sejarah, kesadaran penafsir, dan perubahan realitas sosial. Paradigma ini dipilih karena objek utama penelitian bukan fenomena empiris yang menuntut pengukuran kuantitatif, melainkan makna jihad sebagai konsep normatif Islam yang mengalami transformasi historis sekaligus menuntut reartikulasi dalam konteks perubahan peradaban kontemporer. Dengan demikian, penelitian ini tidak diarahkan semata untuk mendeskripsikan bagaimana jihad dipahami dalam teks atau sejarah, tetapi untuk merekonstruksi maknanya secara hermeneutik agar tetap relevan dengan

problem kemanusiaan mutakhir.<sup>1</sup>

Sebagai landasan teoretik utama, penelitian ini menggunakan hermeneutika Hassan Hanafi, khususnya sebagaimana terartikulasikan dalam proyek intelektual *al-Turāth wa al-Tajdīd*. Berbeda dari model hermeneutika tekstual yang berfokus pada reproduksi makna literal atau konservasi tradisi, hermeneutika Hanafi menempatkan penafsiran sebagai proses transformasi kesadaran yang harus menghubungkan teks, sejarah, dan realitas manusia secara dialektis. Bagi Hanafi, problem utama pemikiran Islam modern bukan ketiadaan warisan intelektual, melainkan ketidakmampuan mentransformasikan warisan tersebut menjadi energi praksis yang menjawab kebutuhan zaman.<sup>2</sup> Oleh karena itu, tradisi tidak diposisikan sebagai warisan normatif yang dibekukan, tetapi sebagai reservoir makna yang harus terus dibaca ulang dalam konteks sejarah yang berubah.

Secara epistemologis, hermeneutika Hanafi dibangun melalui sintesis antara tradisi intelektual Islam, kritik sosial modern, dan fenomenologi Barat—terutama pengaruh Edmund Husserl. Sejumlah studi menunjukkan bahwa pengaruh fenomenologi dalam pemikiran Hanafi tampak pada upayanya menempatkan kesadaran sebagai pusat pengalaman penafsiran, sehingga makna tidak semata ditemukan dalam teks, tetapi juga dalam hubungan aktif antara subjek penafsir, objek pengetahuan, dan realitas historis.<sup>3</sup> Dalam konteks ini, penelitian ini mengadaptasi horizon hermeneutik Hanafi ke dalam model pembacaan tiga lapis: kesadaran eudetik, kesadaran historis, dan kesadaran praksis.

Lapisan pertama adalah kesadaran eudetik, yang secara metodologis mengadopsi pendekatan fenomenologi Husserl, khususnya konsep *epoché* dan *eidetic reduction*. Pada tahap ini, berbagai resepsi historis, ideologis, dan politis yang telah melekat pada konsep jihad ditanggihkan sementara (*bracketing*) agar struktur makna primordialnya dapat diekstraksi secara konseptual. Tujuan tahap ini bukan untuk mengabaikan sejarah, melainkan mencegah agar pembacaan terhadap jihad tidak sejak awal terjebak dalam reduksi makna tertentu, seperti identifikasi eksklusif dengan perang, ekstremisme, atau diskursus keamanan modern. Untuk kepentingan ini, penelitian melakukan analisis leksikografis terhadap sumber-sumber primer berupa *Muʿjam Maqāyīs al-Lughah* karya Ibn Fāris, *Lisān al-ʿArab* karya Ibn Manẓūr, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ* karya al-Fairūzābādī, dan *al-Muʿjam al-Wasīṭ*. Melalui tahap ini, jihad dibaca sebagai konsep universal yang secara eudetik merujuk pada pengerahan sadar dan maksimal atas seluruh kapasitas manusia dalam menghadapi hambatan demi mencapai tujuan tertentu.<sup>4</sup>

Lapisan kedua adalah kesadaran historis, yang bertujuan menelusuri transformasi resepsi jihad dalam sejarah Islam. Pada tahap ini, penelitian menggunakan pendekatan genealogi konseptual (*conceptual genealogy*), yakni model analisis historis yang tidak semata memusatkan perhatian

---

<sup>1</sup> Norman K. Denzin and Yvonna S. Lincoln, *The Sage Handbook of Qualitative Research* (Los Angeles: Sage, 2018), 43–67.

<sup>2</sup> Hassan Hanafi, *al-Turāth wa al-Tajdīd* (Cairo: al-Muʿassasah al-Jāmiʿiyyah, 1980)

<sup>3</sup> Massimo Campanini, *The Qurʾan: Modern Muslim Interpretations* (London: Routledge, 2011), 89–106.

<sup>4</sup> Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1983), 56

pada kronologi peristiwa politik, tetapi pada perubahan horizon makna yang dipengaruhi oleh dinamika sosial, epistemik, teologis, dan konfigurasi ancaman pada setiap zaman. Pendekatan ini dipilih karena jihad sebagai konsep normatif tidak berkembang secara ahistoris, melainkan mengalami partikularisasi makna melalui pengalaman sejarah umat Islam. Dalam konteks ini, penelitian menelusuri resepsi jihad dalam beberapa horizon historis utama: fase formatif-pewahyuan, era klasik-sivilisasional, periode kolonial–anti imperial, dan era *global war on terror*. Analisis dilakukan melalui pembacaan komparatif terhadap karya-karya tafsir lintas periode, literatur fikih, wacana modern Islam, dan studi akademik kontemporer tentang jihad.<sup>5</sup>

Lapisan ketiga adalah kesadaran praksis, yang merupakan inti orientasi transformasional hermeneutika Hanafi. Jika kesadaran eudetik bertujuan mengekstraksi esensi konseptual, dan kesadaran historis menelusuri transformasi resepsinya, maka kesadaran praksis diarahkan pada reartikulasi jihad dalam konteks tantangan kontemporer. Pada tahap ini, penelitian menggunakan kerangka Post-Normal Times (PNT) yang dikembangkan oleh Ziauddin Sardar sebagai perangkat analitis untuk membaca perubahan struktur ancaman dunia modern. Kerangka ini dipilih karena masyarakat kontemporer menghadapi problem yang jauh lebih kompleks daripada konflik fisik konvensional, termasuk disinformasi digital, dehumanisasi teknologi, krisis ekologis, polarisasi sosial, fragmentasi otoritas, dan skeptisisme terhadap institusi keagamaan.<sup>6</sup> Dengan demikian, jihad direkonstruksi bukan sekadar sebagai konsep yang pernah hidup dalam sejarah, tetapi sebagai energi perjuangan yang harus kembali operasional dalam menjawab problem kemanusiaan era *post-normal*.

Sumber data penelitian ini terdiri atas data primer dan data sekunder. Data primer mencakup karya-karya utama Hassan Hanafi, terutama *al-Turāth wa al-Tajdīd*, *al-Yasār al-Islāmī*, dan *Muqaddimah fi 'Ilm al-Istighrāb*; sumber-sumber leksikografis Arab klasik untuk analisis eudetik; karya-karya tafsir lintas periode seperti al-Ṭabarī, al-Zamakhsharī, al-Bayḍāwī, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Ibn 'Aḥībah, al-Ālūsī, Ibn 'Ashūr, al-Marāghī, hingga *Tafsir al-Misbah*; serta literatur modern-kontemporer yang relevan seperti Sayyid Quṭb, Ramaḍān al-Būṭī, Hassan Hanafi, dan Ziauddin Sardar. Sementara itu, data sekunder meliputi artikel-artikel jurnal akademik bereputasi yang membahas studi jihad, hermeneutika Islam, digital religion, transformasi otoritas keagamaan, dekolonisasi epistemik, serta perubahan peradaban kontemporer.

Pengumpulan data dilakukan melalui teknik dokumentasi sistematis dan studi literatur kritis. Seluruh sumber diidentifikasi, diklasifikasikan, dan diseleksi berdasarkan relevansi tematik, kredibilitas akademik, kontribusi konseptual, dan keterkaitannya dengan tiga horizon analisis penelitian. Proses ini memungkinkan terjadinya pembacaan lintas sumber yang komparatif sekaligus dialogis.

Analisis data dilakukan secara bertahap sesuai struktur metodologis penelitian. Tahap pertama adalah analisis eudetik, yakni ekstraksi esensi universal jihad melalui reduksi fenomenologis dan

---

<sup>5</sup> Asma Afsaruddin, *Striving in the Path of God* (Oxford, 2013).

<sup>6</sup> Ziauddin Sardar, "Welcome to Postnormal Times," *Futures* 42, no. 5 (2010): 435–444.

pembacaan leksikografis. Tahap kedua adalah analisis genealogis-historis, yaitu penelusuran terhadap transformasi resepsi jihad dalam sejarah Islam. Tahap ketiga adalah analisis kontekstual-kritis, yakni diagnosis terhadap karakter dunia *post-normal* sebagai konteks pembacaan ulang jihad. Tahap terakhir adalah analisis rekonstruktif, yaitu formulasi ulang jihad sebagai konsep perjuangan multidimensional yang relevan dengan problem kontemporer. Melalui alur ini, penelitian bergerak secara sistematis dari esensi konseptual menuju transformasi historis, lalu menuju praksis peradaban.

Untuk menjaga validitas akademik, penelitian ini menerapkan triangulasi sumber dan triangulasi teoretik. Triangulasi sumber dilakukan dengan membandingkan berbagai jenis data, mulai dari kamus klasik, tafsir, karya pemikiran, hingga artikel akademik kontemporer. Sementara triangulasi teoretik dilakukan melalui dialog antara fenomenologi Husserl, hermeneutika emansipatoris Hassan Hanafi, dan kerangka futuristik Ziauddin Sardar, sehingga hasil rekonstruksi tidak terjebak pada reduksionisme perspektif tunggal. Dengan demikian, metodologi ini menempatkan penelitian bukan sekadar sebagai studi historis tentang jihad, tetapi sebagai proyek rekonstruksi hermeneutik yang bergerak dari esensi menuju praksis dalam menjawab tantangan peradaban kontemporer.

## TEMUAN DAN PEMBAHASAN

### A. Kesadaran Eudetik: Ekstraksi Esensi Universal Jihad sebagai Horizon Pra-Historis

Sebelum jihad dibaca sebagai konsep yang mengalami transformasi historis, terlebih dahulu diperlukan upaya metodologis untuk menanggukkan (*bracketing*) seluruh resepsi sosial, politik, dan teologis yang telah melekat padanya sepanjang sejarah. Langkah ini penting agar jihad tidak sejak awal dibaca melalui horizon makna yang telah dibentuk oleh pengalaman historis tertentu—baik dalam bentuk reduksi fikih-politik klasik, narasi anti-kolonial, maupun distorsi diskursus keamanan modern. Dalam kerangka hermeneutika Hassan Hanafi, tahap ini dapat diletakkan pada level kesadaran eudetik (*al-wa'y al-māhawi / eidetic consciousness*), yakni upaya menangkap esensi suatu konsep sebelum ia terikat oleh manifestasi historisnya. Pendekatan ini memiliki akar kuat dalam fenomenologi Edmund Husserl, khususnya melalui konsep *epoché* dan *eidetic reduction*, yaitu metode menanggukkan asumsi-asumsi empiris untuk menemukan struktur hakiki suatu fenomena.<sup>7</sup>

Dalam horizon ini, jihad tidak pertama-tama dipahami sebagai institusi hukum, kategori politik, atau bahkan praksis historis tertentu, melainkan sebagai fenomena kebahasaan yang makna primordialnya perlu diekstraksi terlebih dahulu. Hassan Hanafi sendiri, yang banyak menyerap fenomenologi Husserl dalam konstruksi hermeneutikanya, memandang bahwa penafsiran tidak boleh berhenti pada bentuk-bentuk historis yang telah mapan, tetapi harus berusaha menembus

---

<sup>7</sup> Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, trans. F. Kersten (The Hague: Martinus Nijhoff, 1983), 56–61.

lapisan-lapisan objektivikasi menuju struktur makna yang lebih mendasar.<sup>8</sup> Dengan demikian, kesadaran eudetik dalam penelitian ini berfungsi sebagai langkah metodologis awal untuk memisahkan hakikat makna jihad dari bentuk-bentuk resepsinya yang partikular.

Secara leksikal, akar kata jihad berasal dari rumpun trilateral ج-ه-د (*jīm-hā'-dāl*), yang secara konsisten dalam khazanah leksikografi Arab menunjuk pada makna dasar kesungguhan, pengerahan kemampuan, kesulitan, dan pencapaian batas maksimal daya manusia. Ibn Fāris dalam *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah* menyatakan:

الجيم والهاء والداد أصلٌ يدلُّ على المشقة، ثم يُحمَلُ عليه ما يقاربه

“Akar huruf *jīm*, *hā'*, dan *dāl* menunjukkan makna dasar kesulitan atau kepayahan, lalu makna-makna lain yang berdekatan dibawa kepada asal tersebut.”<sup>9</sup>

Definisi Ibn Fāris penting karena menunjukkan bahwa makna primer jihad bukanlah peperangan, melainkan pengalaman eksistensial tentang kesungguhan dalam menghadapi kesulitan melalui pengerahan daya. Artinya, peperangan (apabila muncul) merupakan salah satu aktualisasi sekunder, bukan esensi primer konsep tersebut.

Penjelasan ini diperkaya oleh Ibn Manẓūr dalam *Lisān al-'Arab*, yang memberikan spektrum semantik yang lebih luas. Ia menjelaskan bahwa al-jahd dapat bermakna kesulitan (*al-mashaqqah*), sedangkan al-juhd menunjuk pada kemampuan atau kapasitas (*al-tāqah*). Al-Azhari, sebagaimana dikutip Ibn Manẓūr, bahkan mendefinisikannya sebagai:

بلوغك غاية الأمر الذي لا تألو على الجهد فيه

“sampainya seseorang pada batas akhir suatu urusan tanpa menyisakan kelonggaran dalam usahanya.”<sup>10</sup>

Definisi ini sangat signifikan, sebab ia menempatkan jihad dalam horizon intensionalitas total—yakni keterarahan kesadaran manusia untuk mengerahkan seluruh potensinya menuju suatu tujuan. Dalam bahasa fenomenologi, jihad di sini bukan pertama-tama sebuah objek eksternal, melainkan struktur pengalaman sadar berupa total striving.

Lebih jauh, Ibn Manẓūr juga menyebut:

والجهاد: المبالغة واستفراغ الوسع والطاقة من قول أو فعل

“Jihad adalah pengerahan maksimal dan penghabisan seluruh kemampuan, baik melalui ucapan maupun tindakan.”<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Hassan Hanafi, *Dirāsāt Islāmiyyah* (Cairo: Maktabah Anglo al-Miṣriyyah, 1981), 112–118; lihat juga pembacaan tentang fondasi fenomenologis hermeneutika Hanafi dalam “*Epistemologi dan Pendekatan-Pendekatan Hermeneutika Hasan Hanafi*.”, DOI: 10.15575/jpiu.v4i1.32332.

<sup>9</sup> Ibn Fāris, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1979), 486.

<sup>10</sup> Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, vol. 3 (Beirut: Dār Ṣādir, n.d.), 708–709.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 710.

Definisi ini sangat penting karena memperlihatkan bahwa bahkan dalam tradisi leksikografi klasik sendiri, jihad tidak direduksi pada perang fisik. Perang hanyalah salah satu konteks manifestasinya, sementara struktur makna dasarnya jauh lebih universal: pengerahan total kemampuan demi suatu tujuan yang dipandang penting.

Pengertian serupa muncul dalam *al-Muʿjam al-Wasīṭ*, yang mendefinisikan:

جَهْدٌ جَهْدًا أَي طَلَبٌ حَتَّى وَصَلَ إِلَى الْغَايَةِ

“berusaha secara sungguh-sungguh hingga mencapai tujuan akhir.”<sup>12</sup>

Sementara *al-Qāmūs al-Muḥīṭ* menekankan unsur intensifikasi melalui istilah jahd jāhid, yang menunjukkan makna kesungguhan yang sangat berat atau maksimal.<sup>13</sup> Dari keseluruhan data leksikografis ini, tampak pola semantik yang konsisten: jihad berkaitan dengan kesungguhan, pengerahan daya, ketegangan eksistensial, intensionalitas tujuan, dan pencapaian batas maksimal kemampuan.

Pada titik inilah kesadaran eudetik bekerja. Dengan melakukan *bracketing* terhadap seluruh resepsi historis, jihad dapat diekstraksi sebagai konsep universal pra-historis, yakni: pengerahan total kemampuan manusia dalam menghadapi kesulitan demi mencapai tujuan yang dipandang bernilai.

Definisi ini sengaja diletakkan pada level paling abstrak, sebab pada tahap ini jihad belum dikaitkan dengan objek normatif tertentu, belum dikaitkan dengan perang, belum pula dibatasi oleh formalisasi fikih. Ia adalah struktur kebahasaan yang masih murni. Dalam istilah Husserlian, ini merupakan *eidetic essence* dari jihad hakikat yang tetap, sementara bentuk-bentuk manifestasinya dapat berubah sesuai konteks historis.<sup>14</sup>

Langkah ini penting secara metodologis, sebab tanpa ekstraksi eudetik semacam ini, pembacaan jihad akan selalu terjebak pada resepsi-resepsi historis tertentu yang kemudian dianggap sebagai makna final. Padahal, sebagaimana diajarkan fenomenologi, manifestasi historis tidak identik dengan esensi fenomena. Dalam konteks jihad, perang klasik, perjuangan anti-kolonial, atau bahkan jihad epistemik kontemporer harus dipahami sebagai aktualisasi historis dari satu struktur makna yang lebih mendasar, bukan sebagai esensi itu sendiri.

Dengan demikian, kesadaran eudetik menjadi fondasi awal hermeneutika jihad dalam penelitian ini. Dari tahap ini, jihad pertama-tama dipahami sebagai energi universal perjuangan manusia, sebelum kemudian dibaca melalui kesadaran historis sebagai konsep yang mengalami transformasi reseptif dalam sejarah Islam, dan akhirnya direkonstruksi melalui kesadaran praksis untuk menjawab tantangan zaman kontemporer.

<sup>12</sup> Ibrāhīm Muṣṭafā et al., *al-Muʿjam al-Wasīṭ* (Cairo: Majmaʿ al-Lughah al-ʿArabiyyah, 2004), 142.

<sup>13</sup> Majd al-Dīn al-Fairūzābādī, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ* (Beirut: Muʿassasah al-Risālah, 2005), 304.

<sup>14</sup> Husserl, *Ideas*, 8–15.

No.	Unit Eudetik	Istilah Arab	Penjelasan Konseptual
1	Hambatan / Resistensi	المشقة ( <i>al-mashaqqah</i> )	Jihad selalu berangkat dari adanya kesulitan, tantangan, atau resistensi yang harus dihadapi
2	Kapasitas / Daya	الطاقة / الوسع ( <i>al-ṭāqah / al-wuṣ'</i> )	Jihad meniscayakan keberadaan energi, kemampuan, atau sumber daya yang dimiliki manusia
3	Pengerahan Total	استفراغ ( <i>istifrāgh</i> )	Jihad mengandung unsur penghabisan kemampuan secara maksimal
4	Orientasi Tujuan	الغاية ( <i>al-ghāyah</i> )	Jihad selalu bersifat teleologis, yakni diarahkan pada pencapaian suatu tujuan tertentu
5	Intensifikasi	المبالغة ( <i>al-mubālaghah</i> )	Jihad menunjukkan tingkat kesungguhan yang tinggi, bukan usaha biasa
6	Intensionalitas	القصد ( <i>al-qaṣd</i> )	Jihad merupakan tindakan sadar yang memiliki arah dan makna

Tabel 1. Persebaran makna kebahasaan dan unit eudetik dari *jihad*.

Kami lantas merumuskan makna universal *jihad* dengan berkaca pada persebaran derivasi kata serta makna dari *jihad*, yang mana jihad merupakan pengerahan dengan penuh kesadaran dan maksimal atas seluruh kapasitas manusia dalam menghadapi hambatan atau resistensi demi mencapai tujuan yang dipandang bernilai.

## B. Kesadaran Historis: Transformasi Makna Jihad dalam Lintas Peradaban Islam

Jika Dalam konstruksi hermeneutika Hassan Hanafi, *kesadaran historis* (*al-shu'ūr al-tārikhī*) merupakan tahap pembacaan yang menempatkan teks keagamaan dalam horizon sejarahnya, baik sebagai produk konteks historis tertentu maupun sebagai konsep yang terus mengalami transformasi dalam lintasan pengalaman umat manusia. (Hanafi, 1991, p. 67) Dalam kerangka ini, teks tidak dipahami sebagai entitas abstrak yang membeku di luar sejarah, melainkan sebagai realitas normatif yang senantiasa berinteraksi dengan perubahan sosial, politik, dan peradaban. Oleh karena itu, memahami jihad tidak cukup hanya dengan menelusuri makna leksikalnya ataupun menafsirkan ayat-ayat jihad secara tekstual; ia menuntut pembacaan genealogis atas bagaimana konsep tersebut diproduksi, diresepsi, diartikulasi, dan bahkan diperebutkan dalam konteks sejarah yang berbeda-beda.

Titik tolak ini menjadi penting karena salah satu problem mendasar dalam diskursus jihad kontemporer ialah kecenderungan membaca jihad sebagai konsep statis, ahistoris, dan monolitik seolah-olah ia memiliki makna tunggal yang tidak berubah sejak masa pewahyuan hingga hari ini. Padahal, jika ditelusuri secara historis, horizon pemaknaan jihad justru menunjukkan dinamika yang sangat kompleks. Sebab, sebuah konstruksi makna saling berjalan beriringan dengan dimensi sosial kemasyarakatan yang mengiringinya.

Kaitannya dengan upaya menelusuri sejauh mana makna jihad mengalami pergeseran, peneliti dalam hal ini membagi fase historis dalam lima tipologi fase. Pembagian ini berdasarkan pergeseran epistemik, sosial-politik, dan konfigurasi ancaman umat Islam, karena makna jihad berubah bukan hanya karena pergantian penguasa, tetapi karena perubahan konteks peradaban. Dalam fase awal formatif-pewahyuan, jihad dikonstruksikan di masa kehidupan Nabi Saw, baik periode Makkah maupun Madinah. Di Makkah jihad hadir sebagai bentuk resistensi moral,

spiritual, dan epistemik melalui dakwah dan keteguhan menghadapi penindasan. Sementara dalam fase Madinah, ia mengalami perluasan makna ke arah pembelaan komunitas dan regulasi etika perang. Pada era klasik, ia terdorong ke dalam proses juridifikasi melalui formalisasi fikih politik. Citra puncak kejayaan Islam yang mengambil parameter intelektualitas, kodifikasi ilmu-ilmu normative maupun pengembangannya dalam ranah ilmu empirik (ilmu alam dsb), juga turut mengonstruksi paradigma jihad pada masa tersebut yang identic dengan jihad intelektual. Pada masa kolonial, jihad berubah menjadi bahasa resistensi anti-imperial dan upaya dekolonialisasi baik fisik maupun epistemik. sementara pada era global pasca-9/11, istilah ini justru mengalami krisis semantik akibat reduksi media dan *securitization discourse* yang mengidentikkannya dengan kekerasan ekstrem.(Asma Afsaruddin, 2013, p. 1) Dengan demikian, jihad bukanlah konsep yang hidup di ruang hampa sejarah, melainkan istilah normatif yang terus bergerak mengikuti perubahan horizon peradaban dengan pergeseran yang tetap terbatas dalam universalitas makna kebahasaan jihad, yang sebelumnya telah terformasikan dari kesadaran eudetik.

## 1. Historisitas Primer: Dialektika Formatif Jihad dalam Horizon Qur'an–Sunnah

Pada fase kenabian, khususnya periode Makkah, komunitas Muslim masih merupakan kelompok kecil yang secara sosial-politik berada di bawah dominasi Quraisy. Mereka belum memiliki entitas politik, perangkat pertahanan, atau legitimasi sosial yang memungkinkan mobilisasi militer. Dalam kondisi seperti ini, jihad tidak mungkin dimaknai sebagai peperangan. Justru karena posisi sosial komunitas Muslim adalah posisi rentan, jihad pada fase ini tampil sebagai bentuk resistensi non-militer terhadap tekanan kekuasaan simbolik Quraisy.

Ayat yang paling representatif dalam konteks ini ialah QS al-Furqan [25]: 52:

فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا

Dalam beberapa tafsir *bil ma'tsur*, mayoritas mufasir klasik memahami kata *bihi* sebagai rujukan kepada Al-Qur'an sebagaimana yang dinukil dari riwayat Ibnu Abbas.(Al-Baghawi, 1990, p. Vol. 6, 90; Al-Tabari, 2001, p. 469) Al-Ṭabari secara eksplisit menafsirkan ayat ini sebagai perintah untuk menghadapi kaum kafir melalui hujjah, dakwah, dan penyampaian wahyu, bukan dengan peperangan fisik, karena ayat tersebut turun sebelum legitimasi *qital* diberikan.(Al-Tabari, 2001, pp. 469–470) Ibn Kathīr juga menegaskan pembacaan yang sama, yakni bahwa *jihā dan kabīrā* dalam konteks Makki merupakan perjuangan besar dan berat melalui Al-Qur'an sebagai instrumen argumentatif menghadapi penolakan Quraisy(Ibn Kathīr, 1999, Volumes 6, 103–106.), serta sebagai gambaran perjuangan Nabi Saw yang berat karena seandainya Dia mengutus seorang pemberi peringatan di setiap negeri, niscaya tiap pemberi peringatan wajib berjihad melawan kaumnya masing-masing. Lalu semua perjuangan itu berkumpul pada diri Rasulullah, sehingga beban beliau menjadi sangat besar dan urusannya menjadi agung. Maka Allah berfirman kepadanya: berjihadlah melawan mereka karena engkau adalah pemberi peringatan bagi seluruh negeri dengan jihad yang besar, yaitu jihad yang mencakup semua bentuk perjuangan.(Al-Razy, 1999, p. Vol 24, 100)

Secara historis, pembacaan ini sangat signifikan. Seruan Nabi Muhammad di Makkah bukan sekadar aktivitas dakwah spiritual privat, melainkan tantangan terhadap struktur religius-politik Quraisy yang menopang legitimasi sosial-ekonomi mereka. Karena itu, jihad dalam konteks ini harus dipahami sebagai perjuangan melalui wahyu untuk menantang hegemoni makna yang mapan. Akan tetapi, agar tidak terjebak anakronisme, hal ini tidak berarti Makkah dapat begitu saja dibaca dengan istilah modern seperti "perang informasi" atau "*epistemic warfare*." Yang lebih tepat adalah memahami bahwa sejak awal jihad telah mengandung dimensi perjuangan melalui argumentasi normatif dan resistensi moral berbasis wahyu.

David Cook mencatat bahwa QS al-Furqan [25]: 52 merupakan salah satu bukti paling kuat bahwa horizon awal jihad dalam Al-Qur'an tidak identik hanya sebatas perang, tetapi menunjuk pada perjuangan aktif mempertahankan kebenaran wahyu dalam kondisi ketimpangan kekuasaan.(Cook, 2005, p. 12)

Dimensi non-militer jihad pada fase Makki semakin diperkuat oleh Sunnah Nabi. Dalam sebuah hadis yang diriwayatkan Abu Dawud, Rasulullah bersabda: "*Jāhidū al-musyrikīn bi amwālikum wa anfusikum wa alsinatikum*" (Berjihadlah melawan kaum musyrik dengan harta kalian, diri kalian, dan lisan kalian).(Dawud, n.d., Issue 2504; Hambal, n.d., Issue 12274) Kehadiran unsur *al-sinah* (lisan) dalam hadis ini memiliki urgensi yang dianggap penting dalam pembentukan konstruksi makna, sebab ia memperlihatkan bahwa horizon jihad dalam Sunnah tidak dibatasi pada mobilisasi fisik. Jika QS al-Furqan menunjukkan perjuangan melalui Al-Qur'an sebagai instrumen dakwah, maka hadis ini memberi artikulasi praksis bahwa perjuangan melalui wacana, argumentasi, dan penyampaian kebenaran merupakan bagian integral dari jihad itu sendiri. Dengan demikian, dimensi diskursif jihad bukan pembacaan modern yang dipaksakan ke dalam teks, melainkan bagian inheren dari horizon normatif Islam awal.

Namun konsep jihad pada priode Mekkah tidak hanya berbentuk resistensi eksternal, tetapi juga transformasi internal subjek beriman. QS al-'Ankabut [29]: 6 menyatakan: "*Wa man jāhada fa innamā yujāhidu linafsih.*" Dalam tafsir al-Ṭabarī, jihad pada ayat ini dipahami sebagai kesungguhan dalam ketaatan kepada Allah dan perjuangan menghadapi beban keimanan.(Al-Tabari, 2001, Volumes 18. 373–375.) Ibn Kathīr menegaskan bahwa manfaat jihad tersebut kembali kepada pelakunya sendiri, bukan kepada Allah, sehingga ayat ini menekankan transformasi subjek moral melalui perjuangan religious.(Ibn Kathīr, 1999, Volumes 6, 247–249.) Horizon yang sama muncul dalam QS al-'Ankabut [29]: 69: "*Wa alladhīna jāhadū finā lanahdiyannahum subulanā.*" Tafsir klasik memahami ayat ini sebagai perjuangan dalam ketaatan, kesabaran, dan pencarian ridha Allah.(Ibn Kathīr, 1999, Volumes 6, 284–287.)

Sunnah Nabi kembali memperkuat horizon ini melalui hadis: "*Al-mujāhid man jāhada nafsahu fi tā'atillāh*" (Mujahid adalah orang yang berjihad melawan dirinya dalam ketaatan kepada Allah).(At-Tirmidzi, n.d., Issue 1621; Hambal, n.d., Issue 23958.)

Meskipun hadis ini tidak dimaksudkan untuk meniadakan jihad fisik, ia menunjukkan dengan jelas bahwa konsep mujahid dalam Sunnah juga memiliki dimensi etis-spiritual. Ini penting karena banyak diskursus populer justru mengandalkan hadis lemah "jihad akbar" untuk membangun spiritualisasi jihad, padahal horizon jihad al-nafs sebenarnya telah memiliki dasar hadis yang jauh lebih dapat dipertanggungjawabkan.

Dari fase Makki ini, terlihat bahwa jihad dalam horizon normatif-formatif Islam awal bukanlah konsep militeristik yang sudah selesai sejak awal. Ia hadir sebagai perjuangan moral, spiritual, dan argumentatif dari komunitas yang belum memiliki kekuasaan politik. Dalam kerangka dialektika historis, ini menunjukkan bahwa bentuk jihad sangat terkait dengan kondisi objektif komunitas penerima wahyu.

Jika fase Makki memperlihatkan jihad sebagai bentuk perjuangan moral, spiritual, dan argumentatif dari komunitas subordinat yang belum memiliki kapasitas politik, maka hijrah ke Madinah mengubah secara fundamental kondisi objektif yang menjadi horizon praksis umat Islam awal. Dalam kerangka dialektika historis, perubahan posisi sosial ini menjadi faktor penentu dalam rekonfigurasi makna jihad. Hijrah bukan sekadar perpindahan geografis, tetapi transformasi status komunitas Muslim dari kelompok tertindas menjadi entitas sosial-politik yang mulai memiliki struktur komunal, otoritas internal, dan kebutuhan mempertahankan keberlangsungan kolektifnya. Dalam konteks inilah, jihad mulai bergerak dari horizon resistensi menuju legitimasi pembelaan komunitas. Namun, penting ditegaskan sejak awal bahwa perubahan ini bukan pergeseran dari "jihad damai" menuju "jihad perang" dalam logika biner yang simplistik, melainkan perluasan horizon praksis sesuai perubahan realitas historis yang dihadapi komunitas Muslim. Dalam arti lain, jihad argumentatif (jihad damai) selamanya akan relevan dengan berkaca pada kondisi serta konteks medan yang sesuai dan relevan dengan percontohan jihad pada periode mekkah yang telah lalu.

Ayat yang secara klasik paling sering diposisikan sebagai titik awal legitimasi *qital* adalah QS al-Hajj [22]: 39: "*Udzina lilladzina yuqataluna biannahum zulimū.*" Mayoritas tradisi tafsir *bil ma'thūr* memandang ayat ini sebagai izin pertama untuk melakukan perlawanan bersenjata. Ibn Kathīr menukil riwayat dari Ibn 'Abbās bahwa setelah fase panjang kesabaran di Makkah, ayat inilah yang pertama kali memberikan legitimasi kepada kaum Muslim untuk melawan agresi yang mereka alami. (Ibn Kathīr, 1999, Volumes 5, 437–441.) Al-Wāḥidī dalam *Asbāb al-Nuzūl* menghubungkan ayat ini dengan penderitaan kaum Muhājirīn yang terusir dari Makkah, kehilangan harta, serta mengalami kekerasan sistemik dari Quraisy. (Al-Wāḥidī, 1991, p. 327) Namun, kehati-hatian metodologis perlu dijaga di sini: riwayat *asbāb al-nuzūl* dalam tradisi klasik tidak selalu memiliki kekuatan sanad yang setara, sehingga penggunaannya dalam penelitian ini dipahami bukan sebagai data sejarah empiris yang tak terbantahkan,

melainkan sebagai refleksi horizon interpretatif awal yang membantu membaca konteks pewahyuan.

Meski demikian, secara tekstual ayat ini sendiri telah memberikan orientasi yang cukup jelas. Frasa *biannahum zulimū* (karena mereka telah dizalimi) menandakan bahwa legitimasi qitāl muncul bukan sebagai prinsip ekspansionis, melainkan sebagai respons terhadap pengalaman ketidakadilan konkret. Ini menjadi sangat penting karena dalam banyak pembacaan polemis, ayat-ayat jihad Madani sering diperlakukan sebagai legitimasi kekerasan ofensif yang inheren dalam Islam. Padahal, sebagaimana dicatat oleh Reuven Firestone, konstruksi awal legitimasi perang dalam Islam jauh lebih dekat dengan logika pembelaan komunitas dan survival kolektif ketimbang doktrin ekspansi universal.<sup>14</sup> Sohail H. Hashmi juga menunjukkan bahwa wacana perang dalam Islam awal berkembang dalam konteks *justification of communal defense*, bukan glorifikasi kekerasan sebagai tujuan pada dirinya sendiri. (Sohail H. Hashmi, 2011, p. 13) Dengan demikian, perubahan horizon jihad di Madinah awal bukanlah transformasi menuju militerisme, melainkan rekonfigurasi praksis sebagai respons terhadap perubahan ancaman objektif.

Transformasi tersebut segera memperoleh artikulasi normatif yang lebih tegas dalam QS al-Baqarah [2]: 190: "*Wa qātilū fī sabīlillāh alladzīna yuqātilūnakum wa lā ta'tadū.*" Jika QS al-Hajj [22]: 39 adalah legitimasi, maka QS al-Baqarah [2]: 190 adalah regulasi etis. Dalam tafsir al-Ṭabarī, ayat ini dipahami sebagai perintah melawan pihak yang memulai permusuhan, dengan batas eksplisit bahwa perang tidak boleh berubah menjadi tindakan agresif. (Al-Tabari, 2001, p. Vol. 3, 13) Al-Qurṭubī memperluas makna *lā ta'tadū* dengan menaunkannya pada larangan تجاوز الحد (melampaui batas), termasuk pembunuhan terhadap pihak yang tidak terlibat langsung dalam pertempuran. (Al-Qurthubi, 2006, Volumes 3, 347–353.) Sunnah Nabi memberikan artikulasi praksis yang sangat konkret terhadap prinsip ini melalui sejumlah hadis sahih yang melarang pembunuhan perempuan, anak-anak, dan non-kombatan. Dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, Nabi secara eksplisit melarang pembunuhan terhadap perempuan dalam peperangan, sementara riwayat lain dalam Abu Dawud memuat larangan membunuh perempuan dan anak-anak. (Abul Husain Muslim bin al-Hajjaj an-Naisaburi, n.d., p. Kitāb al-Jihād, no. 1744; Dawud, n.d., Issue 2669.)

Yang menarik di sini adalah bahwa justru pada saat jihad memasuki horizon *qitāl*, Al-Qur'an dan Sunnah secara simultan membangun restriksi etis terhadap penggunaan kekerasan. Ini menunjukkan bahwa "jihad qitāl" dalam Islam formatif tidak pernah dimaksudkan sebagai legitimasi perang tak terbatas. John Kelsay dalam kajiannya tentang *just war* dalam Islam mencatat bahwa pembacaan serius terhadap sumber-sumber Islam awal menunjukkan adanya kesadaran etis yang kuat dalam pembatasan penggunaan kekuatan bersenjata. (Kelsay, 2007, p. 35) Karena itu, jika QS al-Baqarah [2]: 190 dibaca secara historis-dialektis, ia justru mengindikasikan bahwa jihad fisik dalam

Islam awal lahir dalam horizon *moral restraint*, bukan sebagai prinsip kekerasan absolut.

Namun, transformasi jihad di Madinah awal tidak berhenti pada pembelaan defensif. QS al-Baqarah [2]: 218 memperlihatkan perluasan horizon jihad ke arah pembentukan identitas kolektif komunitas Muslim: "*Inna alladzīna āmanū wa alladzīna hājarū wa jāhadū fī sabīlillāh...*" Dalam ayat ini, jihad disejajarkan dengan iman dan hijrah sebagai unsur pembentuk identitas mukmin. Tafsir klasik memahami jihad di sini sebagai bentuk pengorbanan kolektif demi keberlangsungan agama. (Al-Tabari, 2001, Volumes 4, 332–335) Secara historis, ayat ini penting karena menunjukkan bahwa jihad tidak lagi sekadar tindakan reaktif terhadap ancaman eksternal, tetapi telah menjadi bagian dari etos pembentukan komunitas. Fred Donner menafsirkan fase ini sebagai pembentukan *community of believers*, ketika komitmen religius mulai dilembagakan dalam solidaritas kolektif dan tanggung jawab bersama. (Donner, 2010, pp. 69–89.) Dengan demikian, jihad mulai bergerak dari kerangka survival menuju kerangka kohesi sosial.

Perkembangan ini mencapai bentuk yang lebih jelas dalam QS al-Anfāl [8]: 72, ketika jihad dikaitkan secara eksplisit dengan pengorbanan harta dan jiwa: "*Wa jāhadū bi amwālihim wa anfusihim.*" Ayat ini muncul dalam konteks pasca-Badr, ketika persoalan utama bukan hanya ancaman eksternal, tetapi konsolidasi internal komunitas Muslim. Di sini jihad tidak dapat dipahami semata sebagai perang fisik, sebab struktur ayat menunjukkan keterkaitannya dengan loyalitas komunal (*walā'*), solidaritas, dan tanggung jawab kolektif. (Ibn Kathīr, 1999, Volumes 4, 23–28) Asma Afsaruddin menunjukkan bahwa penekanan berulang pada *amwāl* dan *anfus* dalam Al-Qur'an menunjukkan bahwa jihad sejak awal memiliki horizon pengorbanan multidimensional, bukan sekadar partisipasi militer teknis. (Asma Afsaruddin, 2013, p. 41)

Di titik ini, Sunnah Nabi memberikan definisi teleologis yang sangat menentukan. Dalam hadis sahih yang diriwayatkan al-Bukhārī dan Muslim, ketika Nabi ditanya tentang berbagai motif peperangan—keberanian, fanatisme, dan riya'—beliau menjawab: "*Man qātala li takūna kalimatullāh hiya al-'ulyā fa huwa fī sabīlillāh.*" (Al-Bukhari, n.d., Issue 2810) Hadis ini sangat penting bagi konstruksi metodologis penelitian ini, sebab ia memperjelas bahwa jihad syar'i tidak ditentukan oleh bentuk tindakan lahiriahnya semata, melainkan oleh orientasi moral-teologisnya. Dengan kata lain, tidak setiap peperangan adalah jihad, bahkan jika dilakukan oleh Muslim; jihad adalah perjuangan yang secara normatif diarahkan kepada penegakan nilai ilahi. Ini menjadi fondasi yang sangat penting untuk mencegah reduksi jihad menjadi tindakan kekerasan tanpa kerangka etis dan teleologis.

Pada fase Madinah matang, horizon jihad memperoleh artikulasi yang lebih universal melalui QS al-Hajj [22]: 78: "*Wa jāhidū fillāhi ḥaqqa jihādih.*" Berbeda dari ayat-ayat yang secara kontekstual terkait qitāl, ayat ini menggunakan formulasi terbuka yang jauh lebih luas. Al-Qurṭubī menafsirkan *ḥaqqa jihādih* sebagai pengerahan seluruh

kemampuan dalam menaati Allah dan menegakkan agama-Nya.(Al-Qurthubi, 2006, Volumes 12, 88–94.) Ibn Katsir juga membaca ayat ini sebagai perintah umum yang mencakup berbagai bentuk perjuangan religius.(Ibn Kathīr, 1999, Volumes 5, 458) Di sinilah jihad bergerak dari horizon situasional menuju prinsip etis yang lebih universal. Michael Bonner menegaskan bahwa dalam perkembangan awal Islam, jihad tidak pernah memiliki satu makna tunggal yang stabil, tetapi berfungsi sebagai konsep elastis yang terus memperoleh artikulasi baru sesuai konteks komunitas Muslim.(Bonner, 2006, p. 29)

Namun dialektika historis formatif mencapai salah satu puncaknya pada QS al-Tawbah [9]: 41, yang turun dalam konteks ekspedisi Tabuk: *"Infirū khifāfan wa thiqālan wa jāhidū bi amwālikum wa anfusikum."* Ini adalah konteks yang sangat berbeda dari Makkah awal. Komunitas Muslim kini telah menjadi entitas politik yang lebih terorganisasi dan menghadapi ancaman geopolitik eksternal. Karena itu, jihad di sini tampil sebagai mobilisasi kolektif. Tetapi penting untuk dicatat bahwa bahkan dalam ayat ini, struktur Qur'ani tetap mempertahankan lafal *amwāl wa anfus*, yang menunjukkan bahwa jihad tidak berhenti pada pertempuran fisik saja, namun lebih dari sekedar itu. Al-Tabari, kaitannya dengan ayat tersebut menjelaskan bahwa berangkat berjihad di jalan Allah, baik dalam keadaan ringan maupun berat, serta berjuang menghadapi musuh-musuh Allah dengan harta dan jiwa, sesungguhnya jauh lebih baik daripada bersikap enggan dan berat hati ketika dipanggil untuk berangkat, lalu memilih tetap terpaut pada kehidupan dunia dan merasa cukup dengan kesenangan yang sedikit darinya sebagai pengganti kebahagiaan akhirat. Semua itu akan dipahami oleh orang-orang yang memiliki pengetahuan dan kesadaran tentang hakikat keutamaan jihad di jalan Allah dibandingkan sikap berpangku tangan dan meninggalkannya.(Al-Tabari, 2001, Volumes 11, 475.) Hal ini mengisyaratkan bahwa pada situasi tersebut Islam dinilai telah berada pada puncak kekuatannya secara kolektif, demikian pula argumentasi mengenai ajaran-ajaran Islam telah disampaikan dengan baik, lantas jihad tersebut bergeser tidak lain kecuali pada perjuangan demi mempertahankan dan meluaskan pengaruh kedaulatan Islam.

Dengan demikian, jika dibaca secara dialektis, historisitas primer jihad memperlihatkan bahwa konsep ini lahir melalui transformasi bertahap, dari resistensi moral-spiritual komunitas tertindas menuju legitimasi defensif, pembatasan etis penggunaan kekuatan, pembentukan solidaritas komunal, hingga mobilisasi kolektif dalam horizon komunitas politik yang matang. Ini berarti jihad dalam horizon normatif Islam awal bukan konsep monolitik yang identik dengan perang, melainkan struktur etis yang mengalami rekonfigurasi sesuai perubahan realitas historis umat Islam pertama.

## 2. Era Klasik-Sivilisasional: antara Juridifikasi dan Proyek Peradaban

Dalam kerangka kesadaran historis Hassan Hanafi, teks keagamaan tidak pernah hadir sebagai makna yang beku, melainkan selalu bergerak dalam dialog dengan perubahan

realitas sosial yang melingkupi para pembacanya. Karena itu, jihad pada era klasik tidak dapat dipahami sekadar sebagai kelanjutan linear dari horizon profetik, tetapi sebagai hasil resepsi historis ketika umat Islam bertransformasi dari komunitas pewahyuan menjadi kekuatan politik dan peradaban global. Jika pada fase awal jihad bergerak dalam horizon resistensi, pembelaan komunitas, dan pembentukan solidaritas keimanan, maka era klasik memperlihatkan artikulasi yang jauh lebih kompleks: jihad sebagai doktrin legal-politik, arena kontestasi tafsir, sekaligus ethos pembangunan peradaban. Dengan demikian, sejarah jihad pada fase ini bukanlah sejarah penyempitan tunggal menuju peperangan, melainkan sejarah diferensiasi makna yang lahir dari perubahan posisi umat Islam dalam panggung sejarah.

Transformasi paling mendasar pada fase ini adalah juridifikasi jihad, yakni pergeseran jihad dari horizon praksis etis komunitas awal menuju formulasi hukum-politik yang sistematis. Setelah fase ekspansi pada masa Khulafā' al-Rāsyidīn, konsolidasi administratif pada era Umayyah, dan kematangan kelembagaan pada masa Abbasiyah, Islam tidak lagi berhadapan dengan persoalan survival komunitas semata, tetapi dengan kebutuhan mengelola wilayah luas, masyarakat multi-etnis, keamanan perbatasan, diplomasi, perjanjian, dan relasi dengan kekuatan eksternal. Dalam konteks inilah karya Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Shaybānī, *al-Siyar al-Kabīr*, menjadi tonggak penting, karena jihad mulai ditempatkan dalam kerangka hukum hubungan internasional Islam klasik. (Al-Shaybānī, 1966, p. xxiii) Al-Māwardī kemudian memperkuat dimensi ini dengan menempatkan jihad sebagai bagian dari fungsi pemerintahan dalam *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah*, sehingga jihad semakin terhubung dengan stabilitas negara dan logika kekuasaan. (Al-Māwardī, 1985)

Namun konstruksi fikih klasik tidak berbicara dengan satu suara. Ibn Rushd, dalam *Bidāyat al-Mujtahid*, justru memperlihatkan adanya pluralitas intra-fikih terkait jihad, baik dalam persoalan status hukumnya sebagai *farḍ kifāyah* atau *farḍ 'ayn* dalam kondisi tertentu, syarat-syarat peperangan, maupun relasi dengan non-Muslim. (Rushd, 2007, p. 364) Kehadiran Ibn Rushd penting untuk menunjukkan bahwa bahkan dalam horizon hukum klasik, jihad tetap merupakan arena ijtihad, bukan doktrin legal yang monolitik. Dengan demikian, juridifikasi jihad lebih tepat dipahami sebagai proses institusionalisasi historis daripada penetapan definisi final.

Dalam konteks inilah muncul kategorisasi seperti *dār al-Islām* dan *dār al-ḥarb*, yang kerap diasumsikan sebagai struktur normatif Islam. Padahal kategori tersebut tidak berasal langsung dari formulasi eksplisit Al-Qur'an, melainkan merupakan konstruksi ijtihadi yang lahir dari kebutuhan membaca dunia dalam konteks geopolitik abad pertengahan. Sebagaimana dicatat Wael B. Hallaq, hukum Islam klasik selalu merupakan produk dialektika antara teks, penalaran ulama, dan realitas sosial-politik masyarakat Muslim. (Hallaq, 2009, p. 307) Rudolph Peters dan Michael Bonner menunjukkan bahwa kategorisasi geopolitik ini merupakan bagian dari artikulasi jihad dalam konteks masyarakat imperium yang harus mengelola relasi antar-kekuasaan. (Bonner, 2006, p. 89; Rudolph Peters, 2005, p. 12) Karena itu, pembacaan genealogis mengharuskan kehati-hatian agar konstruksi tersebut tidak diproyeksikan

sebagai ontologi permanen Islam, melainkan dipahami sebagai resepsi historis atas realitas zamannya.

Meski demikian, era klasik tidak dapat direduksi menjadi fase militerisasi jihad. Tradisi tafsir klasik justru memperlihatkan pluralitas horizon makna yang kaya. QS al-Furqān [25]: 52, "*wa jāhidhum bihi jihā dan kabīrā,*" menjadi contoh yang sangat jelas. Al-Ṭabarī menafsirkan jihad dalam ayat ini sebagai perjuangan melalui Al-Qur'an, yakni dakwah, hujjah, dan konfrontasi argumentatif terhadap kaum penolak kebenaran. (Al-Tabari, 2001, Volumes 19, 299) Al-Zamakhsharī mempertegas dimensi retorisnya sebagai jihad melalui kekuatan argumentasi wahyu. (Az-Zamakhshari, n.d., Volumes 3, 289) Fakhr al-Dīn al-Rāzī memperluasnya ke horizon epistemik, yakni perjuangan melawan kesesatan intelektual, sementara Ibn 'Ajibah membacanya sebagai jihad spiritual melawan ego dan hawa nafsu. ('Ajibah, n.d., Volumes 5, 219; Al-Razy, 1999, Volumes 24, 490–492.) Dalam pandangan Hassan Hanafi, beragamnya penafsiran ini menunjukkan bahwa tafsir tidak pernah sekadar menjadi warisan pemikiran yang diam di masa lalu. Sebaliknya, ia adalah ruang hidup tempat teks yang sama terus dibaca ulang oleh generasi yang berbeda, masing-masing dengan pengalaman sejarah, kebutuhan, dan tantangannya sendiri.

Di sisi lain, sejumlah ayat memang menjadi basis penting bagi penguatan horizon legal-militer. QS al-Baqarah [2]: 190 berkembang dalam tradisi klasik menjadi dasar diskursus *aḥkām al-jihād*. Al-Qurṭubī menggunakannya untuk membahas batas-batas perang, pihak yang boleh diperangi, dan restriksi etisnya, sementara Ibn Kathīr tetap mengaitkannya dengan Sunnah Nabi yang melarang pembunuhan terhadap perempuan, anak-anak, dan pihak yang tidak terlibat dalam peperangan. (Al-Qurthubi, 2006, Volumes 3, 347–353; Ibn Kathīr, 1999, Volumes 1, 581) Hadis Nabi yang diriwayatkan dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* tentang larangan membunuh perempuan dan anak-anak menjadi bukti bahwa bahkan dalam horizon legal-militer, jihad tetap dibatasi oleh etika profetik. (Abul Husain Muslim bin al-Hajjaj an-Naisaburi, n.d., p. Kitāb al-Jihād wa al-Siyar, no. 1744.)

Hal serupa tampak dalam pembacaan QS al-Tawbah [9]: 29, yang kerap dijadikan dasar pembacaan ofensif terhadap jihad. Al-Qurṭubī menafsirkannya dalam konteks hukum relasi dengan Ahl al-Kitāb dan sistem *jizyah*, sementara Ibn Kathīr mengaitkannya dengan dinamika konflik politik tertentu pada masa Nabi. Namun pembacaan ini harus ditempatkan dalam konteks geopolitik imperium abad pertengahan, bukan dilepaskan dari sejarahnya. Asma Afsaruddin menunjukkan bahwa artikulasi ofensif jihad dalam literatur klasik berkembang dalam konteks ekspansi kekuasaan Islam, sehingga tidak otomatis merepresentasikan keseluruhan horizon Qur'ani tentang jihad. (Asma Afsaruddin, 2013, p. 77) Dengan demikian, tradisi tafsir klasik sendiri memperlihatkan bahwa jihad merupakan arena kontestasi makna, bukan doktrin tunggal.

Namun membaca era klasik hanya melalui fikih dan tafsir tetap belum memadai, sebab pada periode yang sama dunia Islam justru memasuki salah satu puncak perkembangan intelektual terbesar dalam sejarah. Jika juridifikasi jihad mencerminkan respons terhadap kebutuhan geopolitik, maka perkembangan Abbasiyah menunjukkan bentuk perjuangan lain: **jihad sebagai ethos pembangunan peradaban**. Bayt al-Hikmah bukan sekadar perpustakaan, melainkan simbol kesadaran peradaban Islam untuk menjadikan ilmu sebagai instrumen kemajuan dan kompetisi global. Gerakan penerjemahan karya Yunani, Persia, dan India; perkembangan astronomi, matematika, kedokteran, filsafat, dan ilmu-ilmu keislaman menunjukkan bahwa energi umat Islam tidak diarahkan hanya pada medan konflik, tetapi juga pada perjuangan epistemik membangun peradaban. Dimitri Gutas menunjukkan bahwa gerakan penerjemahan Abbasiyah adalah proyek kebudayaan yang sadar diri, sementara George Saliba menegaskan bahwa sains Islam klasik merupakan transformasi kreatif, bukan pewarisan pasif. (Gutas, 1998; Saliba, 2007) Dalam konteks Indonesia, Azyumardi Azra juga menunjukkan bahwa kekuatan peradaban Islam historis terletak pada jaringan transmisi ilmu dan mobilitas intelektual yang melintasi batas-batas geografis. (Azra, 1994, p. 29)

Dalam horizon ini, jihad perlu dibaca secara substantif, bukan semata terminologis. QS al-Ḥajj [22]: 78, *"wa jāhidū fillāhi haqqa jihādih,"* memberi legitimasi penting bagi pembacaan jihad sebagai total striving. Al-Ṭabarī menafsirkannya sebagai kesungguhan total dalam ketaatan, sementara al-Bayḍāwī dan al-Ālūsī mempertahankan keluasan makna jihad yang tidak terbatas pada peperangan. Hadis Nabi *"al-mujāhidu man jāhada nafsahu fi ṭā'atillāh"* ("seorang mujahid adalah orang yang berjihad melawan dirinya dalam ketaatan kepada Allah") meski lebih sering digunakan dalam horizon etis-spiritual—menunjukkan bahwa tradisi Islam sendiri mengenal perluasan horizon perjuangan melampaui perang fisik. (At-Tirmidzi, n.d., Issue 1621) Karena itu, pembangunan ilmu dan peradaban pada era klasik dapat dibaca sebagai artikulasi praksis jihad dalam bentuk sivilisasional.

Dengan demikian, era klasik-sivilisasional tidak dapat direduksi sebagai fase penyempitan jihad menjadi perang. Yang terjadi justru adalah dialektika tiga horizon besar: jihad sebagai doktrin legal-politik, jihad sebagai konsep tafsir yang plural, dan jihad sebagai ethos pembangunan peradaban. Kompleksitas ini penting karena menunjukkan bahwa warisan klasik sendiri tidak monolitik. Ketika kemudian dunia Islam memasuki fase kolonial dan kehilangan struktur imperiumnya, horizon jihad pun mengalami reposisi yang radikal: dari bahasa pengelolaan kekuasaan menjadi bahasa pembebasan dan resistensi terhadap dominasi asing. Di titik inilah transformasi jihad memasuki babak historis yang baru.

### 3. Era Kolonial–Anti Imperial: Jihad sebagai Bahasa Pembebasan dan Dekolonisasi Epistemik

Jika era klasik memperlihatkan jihad dalam horizon pengelolaan kekuasaan, kontestasi tafsir,

dan pembangunan peradaban, maka fase kolonial menandai perubahan sejarah yang sangat mendasar. Dalam kerangka kesadaran historis Hassan Hanafi, perubahan posisi umat dalam sejarah niscaya melahirkan perubahan dalam artikulasi makna keagamaan, sebab teks selalu dibaca oleh subjek yang hidup dalam kondisi sosial-politik tertentu. Ketika umat Islam tidak lagi menjadi subjek geopolitik yang mengelola kekuasaan, tetapi justru menjadi objek dominasi kolonial modern, jihad pun mengalami reposisi yang signifikan. Ia tidak lagi terutama dibaca dalam logika relasi antar-imperium, tetapi sebagai bahasa pembebasan dari penindasan, keterjajahan, dan ketergantungan. Dengan demikian, jika pada fase klasik jihad banyak terhubung dengan pengelolaan stabilitas politik, maka pada era kolonial ia bergerak menjadi bahasa resistensi dan emansipasi.

Perubahan ini penting karena kolonialisme modern tidak bekerja hanya melalui pendudukan wilayah, tetapi juga melalui dominasi epistemik. Syed Hussein Alatas menunjukkan bahwa kolonialisme membangun mitos tentang "pribumi malas" (*the myth of the lazy native*) sebagai instrumen ideologis untuk melegitimasi penjajahan sekaligus menanamkan inferioritas psikologis pada masyarakat terjajah.<sup>15</sup> Dengan kata lain, kolonialisme bukan hanya menaklukkan tanah, tetapi juga menaklukkan cara masyarakat memahami dirinya sendiri. Dalam horizon yang lebih luas, Ziauddin Sardar menegaskan bahwa salah satu warisan paling problematik dari kolonialisme adalah ketergantungan epistemik, yakni ketika masyarakat Muslim justru membaca realitasnya melalui kategori-kategori pengetahuan Barat.<sup>16</sup> Dalam konteks ini, perjuangan melawan kolonialisme tidak cukup dipahami sebagai resistensi fisik, tetapi juga sebagai perjuangan membebaskan kesadaran.

Di sinilah pemikiran Hassan Hanafi menjadi sangat relevan. Melalui proyek *al-Turāth wa al-Tajdīd* dan *Muqaddimah fi 'Ilm al-Istighrāb*, Hanafi mengkritik posisi umat Islam yang terlalu lama menjadi objek kajian peradaban Barat tanpa membangun otonomi epistemiknya sendiri.<sup>17</sup> Baginya, kebangkitan mensyaratkan pembalikan relasi pengetahuan: dari sekadar menjadi yang diamati menjadi subjek yang mengamati, dari konsumen pengetahuan menjadi produsen makna. Dalam horizon ini, jihad tidak lagi dipahami hanya sebagai perjuangan bersenjata melawan penjajah, tetapi juga sebagai praksis dekolonisasi kesadaran—upaya merebut kembali kemampuan untuk mendefinisikan diri, sejarah, dan masa depan secara mandiri. Dengan demikian, jihad pada fase kolonial memperoleh dimensi emansipatoris yang jauh lebih luas.

Reorientasi ini sebenarnya telah mulai tampak dalam gerakan reformisme Islam modern. Muhammad 'Abduh melihat kemunduran umat Islam bukan sebagai akibat inheren dari ajaran Islam, tetapi sebagai hasil stagnasi intelektual, taqlid, dan hilangnya semangat rasionalitas

---

<sup>15</sup> Syed Hussein Alatas, *The Myth of the Lazy Native* (London: Frank Cass, 1977), 1–34.

<sup>16</sup> Ziauddin Sardar, *Islam, Postmodernism and Other Futures* (London: Pluto Press, 2003), 1–25.

<sup>17</sup> Hassan Hanafi, *Muqaddimah fi 'Ilm al-Istighrāb* (Cairo: al-Dār al-Fannīyyah, 1991), 7–31; Hassan Hanafi, *al-Turāth wa al-Tajdīd* (Cairo: al-Maktabah al-Anglo al-Miṣriyyah, 1980), 15–44.

kritis.<sup>18</sup> Karena itu, pembaruan pemikiran Islam sendiri merupakan bentuk perjuangan melawan keterbelakangan yang diperparah oleh dominasi kolonial. Rashīd Riḍā, melalui *Tafsīr al-Manār*, melanjutkan orientasi ini dengan membaca Al-Qur'an sebagai sumber kebangkitan sosial-politik umat. Dalam penafsirannya terhadap QS al-Baqarah [2]: 190, jihad diposisikan bukan sebagai legitimasi agresi, tetapi sebagai pembelaan terhadap kezaliman dan penindasan.<sup>19</sup> Al-Marāghī menunjukkan kecenderungan serupa dengan menekankan dimensi defensif dan etis jihad, sementara Ibn 'Āsyūr—melalui pendekatan *maqāṣid al-shar'ah*—membaca jihad dalam kaitannya dengan perlindungan terhadap kebebasan, keadilan, dan kemaslahatan manusia.<sup>20</sup> Pergeseran tafsir ini menunjukkan bahwa kolonialisme tidak hanya melahirkan perlawanan politik, tetapi juga rekonstruksi hermeneutik terhadap ayat-ayat jihad.

Namun artikulasi jihad kolonial tidak berhenti pada level pemikiran dan tafsir. Dalam praktik sejarah, jihad menjadi bahasa mobilisasi anti-imperial yang sangat nyata. Di berbagai wilayah Muslim, dari Aljazair hingga Sudan, jihad menjadi simbol legitimasi perjuangan melawan pendudukan asing. Dalam konteks Indonesia, artikulasi ini memperoleh bentuk yang sangat konkret melalui Resolusi Jihad 1945 yang dipelopori KH Hasyim Asy'ari. Resolusi ini lahir dalam situasi ketika Indonesia yang baru memproklamasikan kemerdekaannya menghadapi ancaman kembalinya kolonialisme Belanda melalui pasukan Sekutu. Dalam konteks tersebut, mempertahankan kemerdekaan tidak diposisikan sekadar sebagai agenda politik kebangsaan, tetapi sebagai kewajiban keagamaan. Hadratussyaikh Hasyim Asy'ari menegaskan bahwa membela tanah air dari penjajahan merupakan bagian dari jihad, terutama bagi umat Islam yang berada dalam radius ancaman langsung.<sup>21</sup> Di sini jihad mengalami lokalisasi makna yang sangat signifikan: dari konsep yang dalam tradisi klasik sering dibicarakan dalam relasi antar-kekuasaan menjadi bahasa religius untuk mempertahankan kemerdekaan nasional, martabat kolektif, dan kebebasan bangsa terjajah.

Dalam konteks ini, jihad tidak hanya berfungsi sebagai legitimasi perlawanan fisik, tetapi juga sebagai instrumen mobilisasi moral-keagamaan yang menghubungkan iman, kebangsaan, dan anti-kolonialisme. Azyumardi Azra menunjukkan bahwa kebangkitan Islam modern juga dibentuk oleh jaringan transmisi ilmu, reformisme, dan mobilitas intelektual lintas dunia Muslim.<sup>22</sup> Artinya, jihad kolonial tidak dapat direduksi menjadi perang fisik semata; ia juga mencakup pendidikan, reformasi sosial, pembentukan kesadaran kolektif, dan perjuangan identitas. Dalam horizon dekolonial, semua ini merupakan bentuk perjuangan merebut kembali kapasitas umat untuk menjadi subjek sejarah.

<sup>18</sup> Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt* (London: Oxford University Press, 1933), 124–173.

<sup>19</sup> Muḥammad Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, tafsir QS al-Baqarah [2]: 190.

<sup>20</sup> Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, tafsir QS al-Baqarah [2]: 190; Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āsyūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, tafsir QS al-Baqarah [2]: 190.

<sup>21</sup> Choirul Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan Nahdlatul Ulama* (Surabaya: Duta Aksara Mulia, 2010), 188–194; Ahmad Baso, *Resolusi Jihad* (Jakarta: Pustaka Compass, 2015).

<sup>22</sup> Azyumardi Azra, "The Transmission of Islamic Reformism to Indonesia," *Studia Islamika* 1, no. 3 (1994): 1–29. <https://doi.org/10.15408/sdi.v1i3.864>

Meski demikian, fase kolonial juga menyimpan ambivalensi. Di satu sisi, jihad tampil sebagai bahasa pembebasan yang sah terhadap penindasan kolonial. Namun di sisi lain, karena semakin erat diasosiasikan dengan resistensi politik dan konflik bersenjata, maknanya menjadi lebih rentan direduksi secara sempit pada aspek konfrontatif. Ambivalensi inilah yang menjadi titik transisi penting menuju fase berikutnya. Jika pada era kolonial jihad masih dapat dibaca sebagai bahasa emansipasi melawan dominasi asing, maka pada era global pasca-9/11 istilah ini justru mengalami krisis semantik yang jauh lebih tajam akibat perebutan makna antara diskursus keamanan global, ideologi kekerasan, dan upaya pemulihan makna oleh pemikir Muslim kontemporer.

#### 4. Era Global War on Terror: Krisis Semantik Jihad, Kolonisasi Makna, dan Perebutan Wacana Global

Jika pada fase kolonial jihad tampil sebagai bahasa pembebasan terhadap dominasi asing, maka era global pasca-11 September 2001 menghadirkan paradoks yang jauh lebih kompleks: jihad tidak lagi sekadar diperdebatkan sebagai konsep keagamaan, tetapi menjadi objek perebutan makna dalam arena politik global. Dalam fase ini, problem utamanya bukan hanya bagaimana jihad dipahami oleh umat Islam, melainkan bagaimana istilah itu diproduksi, direduksi, dan dipolitisasi dalam sistem pengetahuan global. Dalam kerangka kesadaran historis Hassan Hanafi, ini menunjukkan bahwa pertarungan makna tidak pernah netral; ia selalu terhubung dengan relasi kuasa. Karena itu, fase global war on terror dapat dibaca bukan hanya sebagai respons keamanan terhadap kekerasan global, tetapi juga sebagai babak baru kolonisasi epistemik, ketika istilah kunci dalam tradisi Islam didefinisikan melalui perspektif hegemonik global.

Hassan Hanafi secara konsisten mengkritik kecenderungan Barat membangun citra Islam melalui kerangka yang ditentukannya sendiri. Dalam *al-Yasār al-Islāmī (Kiri Islam)*, ia menegaskan bahwa imperialisme modern tidak berhenti pada dominasi ekonomi atau politik, tetapi bekerja melalui penguasaan kesadaran. Umat Islam tidak hanya dijajah secara material, tetapi juga dipaksa memahami dirinya melalui lensa epistemik yang dibentuk pihak lain. Dalam konteks ini, istilah-istilah Islam menjadi rentan didefinisikan oleh diskursus eksternal, bukan oleh tradisi intelektual Islam sendiri. Jika pada era kolonial kolonisasi bekerja melalui kontrol wilayah dan pengetahuan, maka dalam fase global war on terror ia bekerja melalui kontrol makna. Jihad menjadi contoh paling jelas dari proses ini. Sebuah konsep yang dalam sejarah Islam memiliki spektrum makna yang luas—moral, spiritual, intelektual, sosial, hingga pertahanan—direduksi secara global menjadi sinonim bagi terorisme. Dalam bahasa Hanafi, ini merupakan bentuk keterasingan epistemik: umat Islam kehilangan otoritas atas bahasa mereka sendiri.<sup>23</sup>

Richard Jackson menunjukkan bahwa *war on terror* bukan sekadar kebijakan keamanan, tetapi konstruksi diskursif yang memproduksi kategori ancaman tertentu.<sup>24</sup> Istilah-istilah seperti

<sup>23</sup> Hassan Hanafi, *al-Yasār al-Islāmī: Kitābāt fī al-Nahḍah al-Islāmiyyah* (Cairo: Maktabah Madbūlī, 1981), 15–39.

<sup>24</sup> Richard Jackson, *Writing the War on Terrorism: Language, Politics and Counter-Terrorism* (Manchester: Manchester University Press, 2005), 28.

"Islamic terrorism," "holy war," atau "jihadist violence" membentuk persepsi global yang menyederhanakan hubungan Islam dengan kekerasan. John L. Esposito juga menegaskan bahwa salah satu problem terbesar era ini adalah penyempitan makna jihad dalam wacana publik Barat, sehingga keseluruhan sejarah intelektual konsep tersebut tertutup oleh asosiasi tunggal dengan terorisme.<sup>25</sup> Dalam perspektif dekolonial, problem ini sangat signifikan: yang dipertaruhkan bukan sekadar reputasi istilah, tetapi otoritas epistemik atas definisi konsep-konsep Islam.

Namun, krisis semantik ini tidak hanya dihasilkan dari konstruksi eksternal. Sebagian problem juga lahir dari pembacaan internal yang ideologis dan fragmentaris terhadap jihad. Dalam konteks ini, pemikiran Sayyid Qutb sering ditempatkan dalam perdebatan, meski harus dibaca secara proporsional. Dalam *Ma'ālim fī al-Ṭarīq*, Qutb memandang dunia modern sebagai bentuk *jahiliyyah* baru karena kedaulatan hukum Tuhan telah digantikan oleh dominasi sistem manusia.<sup>26</sup> Dalam *Fī Zilāl al-Qur'ān*, jihad dipahami bukan sekadar sebagai perang fisik, tetapi sebagai perjuangan membebaskan manusia dari penindasan struktural dan penghambaan kepada selain Allah.<sup>27</sup> Secara konseptual, horizon ini lahir dari kritik terhadap kolonialisme, sekularisme represif, dan otoritarianisme modern. Namun dalam konteks tertentu, gagasan tersebut mengalami simplifikasi ideologis yang kemudian dimanfaatkan oleh kelompok-kelompok ekstrem untuk melegitimasi kekerasan. Karena itu, problemnya bukan terletak pada keberadaan teks semata, tetapi pada proses seleksi dan ideologisasi atas teks.

Di tengah situasi inilah Syekh Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī hadir sebagai salah satu suara penting dalam memulihkan horizon normatif jihad. Dalam *al-Jihād fī al-Islām: Kayfa Nafhamuhu wa Kayfa Numārisuhu*, al-Būṭī secara tegas menolak pembacaan jihad yang identik dengan kekacauan atau kekerasan tanpa batas. Ia menulis:

"ليس الجهاد في الإسلام وسيلة للعدوان، ولا أداة للانتقام، وإنما هو نظام لحماية الحق ودفع الظلم والعدوان."

"Jihad dalam Islam bukanlah sarana agresi, bukan pula alat balas dendam, melainkan suatu sistem untuk melindungi kebenaran dan menolak kezaliman serta agresi."<sup>28</sup>

Pernyataan ini penting karena menegaskan bahwa jihad tidak dapat dilepaskan dari horizon etik dan tujuan moral syariat. Al-Būṭī juga memperingatkan bahaya pembacaan tekstual yang tercerabut dari kerangka hukum Islam yang utuh:

"إن فهم الجهاد بعيداً عن ضوابط الشريعة يفضي إلى الفوضى لا إلى إقامة الحق"

"Memahami jihad secara terlepas dari batasan-batasan syariat hanya akan melahirkan kekacauan, bukan tegaknya kebenaran."<sup>29</sup>

<sup>25</sup> John L. Esposito, *Unholy War: Terror in the Name of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 27

<sup>26</sup> Sayyid Qutb, *Ma'ālim fī al-Ṭarīq* (Cairo: Dār al-Shurūq, 1979), 20

<sup>27</sup> Sayyid Qutb, *Fī Zilāl al-Qur'ān* (Cairo: Dār al-Shurūq), tafsir ayat-ayat jihad.

<sup>28</sup> Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *al-Jihād fī al-Islām: Kayfa Nafhamuhu wa Kayfa Numārisuhu* (Damascus: Dār al-Fikr, 1993), 52.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 61.

Dengan demikian, kritik al-Būṭī tidak hanya diarahkan kepada stereotip Barat, tetapi juga kepada pembacaan internal yang menjadikan jihad sebagai legitimasi tindakan destruktif individual.

Upaya pemulihan makna jihad ini sejalan dengan banyak kajian akademik kontemporer. Asma Afsaruddin menunjukkan bahwa dalam tradisi Islam awal, jihad memiliki spektrum makna yang jauh lebih luas daripada sekadar perang, termasuk perjuangan moral, intelektual, dan spiritual.<sup>30</sup> David Cook juga mencatat bahwa penyempitan jihad menjadi kekerasan fisik merupakan hasil perkembangan historis tertentu, bukan representasi tunggal dari keseluruhan tradisi Islam.<sup>31</sup> Dalam konteks Indonesia, M. Zaki Mubarak menunjukkan bahwa istilah jihad terus mengalami transformasi makna sesuai dengan dinamika sosial-politik lokal, yang menunjukkan bahwa makna jihad selalu bersifat kontekstual dan historis.<sup>32</sup>

Dalam perspektif Hassan Hanafi, problem terbesar fase ini bukan hanya kekerasan, tetapi hilangnya kedaulatan umat Islam atas definisi dirinya sendiri. Jika pada fase kolonial umat Islam menghadapi pendudukan fisik dan epistemik, maka pada era global mereka menghadapi kolonisasi makna. Jihad didefinisikan oleh media global, industri keamanan, dan diskursus politik internasional, sementara umat Islam sering terjebak pada posisi defensif, sekadar merespons definisi yang dibuat pihak lain. Inilah yang membuat fase global war on terror menjadi bukan hanya krisis keamanan, tetapi krisis epistemik. Karena itu, fase ini tidak dapat dipahami sekadar sebagai periode penyalahgunaan jihad, melainkan sebagai momen ketika jihad mengalami delegitimasi simbolik, pembajakan ideologis, dan penyusutan semantik secara bersamaan. Jika pada fase klasik jihad diperdebatkan dalam horizon hukum, dan pada fase kolonial direartikulasi sebagai bahasa pembebasan, maka pada era global ia berubah menjadi simbol yang penuh kecurigaan. Justru di sinilah urgensi rekonstruksi jihad menjadi sangat mendesak. Tantangannya bukan sekadar mengembalikan jihad ke makna historis sebelumnya, tetapi merumuskan ulang horizon praksisnya bagi dunia yang ditandai kompleksitas, ketidakpastian, dan krisis global yang melampaui logika perang konvensional.

### C. Kesadaran Praktis: Rekonstruksi Jihad di Era *Post-Normal Times*

Bila jika kesadaran historis memperlihatkan bahwa jihad senantiasa bergerak mengikuti perubahan konfigurasi sejarah—dari resistensi moral pada fase pewahyuan, juridifikasi pada era klasik, artikulasi pembebasan pada masa kolonial, hingga krisis semantik pada era *global war on terror*, maka kesadaran praksis menuntut pertanyaan yang lebih mendasar: bagaimana jihad harus direartikulasi ketika dunia yang dihadapi umat Islam kini tidak lagi tunduk pada logika historis yang sama? Dalam kerangka hermeneutika Hassan Hanafi, pembacaan terhadap tradisi tidak boleh berhenti pada deskripsi historis atau konservasi normatif, tetapi harus bergerak menuju

<sup>30</sup> Asma Afsaruddin, *Striving in the Path of God* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 20

<sup>31</sup> David Cook, "The Understanding of Jihad in Modern Islam," *Middle East Quarterly* 10, no. 2 (2003): 13–24.

<sup>32</sup> M. Zaki Mubarak, "From Moderate to Radical: The Transformation of Jihad in Indonesia," *Studia Islamika* 17, no. 2 (2010): 241–276. <https://doi.org/10.15408/sdi.v17i2.466>.

transformasi praksis. Tradisi, dalam pandangan Hanafi, bukan museum makna yang dibekukan, melainkan energi historis yang harus diaktifkan kembali untuk menjawab tantangan konkret manusia.<sup>33</sup> Dengan demikian, rekonstruksi jihad bukanlah upaya meninggalkan tradisi, melainkan justru bentuk kesetiaan terhadap fungsi transformatifnya.

Untuk sampai pada tahap tersebut, pertama-tama perlu dipahami bahwa dunia kontemporer menghadapi perubahan yang tidak sekadar gradual, tetapi paradigmatis. Dalam konteks ini, Ziauddin Sardar menawarkan kerangka konseptual yang sangat penting melalui gagasan Post-Normal Times (PNT). Menurut Sardar, dunia modern telah kehilangan stabilitas kategoris yang selama ini menopang asumsi-asumsi tentang keteraturan, prediktabilitas, dan linearitas kemajuan. Ia menulis, "*Postnormal times are characterised by the three Cs: complexity, chaos and contradictions.*"<sup>34</sup>

Konsep 3C ini bukan sekadar metafora sosial, melainkan diagnosis epistemologis terhadap kondisi global kontemporer. *Complexity* menunjukkan bahwa persoalan-persoalan dunia kini saling terkait secara sistemik sehingga tidak dapat lagi dipahami melalui pendekatan linear. Krisis ekonomi berkaitan dengan geopolitik, teknologi memengaruhi etika, perubahan iklim berkelindan dengan migrasi, kesehatan global, hingga stabilitas politik.<sup>35</sup> *Chaos* merujuk pada meningkatnya volatilitas dan ketidakstabilan, di mana perubahan dapat terjadi secara tiba-tiba tanpa pola yang dapat diprediksi secara mapan. *Contradictions* menggambarkan paradoks modernitas: teknologi yang menjanjikan konektivitas justru menghasilkan isolasi; akses informasi yang masif justru melahirkan *misinformation*; kemajuan ilmiah hidup berdampingan dengan kecemasan global yang semakin intens.<sup>36</sup> Karena itu, Sardar menegaskan, "*The only certainty in postnormal times is uncertainty.*"<sup>37</sup>

Dalam pengembangan lanjut bersama John Sweeney, Sardar menjelaskan bahwa dunia PNT ditandai oleh *extended present*, yakni kondisi ketika masa kini menjadi terlalu padat oleh percepatan perubahan sehingga masyarakat kehilangan kemampuan membangun horizon masa depan yang stabil.<sup>38</sup> Alih-alih bergerak secara reflektif menuju masa depan, masyarakat global hidup dalam mode reaktif, terus-menerus merespons krisis yang datang bertubi-tubi. Pandemi COVID-19 menjadi ilustrasi paling nyata dari kondisi ini: sistem kesehatan, ekonomi, pendidikan, bahkan kehidupan religius mengalami gangguan simultan yang menunjukkan rapuhnya asumsi

<sup>33</sup> Hassan Hanafi, *al-Turāth wa al-Tajdīd* (Cairo: al-Maktabah al-Anglo al-Miṣriyyah, 1980), 15; Hassan Hanafi, *Muqaddimah fī 'Ilm al-Istighrāb* (Cairo: al-Dār al-Fanniyyah, 1991), 7.

<sup>34</sup> Ziauddin Sardar, "Welcome to Postnormal Times," *Futures* 42, no. 5 (2010): 435, <https://doi.org/10.1016/j.futures.2009.11.028>

<sup>35</sup> *Ibid.*, 436–438.

<sup>36</sup> Ziauddin Sardar, "The Namesake: Futures; Futures Studies; Futurology; Futuristic; Foresight—What's in a Name?" *Futures* 42, no. 3 (2010): 177–184, <https://doi.org/10.1016/j.futures.2009.11.001>

<sup>37</sup> Sardar, "Welcome to Postnormal Times," 436.

<sup>38</sup> Ziauddin Sardar and John A. Sweeney, "The Three Tomorrows of Postnormal Times," *Futures* 75 (2016): 13, <https://doi.org/10.1016/j.futures.2015.10.008>

normalitas modern.<sup>39</sup>

Dalam konteks yang lebih luas, sejumlah teori sosial kontemporer menunjukkan resonansi dengan diagnosis Sardar. Ulrich Beck, misalnya, melalui konsep *risk society*, telah menunjukkan bahwa modernitas lanjut justru menghasilkan risiko-risiko global yang tidak lagi mudah dikendalikan oleh institusi tradisional.<sup>40</sup> Edgar Morin juga menekankan pentingnya *complex thought* untuk menghadapi dunia yang tidak lagi dapat dijelaskan melalui simplifikasi linear.<sup>41</sup> Dengan demikian, PNT bukan sekadar jargon futuristik, tetapi artikulasi dari perubahan struktur realitas global yang telah diidentifikasi lintas disiplin.

Pertanyaannya kemudian: apa relevansi semua ini bagi jihad? Jawabannya terletak pada perubahan bentuk ancaman. Jika horizon klasik memusatkan perhatian pada ancaman teritorial dan pertahanan komunitas, sementara era kolonial menghadapi imperialisme, maka dunia *post-normal* menghadirkan ancaman yang jauh lebih cair: kekacauan informasi, disrupsi digital, dehumanisasi teknologi, kerusakan ekologis, fragmentasi sosial, hingga erosi kepercayaan terhadap institusi. Ancaman utama zaman ini tidak selalu datang dalam bentuk musuh yang kasatmata, tetapi justru dalam bentuk sistem, struktur, atau arus informasi yang membentuk kesadaran manusia secara halus namun masif.

Salah satu manifestasi paling penting dari perubahan ini adalah krisis otoritas keagamaan. Transformasi digital telah mengubah secara mendasar cara masyarakat mengakses pengetahuan agama. Otoritas ulama tradisional kini hidup dalam ekosistem yang sangat berbeda: bersaing dengan influencer agama, potongan ceramah viral, algoritma media sosial, dan produksi konten religius yang sering kali tidak memiliki kedalaman metodologis. Heidi Campbell menunjukkan bahwa *digital religion* telah menciptakan bentuk-bentuk religiositas baru yang tidak lagi sepenuhnya tunduk pada struktur otoritas klasik.<sup>42</sup> Gary Bunt juga menunjukkan bagaimana lingkungan *cyber-Islamic* telah mentransformasi cara legitimasi keagamaan diproduksi dan dikonsumsi.<sup>43</sup> Dalam konteks Indonesia, dinamika ini bahkan lebih kompleks karena persilangan antara agama, populisme digital, dan ekonomi atensi.

Studi tentang otoritas agama digital yang Anda kirim juga memperlihatkan bahwa media digital bukan sekadar medium baru, tetapi telah mengubah struktur epistemik agama itu sendiri. Otoritas tidak lagi semata lahir dari sanad keilmuan atau institusi keagamaan, tetapi juga dari visibilitas algoritmik, kemampuan performatif, dan resonansi emosional di ruang digital. Ini menjelaskan mengapa masyarakat awam dapat mengalami kebingungan epistemik: siapa yang benar-benar otoritatif, dan siapa yang sekadar populer?

---

<sup>39</sup> Ziauddin Sardar, "Postnormal Times Revisited," *Postnormal Times* (2020).

<sup>40</sup> Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity* (London: Sage, 1992), 19

<sup>41</sup> Edgar Morin, *On Complexity* (Cresskill: Hampton Press, 2008), 5-27.

<sup>42</sup> Heidi A. Campbell, *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds* (London: Routledge, 2013), 1-21

<sup>43</sup> Gary R. Bunt, *Hashtag Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2018), 33

Krisis ini diperparah oleh menurunnya kepercayaan terhadap sebagian representasi otoritas keagamaan. Beberapa studi menunjukkan bahwa kepercayaan publik terhadap institusi—termasuk institusi keagamaan—mengalami tekanan dalam masyarakat digital akibat polarisasi, politisasi, dan percepatan informasi yang memperbesar skandal atau inkonsistensi. Dalam konteks Muslim, skeptisisme ini juga dipicu oleh pengalaman sebagian masyarakat terhadap model dakwah yang dianggap terlalu menghakimi, simplistik, atau gagal menjawab problem nyata kehidupan modern. Ini bukan sekadar problem komunikasi, tetapi problem legitimasi.

Dalam perspektif Hassan Hanafi, kondisi ini dapat dibaca sebagai bentuk baru keterasingan epistemik. Jika pada era kolonial umat Islam mengalami subordinasi terhadap pengetahuan Barat, maka pada era digital umat menghadapi fragmentasi internal yang membuat produksi makna keagamaan kehilangan orientasi kolektif. Hanafi menekankan bahwa kebangkitan mensyaratkan penguasaan kembali atas produksi kesadaran.<sup>44</sup> Dengan kata lain, jihad hari ini tidak cukup dimaknai sebagai pertahanan eksternal, tetapi harus mencakup perjuangan internal untuk memulihkan kemampuan umat memahami dan menghadirkan Islam secara relevan.

Landasan hermeneutik bagi perluasan ini dapat ditemukan dalam tafsir kontemporer. M. Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Misbah* menegaskan bahwa jihad pada dasarnya adalah pengerahan seluruh kemampuan secara sungguh-sungguh untuk mencapai tujuan yang diridhai Allah, sehingga tidak terbatas pada peperangan fisik semata.<sup>45</sup> Asma Afsaruddin juga menunjukkan bahwa dalam tradisi Islam awal, jihad memiliki spektrum makna yang luas, termasuk perjuangan moral, intelektual, dan spiritual.<sup>46</sup> Dengan horizon ini, perluasan jihad ke medan-medan kontemporer bukanlah penyimpangan hermeneutik, tetapi justru kelanjutan dari elastisitas normatif konsep tersebut.

Karena itu, tantangan utama dunia *post-normal* bukan sekadar mempertahankan definisi lama jihad, tetapi merekonstruksi orientasi praksisnya sesuai bentuk ancaman zaman. Jika musuh utama hari ini tidak selalu berupa invasi militer, maka jihad pun tidak dapat direduksi pada horizon militeristik. Ia harus dibaca ulang sebagai perjuangan menghadapi kekacauan epistemik, krisis otoritas, dehumanisasi teknologi, ketidakadilan struktural, kehancuran ekologis, dan kekosongan spiritual manusia kontemporer.

## Part II : Rekonstruksi Jihad sebagai Perjuangan Peradaban

Jika diagnosis terhadap *post-normal times* menunjukkan bahwa ancaman kontemporer tidak lagi terutama hadir dalam bentuk agresi teritorial atau konflik militer konvensional, maka konsekuensi hermeneutiknya jelas: jihad harus direkonstruksi sesuai dengan perubahan medan ancaman tersebut. Rekonstruksi ini bukan upaya menanggalkan horizon normatif jihad, melainkan justru usaha menjaga vitalitasnya agar tetap operasional dalam realitas sejarah yang berubah. Dalam kerangka Hassan Hanafi, inilah inti *kesadaran praksis*: transformasi warisan normatif menjadi

<sup>44</sup> Hassan Hanafi, *al-Yasār al-Islāmī* (Cairo: Maktabah Madbūlī, 1981), 15–39.

<sup>45</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, tafsir QS al-Ḥajj [22]: 78.

<sup>46</sup> Asma Afsaruddin, *Striving in the Path of God* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 24.

energi tindakan yang mampu menjawab persoalan konkret manusia.<sup>47</sup> Karena itu, jihad di era *post-normal* perlu dipahami sebagai perjuangan peradaban (*civilizational struggle*) yang multidimensional.

Bentuk pertama adalah jihad epistemik. Salah satu ancaman paling serius di era *post-normal* adalah kekacauan pengetahuan. Di tengah ledakan informasi digital, masyarakat tidak otomatis menjadi lebih tercerahkan; sebaliknya, mereka sering justru semakin sulit membedakan pengetahuan yang tervalidasi dari opini viral, analisis dari propaganda, atau otoritas ilmiah dari popularitas digital. Fenomena *post-truth*, *misinformation*, *disinformation*, hingga *algorithmic echo chambers* telah mengubah cara manusia memahami realitas.<sup>48</sup> Dalam konteks keagamaan, problem ini tampak dalam banalitas wacana Islam digital: potongan ayat tanpa konteks, fatwa instan, klip ceramah yang terlepas dari metodologi, hingga *religious clickbait* yang memproduksi sensasi alih-alih pemahaman. Gary Bunt menunjukkan bahwa lingkungan *cyber-Islamic* telah mengubah secara mendasar relasi antara pengetahuan agama, otoritas, dan konsumsi publik.<sup>49</sup> Dalam horizon ini, jihad berarti perjuangan menjaga integritas ilmu, membangun literasi kritis, memperkuat metodologi keilmuan Islam, dan melawan banalitas epistemik yang menyesatkan umat. Dalam bahasa Hanafi, ini merupakan bentuk pembebasan kesadaran dari dominasi struktur pengetahuan yang mengasingkan manusia dari pemahaman yang autentik.<sup>50</sup>

Namun problem umat hari ini tidak berhenti pada kekacauan informasi. Salah satu krisis yang semakin nyata adalah meningkatnya jarak antara ajaran Islam sebagaimana diwariskan dalam tradisi dan kemampuan menjelaskannya secara relevan kepada manusia modern. Karena itu, jihad kontemporer juga harus dibaca sebagai jihad hermeneutik, yakni perjuangan mereartikulasi ajaran Islam agar tetap hidup, komunikatif, dan bermakna di tengah perubahan zaman. Ini penting, sebab dunia *post-normal* menghadirkan persoalan yang tidak selalu dapat dijawab dengan pola artikulasi lama yang repetitif atau legalistik. Pertanyaan tentang kecerdasan buatan, etika digital, identitas virtual, kesehatan mental, alienasi sosial, pluralitas pengetahuan, dan disrupsi keluarga modern menuntut bahasa keagamaan yang mampu berdialog dengan realitas tersebut. Jika Islam gagal hadir sebagai sumber makna yang mampu berbicara kepada kegelisahan manusia kontemporer, maka skeptisisme terhadap agama akan terus tumbuh.

Di sinilah jihad berarti perjuangan intelektual untuk menghadirkan kembali Islam secara *intelligible* tanpa kehilangan integritas normatifnya. Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Misbah* menegaskan bahwa jihad merupakan pengerahan seluruh kemampuan untuk mencapai tujuan yang benar di jalan Allah, sehingga bentuk praksisnya tidak tunggal.<sup>51</sup> Dengan horizon ini, reartikulasi ajaran Islam agar tetap dapat dipahami manusia modern bukanlah penyimpangan,

---

<sup>47</sup> Hassan Hanafi, *al-Turāth wa al-Tajdīd* (Cairo: al-Maktabah al-Anglo al-Miṣriyyah, 1980), 44; Hassan Hanafi, *al-Yasār al-Islāmī* (Cairo: Maktabah Madbūlī, 1981), 39.

<sup>48</sup> Lee McIntyre, *Post-Truth* (Cambridge, MA: MIT Press, 2018), 1–18.

<sup>49</sup> Gary R. Bunt, *Hashtag Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2018), 33–67.

<sup>50</sup> Hassan Hanafi, *Muqaddimah fī 'Ilm al-Istighrāb* (Cairo: al-Dār al-Fannīyyah, 1991), 7.

<sup>51</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, tafsir QS al-Ḥajj [22]: 78.

melainkan manifestasi sah dari jihad itu sendiri. Dalam konteks ini, jihad bukan hanya membela Islam dari serangan eksternal, tetapi juga memperjuangkan kemampuan Islam untuk tetap berbicara secara hidup kepada zaman.

Krisis berikutnya adalah krisis kepercayaan terhadap otoritas keagamaan, yang menjadikan jihad dakwah-komunikatif sebagai medan yang sangat penting. Transformasi digital telah mengubah secara drastis cara masyarakat berinteraksi dengan otoritas agama. Heidi Campbell menunjukkan bahwa media digital tidak sekadar menjadi medium dakwah baru, tetapi mengubah struktur praktik keberagaman itu sendiri.<sup>52</sup> Nadirsyah Hosen juga menunjukkan bahwa fatwa daring telah menciptakan bentuk-bentuk baru otoritas Islam yang tidak lagi sepenuhnya tunduk pada pola institusional klasik.<sup>53</sup> Dalam konteks Indonesia, fenomena ini diperumit oleh populisme agama, performativitas religius di media sosial, dan logika ekonomi atensi yang mendorong simplifikasi pesan keagamaan.

Akibatnya, sebagian masyarakat awam mengalami skeptisisme yang nyata terhadap representasi agama, baik karena politisasi, moral inconsistency, gaya dakwah yang terlalu menghakimi, maupun ketidakmampuan sebagian figur agama menjawab problem eksistensial manusia modern. Karena itu, jihad hari ini juga berarti memperjuangkan transformasi metode dakwah. Model dakwah yang monologis, legalistik, atau terlalu bertumpu pada retorika ancaman semakin sulit menjangkau masyarakat yang hidup dalam budaya digital yang plural dan skeptis. Dalam konteks ini, jihad berarti pergeseran dari dakwah yang menghukum menuju dakwah yang membimbing; dari komunikasi satu arah menuju dialog; dari retorika moralistik menuju komunikasi yang empatik, problem-solving, dan *digitally literate*. Dengan kata lain, jihad di sini adalah perjuangan memulihkan kredibilitas komunikasi Islam itu sendiri.

Bentuk berikutnya adalah jihad etik. Salah satu paradoks terbesar dunia *post-normal* adalah kemajuan teknologi yang melampaui kematangan moral manusia. Artificial intelligence, *surveillance capitalism*, *deepfake*, manipulasi data, komodifikasi manusia, dan eksploitasi digital menunjukkan bahwa ancaman modern tidak selalu berupa kekerasan fisik, tetapi dapat hadir dalam sistem yang secara perlahan mereduksi manusia menjadi angka, data, atau objek pasar. Shoshana Zuboff menyebut fenomena ini sebagai *surveillance capitalism*, yakni bentuk kekuasaan baru yang mengekstraksi pengalaman manusia sebagai bahan mentah ekonomi.<sup>54</sup> Dalam konteks ini, jihad berarti perjuangan mempertahankan martabat manusia, etika tanggung jawab, dan kesadaran moral di tengah sistem yang cenderung mendehumanisasi.

Selanjutnya, jihad harus direkonstruksi sebagai jihad sosial. Jika kezaliman masa lalu hadir dalam bentuk penjajahan atau agresi politik langsung, maka dunia kontemporer memperlihatkan bentuk penindasan yang lebih struktural: ketimpangan ekonomi global, eksklusi digital, marginalisasi kelompok rentan, populisme eksklusif, dan sistem global yang melanggengkan ketidakadilan.

<sup>52</sup> Heidi A. Campbell, *Digital Religion* (London: Routledge, 2013), 21.

<sup>53</sup> Nadirsyah Hosen, "Online Fatwa in Indonesia," *Islam and Christian-Muslim Relations* 19, no. 2 (2008): 159–173, <https://doi.org/10.1080/09596410801923541>.

<sup>54</sup> Shoshana Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism* (New York: PublicAffairs, 2019), 8–25.

Amartya Sen menunjukkan bahwa ketidakadilan modern tidak selalu lahir dari penindasan eksplisit, tetapi juga dari kegagalan sistemik dalam menghadirkan keadilan distributif.<sup>55</sup> Dalam horizon Islam, jihad sosial berarti perjuangan aktif membela yang lemah (*mustad'afin*), memperjuangkan distribusi keadilan, dan melawan struktur sosial yang menormalisasi ketimpangan.

Tidak kalah penting adalah jihad ekologis. Salah satu ancaman paling nyata di era *post-normal* adalah krisis ekologis global. Perubahan iklim, degradasi lingkungan, kepunahan biodiversitas, dan pandemi menunjukkan bahwa ancaman terhadap kehidupan tidak selalu datang dari musuh manusia, tetapi juga dari relasi destruktif manusia terhadap bumi. Ibrahim Özdemiş menegaskan bahwa etika lingkungan Islam menempatkan manusia sebagai penjaga amanah, bukan penguasa absolut atas alam.<sup>56</sup> Seyyed Hossein Nasr juga telah lama mengkritik krisis ekologis modern sebagai gejala keterputusan spiritual manusia dari kosmos.<sup>57</sup> Dalam konteks ini, jihad ekologis bukan sekadar aktivisme lingkungan yang diberi label religius, tetapi bagian integral dari amanah kekhilafahan.

Pada saat yang sama, seluruh bentuk jihad di atas akan kehilangan fondasi jika dimensi spiritual diabaikan. Dunia *post-normal* tidak hanya menghasilkan kekacauan sosial, tetapi juga fragmentasi batin. Kecemasan, alienasi, kesepian di tengah hiper-konektivitas, *burnout*, kehilangan makna, dan kelelahan mental menjadi realitas yang sangat nyata. Byung-Chul Han menggambarkan manusia modern sebagai subjek yang lelah oleh tekanan performativitas terus-menerus.<sup>58</sup> Dalam konteks Islam, jihad melawan hawa nafsu, egoisme, kekosongan makna, dan disorientasi spiritual tetap relevan. Namun jihad spiritual di sini tidak dipahami sebagai eskapisme individual, melainkan fondasi etik bagi seluruh perjuangan sosial lainnya.

Dengan demikian, jihad di era *post-normal times* tidak lagi memadai jika direduksi sebagai simbol konflik fisik. Ia harus direkonstruksi sebagai perjuangan peradaban multidimensional: jihad epistemik melawan kekacauan pengetahuan; jihad hermeneutik untuk mereartikulasi Islam secara relevan; jihad dakwah-komunikatif untuk memulihkan kredibilitas agama; jihad etik melawan dehumanisasi teknologi; jihad sosial untuk menegakkan keadilan; jihad ekologis untuk menjaga keberlanjutan kehidupan; dan jihad spiritual untuk memulihkan kedalaman manusia. Dalam kerangka Hassan Hanafi, inilah bentuk paling otentik dari *kesadaran praksis*: menjadikan tradisi bukan sekadar objek nostalgia, tetapi energi transformatif yang hidup di tengah sejarah. Jika pada masa lalu jihad berhadapan dengan musuh yang tampak jelas, maka di era *post-normal*, jihad adalah perjuangan menghadapi ancaman yang lebih cair, sistemik, dan sering tak kasatmata—namun justru lebih menentukan masa depan kemanusiaan.

## KESIMPULAN

Berdasarkan Penelitian ini menunjukkan bahwa jihad merupakan konsep yang tidak dapat

---

<sup>55</sup> Amartya Sen, *The Idea of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009), 27.

<sup>56</sup> Ibrahim Özdemiş, "An Islamic Approach to the Environment," *Islam and Christian-Muslim Relations* 14, no. 1 (2003): 3–16, <https://doi.org/10.1080/0959641032000059730>.

<sup>57</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature* (Chicago: ABC International, 1997), 44.

<sup>58</sup> Byung-Chul Han, *The Burnout Society* (Stanford: Stanford University Press, 2015), 15

dipahami secara memadai melalui pembacaan tunggal yang statis, reduksionis, atau terlepas dari dinamika sejarah dan perubahan peradaban. Melalui kerangka hermeneutika Hassan Hanafi yang mengintegrasikan kesadaran eudetik, kesadaran historis, dan kesadaran praksis, penelitian ini merekonstruksi jihad sebagai konsep dinamis yang bergerak dari esensi kebahasaan universal menuju aktualisasi historis, lalu direartikulasi kembali dalam konteks tantangan kontemporer.

Pada level kesadaran eudetik, penelitian ini menemukan bahwa jihad, berdasarkan analisis leksikografis terhadap berbagai khazanah mu'jam klasik, secara esensial tidak pertama-tama menunjuk pada peperangan, melainkan pada struktur universal perjuangan manusia: pengerahan sadar dan maksimal atas seluruh kapasitas dalam menghadapi hambatan demi mencapai tujuan yang dipandang bernilai. Temuan ini penting karena menempatkan peperangan bukan sebagai makna primer jihad, melainkan sebagai salah satu bentuk aktualisasi historisnya.

Pada level kesadaran historis, penelitian ini menunjukkan bahwa jihad mengalami transformasi makna yang erat berkaitan dengan perubahan horizon epistemik, sosial-politik, dan konfigurasi ancaman yang dihadapi umat Islam. Dalam fase formatif, jihad hadir sebagai perjuangan moral, spiritual, dan pertahanan komunitas profetik. Pada era klasik, jihad mengalami juridifikasi melalui formalisasi fikih politik dan integrasi dengan logika negara-imperium. Pada era kolonial, jihad direartikulasi sebagai bahasa pembebasan anti-imperial dan resistensi dekolonial. Sementara pada era *global war on terror*, jihad mengalami krisis semantik akibat reduksi media global, securitization discourse, serta apropriasi ideologis oleh kelompok-kelompok ekstrem. Dengan demikian, jihad terbukti sebagai konsep yang senantiasa hidup dalam dialektika sejarah, bukan kategori normatif yang beku.

Pada level kesadaran praksis, penelitian ini menunjukkan bahwa era *post-normal times*, sebagaimana dikonsepsikan oleh Ziauddin Sardar, menghadirkan bentuk ancaman yang secara fundamental berbeda dari masa-masa sebelumnya: kompleksitas global, kekacauan epistemik, fragmentasi otoritas, dehumanisasi teknologi, krisis ekologis, ketimpangan sosial, serta skeptisisme terhadap representasi agama. Dalam konteks ini, jihad tidak lagi memadai jika direduksi pada horizon konflik fisik, tetapi perlu direkonstruksi sebagai perjuangan peradaban multidimensional: jihad epistemik, jihad hermeneutik, jihad dakwah-komunikatif, jihad etik, jihad sosial, jihad ekologis, dan jihad spiritual.

Dengan demikian, novelty utama penelitian ini terletak pada upaya merekonstruksi jihad melalui model hermeneutika tiga lapis (eudetik, historis, dan praksis) yang memungkinkan konsep ini dibaca secara lebih komprehensif, transhistoris, dan kontekstual sekaligus. Jihad tidak lagi diposisikan semata sebagai kategori hukum perang atau simbol konflik, melainkan sebagai energi transformatif Islam dalam menghadapi tantangan kemanusiaan lintas zaman. Dalam horizon ini, jihad menemukan kembali relevansinya sebagai konsep etis-peradaban yang mampu menjawab problem dunia kontemporer tanpa tercerabut dari akar normatif dan historisnya.

## Daftar Pustaka

'Ajibah, Ibn. *Tafsir Al-Bahr Al-Madid*, n.d.

- Abul Husain Muslim bin al-Hajjaj an-Naisaburi. *Ṣaḥīḥ Muslim*, n.d.
- Al-Baghawi, Abi Muhammad Husain. *Ma'alim Al-Tanzil*. Dar al-Thaybah, 1990.
- Al-Bukhari, Abu Abdillah Muhammad bin Ismail. *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, n.d.
- Al-Fairūzābādī, Majd al-Dīn. *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 2005.
- Al-Māwardī. *Al-Aḥkām Al-Sultāniyyah*. Edited by Dār al-Kutub Al-'Ilmiyyah. Beirut, 1985.
- Al-Qurthubi. *Jami' Li Ahkam Al-Quran*. Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 2006.
- Al-Razy, Fakhr al-Din. *Mafatih Al-Ghayb*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1999.
- Al-Shaybānī, Muḥammad ibn al-Ḥasan. *The Islamic Law of Nations: Shaybani's Siyar*. Edited by trans. Majid Khadduri. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1966.
- Al-Tabari, Muhammad ibn Jarir. *Jami' Al-Bayan*. Vol. 17. Kairo: Dar al-Hijr, 2001.
- Al-Wāḥidī. *Asbāb Al-Nuzūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991.
- Asma Afsaruddin. *Striving in the Path of God: Jihad and Martyrdom in Islamic Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- At-Tirmidzi, Al-Hakim. *Jāmi' Al-Tirmidhī*, n.d.
- Az-Zamakhsyari. *Al-Kasysyaf*, n.d.
- Azra, Azyumardi. "The Transmission of Islamic Reformism to Indonesia: Networks of Middle Eastern and Malay-Indonesian 'Ulama' in the Seventeenth and Eighteenth Centuries." *Studia Islamika* 1, no. 3 (1994). <https://doi.org/https://doi.org/10.15408/sdi.v1i3.864>.
- Bunt, Gary R. *Hashtag Islam: How Cyber-Islamic Environments Are Transforming Religious Authority*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2018.
- Bonner, Michael. *Jihad in Islamic History*. Edited by Princeton University Press, 2006.
- Cook, David. *Understanding Jihad*. Berkeley: University of California Press, 2005.
- Campanini, Massimo. *The Qur'an: Modern Muslim Interpretations*. London: Routledge, 2011.
- Campbell, Heidi A., and Giulia Evolvi. "Contextualizing Current Digital Religion Research on Emerging Technologies." *Human Behavior and Emerging Technologies* 2, no. 1 (2020)
- Dawud, Abi. *Sunan Abī Dāwūd, Kitāb Al-Jihād*, n.d.
- Denzin, Norman K., and Yvonna S. Lincoln. *The Sage Handbook of Qualitative Research*. Los Angeles: Sage, 2018.
- Donner, Fred M. *Muhammad and the Believers*. Harvard University Press, 2010.
- Gutas, Dimitri. *Arabic Culture*. London: Routledge, 1998.
- Hallaq, Wael B. *Sharī'a: Theory, Practice, Transformations*. Edited by Cambridge University Press. Cambridge, 2009.
- Hambal, Ahmad ibn. "Musnad Aḥmad," n.d.
- Hanafī, Hassan. *Dirāsāt Islāmiyyah*. Cairo: Maktabah Anglo al-Miṣriyyah, 1981
- Hanafī, Hassan. *Muqaddimah Fi 'Ilm Al-Istighrāb*. Cairo: al-Dār al-Fanniyyah, 1991.
- Hanafī, Hassan. *al-Turāth wa al-Tajdīd*. Cairo: al-Mu'assasah al-Jāmi'iyyah, 1980.
- Hosen, Nadirsyah. "Online Fatwa in Indonesia: From Fatwa Shopping to Googling a Kiai." *Islam and*

- Christian-Muslim Relations* 19, no. 2 (2008): 159–173. <https://doi.org/10.1080/09596410801923541>
- Husserl, Edmund. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. Translated by F. Kersten. The Hague: Martinus Nijhoff, 1983.
- Ibn Fāris. *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*. Beirut: Dār al-Fikr, 1979.
- Ibn Manzūr. *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār Šādir
- Ibn Kathīr. *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Azīm*. Riyadh: Dar al-Thayyibah, 1999.
- Kelsay, John. *Arguing the Just War in Islam*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.
- Koselleck, Reinhart. *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. New York: Columbia University Press, 2004.
- McIntyre, Lee. *Post-Truth*. Cambridge, MA: MIT Press, 2018.
- Muṣṭafā, Ibrāhīm, et al. *al-Mu'jam al-Wasīf*. Cairo: Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, 2004.
- Rudolph Peters. *Jihad in Classical and Modern Islam*. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2005.
- Rushd, Ibn. *Bidāyat Al-Mujtahid Wa Nihāyat Al-Muqtaṣid*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007.
- Saliba, George. *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*. MIT Press, 2007.
- Sardar, Ziauddin. "Welcome to Postnormal Times." *Futures* 42, no. 5 (June 1, 2010): 435. <https://doi.org/10.1016/J.FUTURES.2009.11.028>.
- Sardar, Ziauddin, and John A. Sweeney. "The Three Tomorrows of Postnormal Times." *Futures* 75 (2016): 1–13. <https://doi.org/10.1016/j.futures.2015.10.008>
- Sohail H. Hashmi. "Interpreting the Islamic Ethics of War and Peace," in *The Ethics of War and Peace in Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Zuboff, Shoshana. *The Age of Surveillance Capitalism*. New York: PublicAffairs, 2019.