



Editor:
Dra. Hj. Rosmaini, MA
Adenan, MA
Abrar M. Dawud Faza, MA

Khazanah Ilmu

USHULUDDIN

Seri 2 BUKU DARAS



Pengantar
Prof. Dr. H. Hasyimsyah Nasution, MA

Panjiawaja Press

Khazanah Ilmu

Ushuluddin

Buku Daras 11

Panjiawaja Press

Pengantar Editor

Syukur Al-Hamdulillah kepada Allah Swt, atas karunia-Nya yang tiada dapat diungkapkan dengan untaian kata-kata, khususnya rasa syukur yang mendalam dengan terbitnya buku "*Khazanah Ilmu-ilmu Ushuluddin II*" yang ada tangan pembaca saat ini. Shalawat dan salam disampaikan kepada Nabi Muhammad Saw, semoga kita semua umatnya mendapatkan syafaatnya di hari akhir zaman.

Usaha untuk melestarikan budaya keilmuan merupakan suatu keharusan di kalangan akademisi, hal itu tidak lain karena perlunya pengembangan wacana keilmuan dan cakrawala berpikir yang menjadi ciri khas kalangan ini. Begitupun halnya dengan Fakultas Ushuluddin IAIN Sumatera Utara, yang berusaha menghidupkan tradisi keilmuan tersebut dalam suatu karya tulisan yang membidangi disiplin ilmu-ilmu keushuluddin. Dengan terbitnya buku daras II ini yang diperuntukkan bagi mahasiswa, diharapkan dapat memberikan bekal pengetahuan yang berkaitan dengan ilmu-ilmu keushuluddin secara komprehensif. Usaha ini merupakan salah satu cara yang dilakukan pimpinan Fakultas Ushuluddin dalam menghidupkan kembali semangat menulis karya ilmiah dan melestarikan budaya keilmuan dengan melakukan transformasi keilmuan.

Selain itu juga tradisi ini bertujuan untuk menyebarkan khazanah keilmuan seiring dengan perkembangan zaman. Hal ini bukan suatu yang baru dilakukan, sejarah mencatat bahwa jauh sebelum masa kejayaan Islam di masa Daulah Abbasiyah, Rasul dan para sahabatnya telah melakukan transformasi ilmu pengetahuan.

Buku daras II ini yang berisikan koleksi tulisan dari beberapa dosen yang membidangi disiplin keilmuan adalah "bunga rampai" dari kajian keislaman yang dimaksudkan untuk membantu para mahasiswa dalam memahami secara utuh dari ilmu-ilmu khas Ushuluddin. Oleh karenanya, dalam pemilihan tulisan yang dihimpun dalam buku ini, diupayakan mewakili dari pengkajian Islam yang sudah menjadi kekhasan dalam ilmu Ushuluddin yaitu bidang Aqidah dan Filsafat, Tafsir dan Hadis, Perbandingan Agama dan Politik Islam.

Dari tulisan-tulisan yang tersaji dari dalam buku daras II ini dirasa amat penting untuk memberi bekal kepada mahasiswa yang sedang mengikuti mata kuliah tersebut serta sangat bermanfaat bagi yang mempersiapkan ujian komprehensif sebagai syarat untuk menyelesaikan perkuliahannya di Fakultas Ushuluddin. Lebih jauh lagi, buku ini juga membantu para dosen untuk lebih memahami bidang keilmuan yang ditekuni.

Sebagai manusia biasa, editor menyadari, bahwa buku daras II ini masih jauh dari sempurna, karena memang tulisan ini hasil kerja gotong-royong, di atas semua kekurangan itu diharapkan kritik membangun dari para pembaca sehingga pada terbitan berikutnya dapat disajikan yang lebih sempurna.

Semoga dengan terpublikasinya tulisan-tulisan dalam buku khazanah Ilmu Ushuluddin ini dapat memberikan manfaat bagi civitas di Fakultas Ushuluddin untuk lebih dekat dan mendalam terhadap ilmu dasar keagamaan, dan mampu memberikan pencerahan terhadap permasalahan umat Islam di tengah-tengah kehidupan umat.

Wasalam,

R, Adn, Adf



Daftar Isi

PENGANTAR DEKAN ◊
SEPATAH KATA ◊
DAFTAR ISI ◊

BAGIAN PERTAMA
MOZAIK KEWAHYUAN ◊
A. Ulum al-Quran ◊
B. Tafsir al-Quran ◊
C. Al-Hadis ◊
D. Ulum al-Hadis ◊
E. Takhrij Hadis ◊

BAGIAN KEDUA
MOZAIK TEOFALSAFI ◊
A. Teologi Islam Modern ◊
B. Teologi Transformatif ◊
C. Filsafat Islam ◊

- D. Ilmu Tauhid ◊
- E. Ilmu Kalam ◊
- F. Ilmu Tasawuf ◊

BAGIAN KETIGA

MOZAIK STUDI AGAMA ◊

- A. Ilmu Perbandingan Agama ◊
- B. Hubungan Antaragama ◊
- C. Agama-agama Besar Dunia ◊
- D. Antropologi Agama ◊

BAGIAN KEEMPAT

MOZAIK SEJARAH DAN POLITIK ◊

- A. Sejarah Peradaban Islam ◊
- B. Pemikiran ttg Negara Islam ◊
- C. Sistem Pemerintahan Negara Islam ◊
- D. Teori-teori Politik ◊

PENUTUP ◊

INDEKS ◊

RIWAYAT HIDUP PENULIS ◊



Istilahat Alquran

Drs. Darman Harahap, MA

A. Istilahat Alquran

1. Pengertian

Istilahat Alquran adalah istilah-istilah yang menggambarkan kandungan ayat-ayat Alquran. Fungsinya adalah petunjuk untuk memahami kandungan umum ayat-ayat berdasarkan pengelompokannya sesuai dengan istilah-istilah itu.

2. Materi dan ruang lingkup

Adapun ruang lingkup *istilahat* Alquran adalah *al-I'jaz*, *al-Uslub*, *al-Qashshah*, *al-Amtsal*, *al-Aqsam*, dan *al-Jadl*. Namun dalam tulisan ini yang akan dikemukakan adalah *al-Qashshah*, *al-Amtsal*, *al-Aqsam*, dan *al-Jadl*.

B. Al-Qashash

1. Pengertian

a. Lughawi

Kata **قصه** adalah bentuk mashdar dari **قص** berarti “mencari atau mengikuti jejak”. Pengertian seperti ini terdapat di dalam Alquran, seperti dalam surah al-Kahfi (18) ayat 64, berbunyi:

فَارْتَدَّا عَلَىٰ آثَارِهِمَا قَصَصًا ۗ

(kedua orang itu kembali lagi untuk mengikuti jejak dari mana keduanya datang). Kemudian firman Allah dalam surat al-Qashash (28) ayat 11, sebagai berikut:

وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ ۖ فُصِّصِيْهِ ۖ

(Dan berkata nabi Musa kepada saudaranya yang perempuan; ikutilah dia).

Kata **قصه** telah diindonesiakan dengan perubahan dialek menjadi “*kisal*” dengan makna cerita masa lalu, sejarah dan peristiwa.

b. Istilah

Qashash berarti berita yang berurutan, seperti kalimat

إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ ۗ

(sesungguhnya ini adalah berita yang benar) (Ali Imron (3): (62), dan

لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ

Sesungguhnya pada berita mereka itu terapat pelajaran bagi orang-orang yang berakal) (Yusuf (12): 111). Dengan demikian *Qashash* berarti berita tentang masa lalu. Maka *Qashash* Alquran adalah pemberitaan Alquran tentang hal-ikhwal-umat yang telah lalu dengan berbagai peristiwa yang terjadi pada mereka dan di sekitar mereka. Atau berita-berita yang terdapat di dalam Alquran mengenai umat-umat terdahulu dengan segala keadaan yang mereka alami.

2. Qashash di Dalam Alquran

a. Penyajian qashash

Sejarah-sejarah yang diberberkan di dalam Alquran tidak diceritakan secara utuh dan berturut. Satupun dari sejarah itu tidak ada yang diqisahkan dari awal-sampai habis dengan mengikuti runtutan peristiwa yang sebenarnya. Bahkan tidak satu suratpun yang menceritakan sejarah-sejarah itu secara lengkap dan tuntas. Umpamanya sejarah tentang Nabi Musa diceritakan di dalam 33 surat, Nabi Ibrahim diqisahkan dalam 26 surat. Kendatipun terdapat beberapa ayat yang menceritakan suatu peristiwa

dengan beturut, tetapi tidak tuntas sampai habis, dan lanjutannya diulang pada surat yang lain.

Ada dua hal-menjadi alasan bentuk penyajian seperti ini. Pertama; karena yang diperlukan dari qisah-qisah itu adalah norma sejarah itu sendiri.¹ Norma sejarah yang dimaksud adalah nilai-nilai yang terkandung dalam keseluruhan peristiwa itu. Karena itu mengemukakan seluruh materi sejarah adalah tidak perlu, bahkan merupakan kemubaziran dan kelemahan yang tidak perlu terjadi, apalagi dalam kitab suci. Jadi yang paling diperlukan dari pensejarahan itu adalah hikmah mau'id zoh, perbandingan kehidupan dan peringatan yang dapat ditimba dari padanya.

Kedua; sejarah yang dikemukakan di dalam Alquran selalu berkaitan dengan umat sesudahnya (yang membaca sejarah itu). Alquran tidak menuturkan sejarah untuk diketahui, tetapi selalu diawali atau disudahi dengan pernyataan-pernyataan tentang umat masa kini. Karena itu pensejarahan dalam hal-ini adalah sebagai penegasan, contoh, pengiktibaran untuk direnungkan oleh orang-orang yang membacanya. Karena itu pulalah Alquran tidak menceritakannya secara tuntas, dan tidak dikumpulkan dalam satu surat.

b. Macam-macam qashash.

Qashash di dalam Alquran mengandung berbagai peristiwa masa lalu, bahkan peninggalan dan jejak-jejak masa lalu itu. Secara umum ada 4 macam kisah di dalam Alquran.

- 1) Kisah para Nabi/Rasul. Kisah-kisah ini menyangkut masa kecil sebahagian mereka, masa dan cara mereka berdakwah, mu'jizat yang mereka terima dan keadaan yang mereka alami menghadapi umatnya masing-masing.
- 2) Kisah orang-orang bijaksana atau yang tidak jelas kenabiannya, seperti Luqman, Ashabul Kahfi, Zulkarnain dan Maryam.
- 3) Kisah/peristiwa yang terjadi pada zaman Rasul Muhammad saw., seperti perang Uhud, Badar, Tabuk dan Ahzab.
- 4) Kisah orang-orang ingkar. Seperti kaum 'Ad, Tsamud, Qarun dan Fir'aun.

c. Faedah Qashash

¹M. Baqir Ash Shadr, "Trend of History in Qur'an", terj. M. S. Nasrulloh, *Sejarah Perspektif Alquran* (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1993), h. 79.

Kisah-kisah di dalam Alquran bukanlah sekedar hiburan mengena-kan telinga dan menyirami perasaan. Peran terpenting dari kisah-kisah itu adalah sebagai sumber dan inspirasi keagungan tuhan harus diakui oleh manusia. Makna-makna yang terkandung di dalamnya sangat bermanfaat menjadi ibaroh dan perbandingan bagi manusia sesudahnya dalam menapaki kehidupannya yang tersisa.

Bagir Ash Shadar berpendapat bahwa menyelidiki peristiwa-peristiwa sejarah amatlah penting. Tujuannya adalah untuk menemukan kecenderungan-kecenderungan terjadi pada manusia dan alam.² Ayat-ayat Alquran sendiri banyak menunjukkan tujuan ini, antara lain adalah surat Muhammad (47) ayat 10:

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۖ دَمَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِمُ ۖ وَلِلْكَافِرِينَ
أَمْثَلُهَا ۖ

Surat Yusuf (12): 109:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِي إِلَيْهِم مِّنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ ۗ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا
كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۗ وَكَلَّا ۗ الْأَخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ اتَّقَوْا ۗ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ۗ

Surat al-Hajj (22): 46:

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا ۖ أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۖ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى
الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ۗ

Surat Qaff (50): 36-37:

وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُم مِّن قَرْنٍ هُمْ أَشَدُّ مِنْهُمْ بَطْشًا فَنَقَّبُوا فِي الْبِلَادِ هَلْ مِن مَّحِصٍ ۗ إِنَّ فِي
ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِّمَن كَانَ لَيْهٖ قَلْبٌ ۖ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ۗ

Ayat-ayat di atas mendorong manusia untuk mengkaji dan menyadarkan dirinya akan makna kehidupan, dengan menggunakan potensi yang ada pada dirinya, yakni akal. Dengan demikian diharapkan manusia akan mampu menghadapi kehidupannya dengan memungsikan alat-alat

²Ibid, h. 36.

yang dimilikinya secara terkontrol (sadar) dalam memanfaatkan lingkungannya untuk keperluan hidupnya, sesuai dengan ridlo Tuhan.

Faedah-faedah qashash dikemukakan oleh Qoththon secara rinci sebagai berikut:

- 1) Menjelaskan asas-asas dakwah dan pokok-pokok syariat yang dibawa para Nabi menuju Allah. Umpamanya al-Anbiya'(21): 25:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِيَ إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ﴿٢٥﴾

- 2) Mengokohkan hati Rasulullah dan umatnya atas kebenaran agama Allah, khususnya kebenaran Alquran. Hud (11): 120:
- 3) Membenarkan para Nabi terdahulu serta mengabadikan jejak mereka.
- 4) menguatkan kebenaran Muhammad sebagai Rasul Allah dan kebenaran Alquran sebagai wahyu Allah,
- 5) Menyibak kebohongan ahli kitab dengan hujjah dan cerita yang merasa beberkan. Ali Imron (3): 93:

كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلالًا لِبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ ۚ فَمِنْ قَبْلِ أَنْ تَنْزَلَ التَّوْرَةَ قُلْ فَأَتُوا بِالتَّوْرَةِ فَاتْلُوهَا ۚ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٩٣﴾

- 6) Merupakan pelajaran berharga bagi orang-orang yang berakal. Yusuf (12): 111:

لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ۗ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿١١١﴾

Di sini terlihat seperti yang dikatakan oleh Ashshadar bahwa peristiwa-peristiwa sejarah bukanlah terjadi secara otomatis, apalagi gagasan bahwa segala peristiwa telah ditentukan Tuhan sangat ia tentang. Demikian pula ia sangat tidak setuju pendapat yang mengatakan bahwa peristiwa-peristiwa sejarah adalah serangkaian kejadian yang tidak berkaitan. Menurutnya Alquran telah mengatakan kepada kita tentang ada dan perlunya norma-norma sejarah di dalam Alquran (seperti dikemukakan dalam ayat-ayat di atas), karena member faedah kepada manusia.³

Salah satu contoh konkrit dari norma sejarah dalam Alquran yang sangat diperlukan oleh manusia adalah kisah Ibrahim mencari Tuhan (lihat

³Ibid, h. 79.

Q.S. al-An'am (6): 75-79), juga sebagaimana Musa menjadi Fir'aun (lihat Q.S. asy Syu'aro (26): 23-28).

d. Rahasia pengulangan qashash

Salah satu penemuan besar adalah bahwa Alquran merintis jalan bagi akal-manusia untuk memahami dan menyadari peran prektis sejarah dalam kehidupan manusia. Delapan abad setelah diwahyukan atau empat abad sebelum renesan, upaya ke arah ini telah dilaksanakan oleh kaum muslimin. Ibnu Kholdun telah menemukan hukum-hukum dan norma-normanya. Sayang, setelah itu yang bangkit dalam hal-ini adalah orang-orang Eropa, mereka berhasil menemukan berbagai teori tentang sejarah, seperti materialism historis atau Marxisme yang telah mempengaruhi perkembangan ilmu sejarah.

Begitu pentingnya sejarah, Alquran mengungkapkan kisah secara berulang-ulang di beberapa tempat. Sebuah kisah terkadang berulang kali disebutkan dan dikemukakan dalam berbagai bentuk yang berbeda. Di satu tempat dikemukakan bahagian awal, di tempat lain diceritakan bahagian akhir. Ada pula yang diungkapkan secara ringkas, tetapi ada pula yang dikemukakan secara panjang lebar.

Penuturan yang dikemukakan itu memiliki hikmah yang besar bagi manusia, di antaranya:

- 1) Agar manusia memberikan perhatian besar terhadap kisah-kisah tersebut. Karena dengan demikian pesan-pesannya lebih mantap dan lebih melekat dalam jiwa. Misalnya kisah Musa dengan Fir'aun, yang menggambarkan pergulatan sangit antara kebenaran dengan kebathilan. Dengan pengulangan itu ia sering dibaca, karena pengulangannya tidak dalam satu surat.
- 2) Untuk menjelaskan kepada manusia bahwa penyebutan kisah itu bukanlah sekedar untuk diketahui. Pengungkapan kisah itu mempunyai tujuan (telah dimekakan di atas) pembentukan kepribadian. Dan pengulangan itu memiliki tujuan, yang berbeda-beda, sesuai dengan pernyataan yang mengawalinya atau yang mengakhirinya. Karenanya kisah-kisah itu tidak pernah berdiri sendiri dalam satu surat.

Pensejarahannya selalu berkaitan dengan masalah-masalah lain.

- 3) Menunjukkan kebalaghohan Alquran dalam tingkat paling tinggi. Sebab di antara kebalaghohan adalah mengungkapkan makna dalam berbagai

bentuk yang berbeda. Dan kisah yang berulang itu diungkapkan dalam berbagai uslub yang berbeda satu dengan lainnya.⁴

B. Amtsal

1. Pengertian

Kata *امثال* adalah jama' taksir (tidak beraturan) dari *مثال* (matsal) Kata *مثال* bisa berubah bunyi menjadi *ماتل* (matsil) atau *ماتيل* (mitsil) dengan makna yang sama dengan "syabah-syibih", dan "syabih". *Matsal* berarti menyerupai atau menyerupakan. Dalam bentuk ungkapan lain, matsal-dapat memberi pengertian yang lebih jelas, seperti "*matsal*" yang berarti menggambarkan, "tamatsala" berarti menerangkan, memberi penjelasan, membayangkan, memberi contoh.⁵ Maka *amtsal* berarti beberapa percontohan, pemisalan, penggambaran yang merupakan penjelasan atau penyerupaan sesuatu.

Manna' Kholil Qotton menjelaskan bahwa bahasa sastra, matsal-adalah suatu ungkapan atau perkataan yang dimaksudkan untuk menyerupakan perkataan dalam suatu hikayat dengan perkataan itu.⁶ Zamakhsyari dalam bukunya al-Kasasyaf yang dikutip oleh Manna' Kholil Qotton menerangkan bahwa, matsal-bisa berarti mazin yang berarti mazin yang berarti bandingkan.⁷ Zamakhsyari dalam bukunya Al-Burhar fi Ulu mAlquran menjelaskan bahwa matsal-adalah memperjelas makna/pengertian suatu pernyataan/perkataan.⁸ Suyuti juga berpendapat bahwa amtsal-ialah menyerupakan suatu yang tidak jelas dengan yang jelas, yang ghaib dengan yang nyata. Karena itu kontek perumpamaan, beraneka ragam; seperti pujian, kecaman, penghormatan, penghinaan, perintah, larangan dan sebagainya.⁹

Dari beberapa pengertian di atas dapat disimpulkan bahwa amtsal-berarti kalimat/perkataan yang menggambarkan keadaan sesuatu, sehingga lebih mudah dipahami. Dengan demikian dalam kaitan ini amtsal-adalah firman Allah yang bertujuan untuk memberi gambaran sebagai penjelasan terhadap sesuatu, sehingga mudah dipahami.

⁴Manna' Khalil al-Qattan, *Studi Ilmu-Ilmu Alquran*, terj. Muzakkir AS (Jakarta: Litera AntarNusa, 1992), h. 433.

⁵Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir (Arab-Indonesia)*, (tp, ttp, tt.), h. 1403.

⁶Qattan, *Studi Ilmu*, h. 399

⁷*Ibid.*

⁸Az-Zarkasyi, *al-Burhan fi Ulu Alquran II*, (Lunan: tp, 1988), h. 488.

⁹Jalaluddin as-Suyuti, *Apa Itu Alquran*, terj. Aunur Rafiq (dkk) (Jakarta: Gema Insani Press, 1993), h. 137.

2. Macam-macam Amsal-

Seluruh perimitsalan di dalam Alquran pada dasarnya dapat di bagi dua¹⁰ yaitu: Amsal-di tinjau dari segi bentuk ungkapan, dan Amsal-di tinjau dari sifat kandungan.

a. Amsal-dari segi bentuk ungkapan.

Amsal-dari segi bentuk ungkapan dapat di bagi empat:

Pertama; adalah amsal-musarrokah. Amsal-musarrokah ialah perumpamaan yang secara langsung dan jelas disebutkan kata amsal-secara jelas menunjukkan tasbih. Misalnya ayat ke- 17-20 surat al-Baqarah (2) sebagai berikut:

مِثْلَهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمٍ لَا يَبْصُرُونَ ۗ لَبِئْسَ بَكْمُ عَمَىٰ فَبِمَا لَا يُرْجَعُونَ ۗ اللَّهُ أَوْ كَصَيْبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصْبَعَهُمْ فِيٓءْذَانِهِمْ مِّنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ ۗ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ ۗ يَكَادُ الْبَرْقُ يُخْطِفُ أَنْصَرَهُمْ ۗ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَّشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا ۗ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَنْصَرَهُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۗ

Perumpamaan mereka adalah seperti orang yang menyalakan api, maka setelah api itu menerangi sekelilingnya Allah hilangkan cahaya (yang menyinari) mereka dan membiarkannya dalam kegelapan, tidak dapat melihat. Mereka tuli, bisu dan buta, maka tidaklah mereka akan kembali (ke jalan yang benar) atau seperti (orang-orang yang ditimpa) hujan lebat dari langit disertai gelap gulita, guruh dan kilat; mereka menyumbat anak telinganya dengan anak jarinya, karena (mendengar suara)petir, sebab takut akan mati. Dan Allah meliputi orang-orang yang kafir. Hampir-hampir kilat itu menyambar penglihatan mereka. Seperti kali kilat itu menyinari mereka, mereka berjalan di bawah sinar itu, dan bila gelap menimpa mereka, mereka berhenti. Jika Allah menghendaki, niscaya Dia melenyapkan pandangan dan penglihatan mereka. sesungguhnya Allah berkuasa atas segala sesuatu.

Ayat di atas mengumpamakan keadaan orang-orang munafik dengan orang-orang yang membutuhkan api dan air. Api yang menerangi dan air yang merupakan sumber kehidupan dijadikan gambaran ajaran (agama)

¹⁰Qattan, *Studi*, h. 401-405.

Allah (khususnya wahyu) yang menghidupkan dan menerangi hati.¹¹ Tetapi karena kejahilan mereka terhadap air dan api itu, maka bubar saja tidak bermanfaat, bahkan air dan api itu menambah kehancuran kehidupan mereka. Demikianlah kondisi mereka terhadap Alquran yang semula ditujukan untuk mengembalikan mereka dari jalan kesasatan, kesengsaraan mereka akibat kejahilan mereka sendiri.

Kedua; *Amtsal-Kaminah* adalah perumpamaan yang tidak menyebutkan lafadz matsal-dengan jelas Perumpamaan di tunjukkan dengan makna-makna yang indah dan menarik contohnya adalah ayat 29 surat al-Isra' (17);

وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسِطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا ۗ

Dan janganlah kamu jadikan tanganmu terbelenggu pada lehermu dan janganlah kamu terlalu mengulurkannya.

Ayat ini menggambarkan orang-orang yang kikir dengan kondisi terbelenggu, merasa tidak bebas dalam kehidupannya. Sedang orang-orang yang boros digambarkan Allah dengan suka mengulurkan tangan, tidak mampu mengatur untuk apa dan kapan sesungguhnya yang pantas dan baik tangannya diulurkan. Contoh lain adalah ayat 39-40 surat an Nur (24):

وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَلُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهُ عِنْدَهُ فُوقَهُ حِسَابًا ۗ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ ۗ أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُّجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّنْ فُوقِهِ وَمَوْجٌ مِّنْ فُوقِهِ ۗ وَسَحَابٌ ۗ ظَلَمْتُ بَعْضُهَا فُوقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكِدْ يَرُكْهَا ۗ وَمَنْ لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ ۗ

Dan orang-orang kafir amal-amal-mereka adalah laksana fatamorgana di tanah yang datar, yang disangka air oleh orang-orang yang dahaga, tetapi bila didatanginya air itu dia tidak mendapatinya sesuatu apapun. dan didapatinya (ketetapan) Allah disisinya, lalu Allah memberikan kepadanya perhitungan amal-amal-dengan cukup dan Allah adalah sangat cepat perhitungan-Nya. Atau seperti gelap gulita di lautan yang dalam, yang diliputi oleh ombak, yang di atasnya ombak (pula), di atasnya (lagi) awan; gelap gulita yang tindih-bertindih, apabila dia mengeluarkan tangannya,

¹¹Bandingkan dengan; Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *Amtsal-Alqu'an*, terj. Anwar Wahdi Hadi (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1995), h. 11.

tiadalah dia dapat melihatnya, (dan) barangsiapa yang tiada diberi cahaya (petunjuk) oleh Allah tiadalah dia mempunyai cahaya sedikitpun.

Ayat di atas mengumpamakan amal-orang-orang kafir dengan dua hal. Pertama; perbuatan yang fatamorgana, yaitu perbuatan orang-orang yang berpaling dari hidayah Allah, mereka menyangka masih berpijak pada kebenaran. Terletak nilai-nilai kebenaran terbuka ternyata amal-mereka bertentangan dengan hidayah Allah. Kedua; keadaan mereka yang gelap gulita. Mereka menyangka bahwa mereka tidak dialiri sinar Allah sedikitpun.

Ketiga; *Amtsal-mursalab*, ialah kalimat-kalimat bebas yang tidak menggunakan lafaz *tasybih* secara jelas, tetapi kalimat-kalimat itu tetap berlaku sebagai matsal. Di antara contoh pada ayat 123 surat an Nisa (4):

لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلِ الْكِتَابِ ۗ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ ۖ وَلَا يَجِدْ لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وِكِيًّا وَلَا نَصِيرًا ۚ

Barangsiapa mengerjakan kejahatan, niscaya akan diberi pembalasan dengan kejahatan itu.

Ayat ini menjelaskan bahwa perbuatan jahat seseorang, akan dibalas dengan kejahatan itu. Bukan berarti kejahatannya itu dikembalikan kepada dia. *Amtsal*-dilihat dari segi kandungan, pada dasarnya dapat dikelompokkan pada 2 macam:

Pertama; *Amtsal*-mengenai kesenangan, yang biasanya dalam surat al-Baqarah (2):

وَبَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ۖ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَبِهًا ۖ وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ۚ

Dan sampaikanlah berita gembira kepada mereka yang beriman berbuat baik bahwa bagi mereka disediakan syurga-syurga yang mengalir sungai-sungai di dalamnya. Setiap mereka diberi rezeki buah-buahan dalam syurga-syurga itu, mereka mengatakan:”Inilah yang pernah diberikan kepada kamu dahulu”. Mereka diberi buah-buahn yang serupa dan untuk mereka di dalamnya ada isteri-isteri yang suci dan mereka kekal-di dalamnya.

Contoh lain adalah ayat 261 surat al-Baqarah (2):

مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ ۗ وَاللَّهُ يُضَعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ ۗ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ۝

Perumpamaan (nafkah yang dikeluarkan oleh) orang-orang yang menafkahkan hartanya di jalan Allah adalah serupa dengan sebutir benih yang menumbuhkan tujuh bulir, pada tiap-tiap bulir seratus biji. Allah melipat gandakan (ganjaran) bagi siapa yang dia kehendaki. dan Allah Maha luas (karunia-Nya) lagi Maha Mengetahui.

Kedua; Amsal-mengenai kesengsaraan; biasanya ditujukan kepada kaum kafir atau kaum munafiq.

Di antara contohnya adalah ayat 10 surat at Tahrim (66):

ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَاتِ نُوحٍ وَأَمْرَأَاتِ لُوطٍ ۖ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحِينَ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الْكٰفِرِينَ ۝

Allah membuat isteri Nuh dan isteri Luth sebagai perumpamaan bagi orang-orang kafir. keduanya berada di bawah pengawasan dua orang hamba yang saleh di antara hamba-hamba Kami; lalu kedua isteri itu berkhianat kepada suaminya (masing-masing), Maka suaminya itu tiada dapat membantu mereka sedikitpun dari (siksa) Allah; dan dikatakan (kepada keduanya): “Masuklah ke dalam Jahannam bersama orang-orang yang masuk (jahannam)”.

Perlu diketahui tidak semua perumpamaan yang menceritakan kesengsaraan ditujukan kepada orang-orang kafir tetapi ada juga ditujukan kepada orang-orang mukmin sebagai peringatan.

3. Cara yang ditempuh dalam Mengemukakan *Amsal*

Pengemukakan *amsal*-di dalam Alquran memiliki cara-cara tertentu, sehingga lebih mudah dipahami dan lebih menarik perhatian. Abu Abdullah yang dikutip oleh Zarkasyi menyimpulkan pendapat Abu Abdillah bahwa cara-cara yang ditempuh Alquran dalam mengemukakan *amsal* Alquran ada 4 macam¹²:

- a. Menggambarkan sesuatu yang tidak dapat ditangkap oleh pancaindra dengan sesuatu yang dapat dibayangkan.

¹²Az-Zarkasyi, *Al-Burhan*, h. 486.

- b. Menggambarkan sesuatu yang tidak diketahui secara jelas dengan yang dapat diketahui dengan jelas.
- c. Menggambarkan sesuatu yang tidak pernah terjadi menurut kebiasaan, dengan sesuatu yang biasa terjadi.
- d. Menggambarkan sesuatu yang tidak memiliki kejelasan sifat dengan sifat-sifat yang jelas.

Dengan demikian gambaran-gambaran yang diberikan Allah terhadap sesuatu melalui kalimat-kalimat amtsal-cukup jelas. Sehingga makna-makna yang terkandung dan pesan-pesan sesungguhnya dapat dipahami dengan lebih mudah. Karena itu amtsal-sangat berfaedah bagi setiap orang untuk menafsirkan Alquran dan menyelami kandungan ayat-ayatnya.

4. Tujuan dan Faedah Amtsal

Orang yang membaca Alquran dengan cermat akan menemukan banyak ayat perumpamaan. Perumpamaan-perumpamaan itu memiliki tujuan dan faedah yang sangat bermakna, terutama untuk memahami ayat-ayat tertentu. Zarkasyi mengungkapkan bahwa faedah dan tujuan penyuguhan amtsal-tersebut adalah 9 (Zarkasyi: 486-497). Sedangkan Qotton berpendapat bahwa faedah amtsal-adalah:

- a. Menonjolkan sesuatu yang *ma'qul* (yang terjangkau akal) dalam bentuk konkrit yang dapat dirasakan oleh indra manusia, sehingga mudah dipahami dan diterima.
- b. Menarik perhatian pembaca atau pandangan, sehingga lebih berkesan dalam hati.
- c. Mendorong orang yang diberi *matsal*-itu berbuat sesuai dengan *matsal*-atau menjauhkan orang dari berbuat *matsal*-tersebut.
- d. Untuk mempengaruhi jiwa seseorang mengikuti tujuan dikemukakannya *matsal*-itu.¹³

Dari uraian-uraian di atas dapat disimpulkan bahwa faedah dan tujuan pengungkapan matsal-adalah:

C. Aqsam

1. Pengertian

Kata *اقسام* adalah jamak taksir (jamak tidak beraturan) dari kata *قسم* mashdar (kata benda) yang secara harfiah berarti sumpah, yakni berjanji

¹³*Ibid*, h. 406-408.

dengan berdasarkan/menyandarkan janji itu kepada sesuatu objek.¹⁴ Manna' Khalil Qotton berpendapat bahwa aqşam adalah jamak dari Qasam yang berarti خلف yakni sumpah. Kata ini berasal dari kata kerja atau yang berarti sumpah.¹⁵ Lafazd sumpah ini dibantu dengan huruf-huruf yang disebut huruf sumpah. Di antara huruf sumpah dimaksud seperti; و ب ل ت و dan sebagainya. Dalam prakteknya di antara beberapa huruf yang paling sering dipakai adalah و.

Secara istilah aqşam adalah ucapan yang disandarkan pada sesuatu untuk memikat jiwa atau memperkuat keyakinan akan kebenaran sesuatu.¹⁶ Hal ini banyak dipergunakan Allah melalui firan-Nya di dalam al-Qu dan lain-lain.

2. Unsur-Unsur *Qasam*

Qasam bukanlah satu kata yang berdiri sendiri dan terlepas dari kata yang lain, tetapi merupakan rangkaian kata yang membentuk suatu kesan/pengertian baru sebagai tauhid terhadap pesan utama yang akan disampaikan. Setidak-tidak, *Qasam* terdiri dari tiga unsur, yaitu:

- a. Huruf *qasam* seperti huruf و
- b. Muqşam bih digunakan sebagai alat sumpah atau sandaran *qasam*, seperti

وَأَلَيْلَ إِذَا سَجَى ۖ

- c. Muqşam alaih, yakni kata yang karenanya huruf *qasam* dan muqşam bih diucapkan, seperti;

كَأَوْدَعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ ۖ

Maka jadilah

وَأَلَيْلَ إِذَا سَجَى ۖ مَا وَدَعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ

¹⁴Munawwir, *Kamus al-Munawwir*, h. 1202.

¹⁵Qattan, *Studi*, h. 409.

¹⁶*Ibid.*

و disebut huruf qasam atau alat yang digunakan yang digunakan untuk bersumpah, **أَوْ أَلَيْلٍ إِذَا سَجَىٰ** disebut muqsam bih atau sandaran dilakukannya sumpah, **مَا** disebut muqsam alaih **وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ** atau hakikat yang menjadi menjadi timbulnya sumpah. Penyebab diucapkan diucapkannya qasam disebut jawab qasam Jika salah satu dari ketiga unsur ini tidak ada, maka kalimat itu bukan sumpah, dan memang kalimat itu tidak sempurna. Qasam yang sah adalah dalam kalimat yang sempurna

Macam-Macam Qasam

Untuk menjelaskan ragam qasam, harus dibedakan menurut bentuk Lafadz penyampaian dengan sifat penyampaian.

1. Bentuk Lafadz penyampaian

Qasam dari segi ini¹⁷ ada beberapa macam:

- a. Disebutkan secara nyata unsur-unsur qasam seperti pada contoh di atas.
- b. Jawab Qasam dihilangkan

Pada umumnya jawab Qasam itu disebutkan, tetapi terkadang ada yang dihilangkan. Tujuannya adalah untuk keindahan uslub, dan atau memang tidak perlu disebutkan, misalnya ayat 5 surah al-Kautsar (108):

Dalam ayat ini jawab tidak disebutkan, yang jika disebutkan akan berbunyi

2. Sifat penyampaian

Sifat penyampaian Qasam ada dua macam.¹⁸

- a. Zahi

Dalam hal-ini disebutkan fiil qasam dan muqsam bih seperti:

لَا أَقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ ۚ

(al-Qiyamah (75): 1)

¹⁷*Ibid.*, h. 414-417.

¹⁸*Ibid.*, h. 413-414.

Tetapi adakalanya fiil qasam dihilangkan dan dipadakan dengan huruf

Huruf fajar, seperti yang jahirnmya adalah

b. *Mudhmar*

Maksud mudhmar dalam hal-ini adalah fiil qasam dan muqsam bih tidak dijelaskan, hanya ditujukan oleh lam tauhid yang masuk ke dalam Jawab Qasam. Misalnya ayat 186 surah Ali Imran (3);

لَتُبْلَوْنَ فِيْ أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ

3. Tujuan dan Faedah

Penyebutan Qasam dalam Alquran memiliki tujuan yang sangat penting dan faedah yang besar bagi orang yang ingin memahami Alquran dengan baik.

Sebagaimana diketahui bahasa Arab memiliki Kekhususan-kekhususan dari bahasa-bahasa azam, baik menyangkut bahasanya, kelembutan ungkapan-nya maupun keberanekaragaman uslubnya. Sedangkan *mukhotob Alquran* itu terdiri dari berbagai ragam dan lapisan masyarakat, mulai dari tingkat pendidikan, tingkat kecerdasan, tingkat konsentrasi sampai kepada lingkungan yang mempengaruhinya semua tingkat dan lapisan kondisi yang dimiliki masyarakat sejauh itu, sangat mempengaruhi perhatian, pemahaman penerima/penelaah mereka terhadap Alquran apalagi dihbungkan dengan ragam uslub Alquran.

Jika dikemukakan dalam uraian yang lebih rinci setidaknya-tidaknya ada 3 pola penggunaan kalimat dalam bahasa Arab.

1. *Ibtidai*, Kalimat ini ditujukan kepada orang yang (sedang) sama sekali tidak memiliki persepsi, hatinya sedang kosong. Maka kalimat ini tidak memiliki ta'hid (penguatan) atau talab (tuntutan).
2. *Thalah*, yaitu kalimat yang bersifat sementara untuk memperkuat keyakinan dan menghilangkan keraguan ini ditujukan kepada orang yang sedang memiliki hati ragu-ragu terhadap suatu pernyataan yang disampaikan kepadanya.
3. *Inghani*, yaitu suatu pernyataan yang ditujukan kepada orang yang manakah setuah pernyataan. Maka untuk mempertegas pernyataan, agar orang percaya pernyataan itu disertai dan diperkuat dengan ta'hid.¹⁹

¹⁹*Ibid.*, h. 410-411.

Tujuannya adalah sebagai hujjah (argumentasi) menggugah, menegaskan dan menguatkan kesempurnaan khabar.²⁰

D. Jadal

1. Definisi

Kata جدل (jadal) atau جدل (judul) adalah mashdar dari جدل (jadala) yang bermakna "debat", lempar, banting."²¹ Kata ini bisa pula bermakna kokoh atau kuat, seperti dalam kata لَتِ ا لِحْبِ جِد (aku kokohkan ikatan itu).²² Pengertian-pengertian serupa ini banyak terdapat di dalam Alquran. Di antaranya.

a, Ayat 54 surat al-Kahfi (18)

وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ ۚ وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا

Dan manusia adalah makhluk yang paling banyak debatannya.

b. Ayat 125 surat an Nahl (16):

أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۚ وَجِدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ

Serulah manusia ke jalan Tuhanmu dengan hikmah dan pelajaran yang baik dan dibuatlah mereka dengan baik.

c. Ayat 46 surat al-Ankabut (29):

وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ

Dan janganlah kamu berdebat dengan Ahli Kitab melainkan dengan cara yang paling baik.

c. Ayat 56 surat al-Kahfi (18):

وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ

Tetapi orang-orang kafir membantah dengan batil.

²⁰As-Suyuti, *Apa Itu*, h. 138.

²¹Munawir, *Kamus al-Munawir*, h. 135.

²²*Ibid*, h. 187.

Dengan pengertian-pengertian dan contoh-contoh di atas dipahami bahwa jadal-berarti hujjah (argumen) yang ditunjukkan kepada orang tertentu. Jadal-adalah ungkapan-ungkapan Alquran menegakkan hujjahnya untuk memperkuat kebenaran

Pernyataan-penyataannya dalam upaya menarik perhatian sekaligus menyakinkan orang-orang yang menjadi sasaran jadal.

2. Macam-Macam Jadal.

Jika dilihat dari ragam penyampaian, jadal adalah dikelompokkan pada 3 macam:

a. Jadal-dari segi sasaran/objek

Pada dasarnya jadal-adalah untuk mematahkan hujjan lawan, sehingga tidak memiliki kekuatan untuk menolaknya.²³ Karena itu sasaran utama jadal-adalah:

1)Orang-orang kafir, termasuk di dalamnya orang-orang yang munafiq. Contoh jadal-untuk mereka ini adalah:

- Ayat 79 surat Yasin (36).

قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾

Katakanlah”Ya akan dihidupkan oleh Tuhan yang menciptakannya kali yang pertama. Dan Dia Maha mengetahui tentang segala makhluk.

- Ayat 23-24 Surat al-Baqarah (2):

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ ۚ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ ۖ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴿٢٤﴾

Dan jika kamu (tetap) dalam keraguan tentang Alquran yang Kami wahyukan kepada hamba Kami (Muhammad), buatlah satu surat (saja) yang semisal-Alquran itu dan ajaklah penolong-penolongmu selain Allah, jika kamu orang-orang yang memang benar. Jika kamu tidak akan dapat membuat (nya) peliharalah dirimu dari api neraka yang bahan bakarnya manusia dan batu, yang disediakan bagi orang-orang kafir.

²³Az-Zarkasyi, *al-Burhan*, h. 29.

2)Orang mukmin yang belum kuat pendiriannya, atau yang menggunakan akal nya untuk memikirkan sesuatu, sehingga dikhawatirkan keluar/melenceng dari pemikiran ketuhanan yang tepat. Jadi jadal-dalam hal-ini adalah sebagai control, mengingatkan dan membimbing bukan metahkan atau membalikkan hujjan (argumentasi) lawan. Contoh-contohnya adalah:

- Ayat 164 surat al-Baqarah (2):

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفَلَكَ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ
بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ
فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ
لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾

Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, bergantinya malam dan siang, bahtera yang berupa air, lalu dengan air itu Dia hidu pkan bumi sesudah mati (kering) nya dan Dia sebarkan di bumi itu segala jenis hewan, dan pengisaran angin dan awan yang dikendalikan antara langit dan bumi; sungguh (terdapat) tanda-tanda (kekuasaan dan kebesaran Allah) bagi yang memikirkan.

- Ayat 36-40 surat al-Qiyamah (75).

أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى ﴿٣٦﴾ أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنَى ﴿٣٧﴾ ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً
فَخَلَقَ فَسَوَّى ﴿٣٨﴾ فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى ﴿٣٩﴾ أَلَيْسَ فَرَكٍ بِقَدْرِ عَلَى أَنْ
يُحْيِيَ قِيَّ أَوْتَى ﴿٤٠﴾

Apakah manusia, bahwa ia akan dibiarkan begitu saja (tanpa pertanggung jawaban)? Bukan dia dahulu setelah mani yang ditumpahkan (ke dalam rahim), kemudian mani itu menjadi segumpal-darah, lalu Allah menciptakannya, dan mengumpamakannya, lalu Allah menjadikan mani padanya sepasang: laki-laki dan perempuan. Bukanlah (Allah yang berbuat) demikian berkuasa (pula) menghidupkan orang mati?

a. Jadal-dari segi sifat-sifat

Jadal-dilihat dari segi ini dapat dibagi dua²⁴ yakni:

1) Jelas/Sharikh

Kalimat Allah merupakan sebuah pernyataan yang jelas dan tidak memerlukan pemahaman yang dalam selain jelas juga merupakan kebaikan yang dipikirkan. Misanya ayat surah al-Ambiya (21)

أَمْ آتَّخَذُوا إِلَهًا مِّنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنْشِرُونَ ۚ

Apakah mereka mengambil tuhan-tuhan dari bumi, yang dapat menghidupkan (orang-orang mati)

2) Sindirian

Hujjah yang ditawarkan dalam hal-ini bersifat sindiran, memancing berpikir dan lebih merupakan hujjah yang berisi tuntunan. Contoh adalah ayat 12 surah al-Isra' (17)

وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتَيْنِ ۗ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّتَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ ۚ وَكُتِبَ عَلَيْكُمُ الْعِدَّةُ عَلَى الْأَسْنِينِ وَالْحِسَابِ ۗ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلَيْنَاهُ تُفْصِيلًا

Dan Kami jadikan malam dan siang sebagai dua tanda, lalu Kami hapuskan tanda malam dan Kami jadikan tanda siang itu terang, agar kamu mencari karunia dari Tuhanmu, dan supaya kamu mengetahui bilangan tahun-tahun dan perhitungan. Dan segala sesuatu telah Kami terangkan dengan jelas.

b. Dari segi Sighat/bentuk

Jadal-dilihat dan bentuk/sighat penyampaiannya setidak tidaknya ada empat macam.²⁵

1) Berbentuk pertanyaan.

Bantahan atau hujjah dikemukakan dalam bentuk pertanyaan. Bukan berarti Tuhan tidak mengetahui jawab pertanyaan itu, dan pada dasarnya bukanlah pertanyaan. Tetapi mengingatkan manusia kembali tentang apa yang seharusnya diketahuinya/ dipikirkannya. Jadi seolah-olah Tuhan memulai jadal-itu dengan kalimat: "Alangkah bodoh kamu".

Contohnya ; ayat 17-20 surah al-Ghasyiah (88).

²⁴Ibid, h. 25-27.

²⁵Ibid.

أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ۗ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ۗ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ۗ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ

Maka apakah mereka tidak memperhatikan unta bagaimana dia diciptakan. Dan langit bagaimana ia ditinggikan. Dan bumi bagaimana ia dihamparkan.

2) Bentuk pernyataan.

Hujjah dalam hal-ini adalah; pernyataan yang mengandung andai dan pernyataan biasa yang tidak disertai dengan kata "tidak" yang berdiri sendiri. Kedua bentuk ini tetap merupakan hujjah yang dimaksudkan mengalirkan warisan atau membatalkan permohonan dan interpretasi yang salah.

Contoh pertama adalah ayat 22 surah al-Ambiya (21):

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ۗ فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ

Sekiranya ada di langit dan di bumi tuhan-tuhan selain Allah, tentulah keduanya itu telah rusak binasa. Maka Allah Suci Allah yang mempunyai 'Arasy dari pada apa yang mereka sifatkan.

Contoh kedua adalah ayat 144 surah Ali Imron (3):

وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ ۗ أَفَلَا تَأْتُونَ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ ۗ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَىٰ عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا ۗ وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ

Muhammad itu tidak lain hanyalah seorang rasul, sungguh telah berlalu sebelumnya beberapa orang rasul. Apakah kalau dia wafat atau dibunuh kamu berbalik ke belakang (murtad)? Barangsiapa yang berbalik ke belakang, maka ia tidak dapat mendatangkan medlarad kepada Allah sedikit pun; dan Allah akan memberi balasan kepada orang-orang yang bersyukur.

3) Berbentuk penolakan/tantangan.

Bentuk hujjah dalam hal-ini disebutkan dalam bentuk tantangan dan penolakan sekaligus dengan kalimat yang jelas. Contohnya adalah ayat 24 surah al-Baqarah (2)

فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ ۗ أُعِدَّتْ
لِلْكَافِرِينَ ۗ

Maka jika kamu tidak mampu memperbuatnya dan pasti kamu tidak akan dapat membuat(nya), peliharalah dirimu dari neraka yang bahan bakarnya manusia dan batu, yang disediakan bagi orang-orang kafir.

b. Metode Jadal.

Ada beberapa macam metode²⁶ yang dilakukan Alquran dalam mengemukakan hujjah.

1) Pendekatan (menggiring).

Jadal-dalam hal-ini dimulai dari pernyataan-pernyataan mengenai alam empiris (lingkungan yang dialami langsung manusia). Kemudian pernyataan ini tutup dengan kalimat gugahan yang biasanya bersifat pernyataan. Contohnya ayat 21-22 surah al-Baqarah (2):

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ۗ الَّذِي
جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِيْهَا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ ۙ مِنْ
الشَّجَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ ۗ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ۗ

Hai manusia sembahlah Tuhanmu yang telah meciptakanmu dan orang-orang sebelum-mu, agar kamu bertakwa. Dialah yang menjadikan bumi sebagai atap, dan Dia menurunkan air (hujan) dari langit. Lalu Dia menghasilkan dengan hujan itu segala buah-buah sebagai rizki untukmu; karena itu janganlah kamu mengadakan sekutu bagi Allah padahal-kamu mengetahui.

2) Mengancam.

Jadal-dalam metode ini dimulai dari menunjukkan kesalahan-kesalahan, lalu kemudian menutup uraian dengan sebuah ancaman; baik ancaman dalam bentuk azab, maupun ancaman dalam arti ketidaperdulian Tuhan. Misalnya ayat 91 surat al-An'am (6):

²⁶Qattan, *Studi*, h. 422-426.

وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ فِإِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَيَّ بَشَرًا مِّنْ شَيْءٍ قُلْ مَن أَنزَلَ
 الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ فِ مَوْسَى نُورًا وَهَدَىٰ لِلنَّاسِ لِيَجْعَلَ فِيهِ قَرَاطِيسَ يَتَّبِعُونَهَا
 وَتَخْفُونَ كَثِيرًا وَعَلِمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا ءَابَاؤُكُمْ قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ
 يَلْعَبُونَ

Dan mereka tidak menghormati Allah dengan penghormatan yang semestinya dikala mereka berkata:”Allah tidak menurunkan sesuatupun kepada manusia”. Katakanlah”Siapakah yang menurunkan kitab (Taurat)? Yang dibawa oleh Musa sebagai cahaya dan petunjuk bagi manusia, kamu jadikan kitab itu lembaran-lembaran kertas yang bercerai-cerai, kamu perlihatkan (sebahagiannya) dan kamu sembunyikan sebahagian besarnya, padahal telah diajarkan kepadamu apa yang kamu bapak-bapak kamu tidak mengetahuinya? Katakanlah:”Allahlah (yang menurunkannya), (kemudian sesudah kamu menyampaikan Alquran kepada mereka), biarkanlah mereka bermain-main.

c. Faedah dan Tujuan Jadal

Pada dasarnya tujuan Jadal-sebagaimana diuraikan oleh Zarkasyi adalah untuk mematahkan hujjah lawar, sehingga lawar itu tidak memiliki kekuatan untuk menolaknya.²⁷ Lebih dari itu adalah untuk meyakinkan orang akan kesalahan dan kelemahan argumentasinya, sehingga yakin dan menerima argument yang diajukan kepadanya. Dengan demikian berfaedah untuk lebih mudah menarik perhatian orang lain ke dalam tujuan itu yakni mereka menerima Islam menjadi agamanya. []

BIBLIOGRAFI

- Abdul Fatah Thabaroh, ”Ma’a al-Anbiya’ fi Alquran”, terj. Tamyez Dery, dkk, *Nabi-Nabi Dalam Alquran*, Thaha Putra, Semarang.
- Abdul Razaq Naufal, *Mu’jizat Alquran wa al-Tarqim Fi Alquran al-Karim*, terj. Masyhur, *Mu’jizat Alquran*, Pustaka Antara, Jakarta, 1990

²⁷Az Zarkasyi, *Burhan*, h. 29.

- Abu Bakar Aceh, *Sejarah Alquran*, Ramadhani, Solo, 1996
- Afzalur Rohman, "Qur'anic Science", terj. M. Arifin, *Alquran Sumber Ilmu Pengetahuan*, Rineka Cipta, Jakarta, 1992.
- A. Hanafi, MA, *Ushul Fiqh*, Wijaya, Jakarta, 1989
- Ahmad Surbasy, *Yas'ahmaka fi al-Din wa al-Hayah*, I, Beirut, tt.
- Ahmad Warson Munawir, *Kamus Al-Munawir*, tp, ttp, tt.
- Ahmad Y. Al-Hasan dan Donald R. Hill, *Islamic Technology in Illustrated History*", terj. Yuliani Liputo, *Teknologi Dalam Sejarah Islam*, Mizan, Bandung, 1993
- A. Saboe, *Hikmah Kesehatan Dalam Shalat*, al-Ma'arif, Bandung, 1987
- As Suyuti, "Mukhtashar al-itqon fi Ulum Alquran", terj. Aunur Rafiq, Gema Insani Press, Jakarta, 1993.
- Badruddin az Zarkasy, *al-Burhan fi Ulum Alquran*, tp, ttp, tt.
- Bahauddin Mudlari, *Dialog Masalah Ketubanan Jesus*, Kiblat Centre, Jakarta, 1981.
- Departemen Wakaf dan Urusan Islam Kuwait, *Risalah Puasa dan Zakat*, Terj. Muhammad al-Hamidi, Media Dakwah, Jakarta, 1978.
- Husein Bahreisyi, *Kebancuran Alam Semesta*, Bina Ilmu, Surabaya, 1978
- , *Amtsah-Alquran*, Terj. Anwar Wahdi Hadi, Pustaka Panjimas, Jakarta, 1993.
- Kaidah Tata Bahasa Arab*, Darul Ulum Press, 1993
- Kamal-Salibi, "The Bible Cae fro Arabia", Terj. Dono Indarti, *Mencari Asal-Usul Kitab Suci*, Littera Antar Nusa, Jakarta, 1992
- Manna' Khalil Qotton, "Mabahits fi Ulum Alquran", terj. Muzakir AS, *Studi Ilmu-Ilmu Alquran*, Littera Antar Nusa, Jakarta, 1992.
- Maurice Bucaile, "La Bible Le Coran at La Science", terj. M. Rasjidi, *Bible, Qur'an and Sains Modern*, Bulan Bintang, Jakarta, 1978.
- Maurice Bucaile, *Alquran dan Sains Modern*, terj. Achmad Rais, Media Dakwah, Jakarta, 1992.
- M. Baqir Ash Shadr, "Trend of History in Qur'an", terj. M.S. Nasrullah, *Sejarah Dalam Perspektif Alquran*, Pustaka Hidayah, Jakarta, 1993.
- Masfuk Zuhdi, Drs., *Pengantar Ulumul Qur'an*, Bina Ilmu, Surabaya, 1990.

- M. Munir, Faurumnama, *Alquran dan Perkembangan Alam Raya*, Bina Ilmu, Surabaya, 1979.
- Moh. Chdziq Charisma, *Tiga Aspek Kemujizatan Alquran*, Bina Ilmu, Surabaya, 1991
- M. Quraish Shihab, Dr., *Membumikan Alquran*, Mizan, Bandung, 1992.
- Muhammad Adzin az Zarqani, *Manabil al-Irfan fi Ulum Alquran*, II, tp, ttp, tt.
- Muhammad Ali Ash Shabuni, "Al-Tibyan fi Ulum Alquran, Terj. Muhammad Qodirun Nur, *Iktisar Ulumul Qur'an*, Pustaka Amani, Jakarta, 1988.
- Mustafa K.S., *Alam Semesta dan Kebancurannya Menurut Alquran dan Ilmu Pengetahuan*, al-Ma'arif, Bandung, 1982.
- Mustafa K.S., *Alquran Dalam menyoroti Proses Kejadian Manusia*, al-Ma'arif, Bandung, 1980.
- Muhammad al-Khatib, Dr., "Al-Islam wa wa Ilm Nadzorot Mu'jizat, Terj. Umar Stanggal-dan Anshari, *Sains dan Islam kemujizatan Dunia*, Al-Ma'arif, Bandung, 1985.



Ilmu Jarh wa al-Ta'dil

Dr. Sulidar, M.Ag

A. Pendahuluan

Kualitas kepribadian seorang periwayat hadis dalam bidang hadis adalah sangat penting. Sebab, ia berkaitan erat dengan kualitas suatu hadis. Seorang periwayat hadis, tidak hanya dituntut memiliki kapasitas intelektual yang tinggi, namun juga harus memiliki kualitas pribadi yang terpuji. Berdasarkan ini, maka bisa jadi suatu hadis dengan sanad atau periwayatnya memiliki kualitas pribadi yang terpuji, dan bisa juga memiliki pribadi yang cacat atau tercela. Dengan ini pulalah, kualitas suatu hadis ada yang disebut dengan *sahih*, *hasan*, dan *da'if*. Dalam ilmu hadis, pembahasan berkenaan dengan kualitas pribadi serta kapasitas intelektual para periwayat hadis disebut dengan *ilmu jarh wa at-ta'dil*.

Adapun *jarb wa at'dil* dalam bahasan ini akan membahas tentang pengertiannya, peringkat-peringkat lafal *ta'dil* dan *jarb*, tiga sikap kritis hadis, dan kaedah penyelesaian penilaian yang kontradiktif. Dengan memahami ilmu *jarb wa al-ta'dil*, pembaca diharapkan mendapat informasi yang komprehensif berkenaan dengan bagaimana proses lahirnya kualitas kepribadian dan intelektual seorang perawi hadis.

B. Pengertian

Jarb secara etimologi adalah berasal dari bentuk masdar, yakni kata *jaraha-yajrahu*, yang bermakna seseorang membuat luka pada tubuh orang lain yang ditandai dengan mengalirnya darah dari luka itu.¹ Selanjutnya secara terminologi *jarb* berarti munculnya suatu sifat dalam diri perawi yang menodai sifat adilnya atau mencatatkan hafalan dan ingatannya yang mengakibatkan gugur atau lemah bahkan tertolak riwayatnya.²

Adapun *al-'adl* secara etimologi berarti sesuatu yang terdapat dalam jiwa bahwa sesuatu itu lurus, merupakan lawan dari lacur.³ Secara terminologi *al-'adl*, berarti orang yang tidak memiliki sifat yang mencatatkan keagamaannya sehingga khabar dan kesaksiannya bisa diterima bila dipenuhi syarat-syarat yang telah ditentukan dalam kelayakan seorang yang adil.⁴ Selanjutnya, memberikan sifat-sifat yang terpuji kepada seorang rawi atau periwayat sehingga yang diriwayatkannya dapat diterima, disebut dengan *menta'dilkan*.

Berdasarkan uraian di atas dapatlah dipahami bahwa *jarb* dan *ta'dil* adalah dua sifat yang disifatkan kepada para perawi sehingga dapat diketahui sampai di mana mereka bisa dipercaya, *siqah*, jujur dan *dabit* atau sebaliknya, yakni kualitas kecacatannya diperiksa secara rinci. Dalam ilmu hadis, pembahasan seperti ini disebut dengan ilmu *Jarb wa*

¹Ibn Manzur Jamal ad-Din Muhammad ibn Mukarram al-Ansari, *Lisan al-'Arab* (Kairo: Dar al-Misriyyah li at-Ta'lifi wa at-Tarjamah, t.t.), h. 246.

²Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, *Usul al-Hadis 'Ulumuhu wa Mustalahuhu* (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), h. 260.

³Ibn Manzur, *Lisan al-'Arab*, h. 456.

⁴Kriteria adil setidaknya ada empat unsur persyaratannya, yaitu; 1) beragama Islam, 2) *mukallaf*, 3) melaksanakan ketentuan agama (Islam) atau taqwa, dan 4) memelihara *mur'ah*. Lebih lanjut lihat. M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis* (Jakarta: Bulan Bintang, 1988), h.118.

at-Ta'dil. Menurut Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, ilmu *jarh wa at-ta'dil* sebagai berikut:

عِلْمُ الْجَرْحِ وَ التَّعْدِيلِ هُوَ الْعِلْمُ الَّذِي يَبْحَثُ فِي أَحْوَالِ الرُّوَاةِ مِنْ حَيْثُ قَبُولِ رَوَايَتِهِمْ
أَوْ رَدِّهَا.

*Ilmu al-Jarh wa at-Ta'dil adalah ilmu yang membahas hal-ihwal para perawi berkenaan dengan diterima atau ditolak riwayatnya.*⁵

Dari pengertian di atas dapatlah dikatakan bahwa ilmu *jarh wa at-ta'dil* adalah memiliki peranan yang penting dalam menentukan kualitas seorang perawi hadis, baik dari segi keadilannya maupun kecacatannya.

Dengan ilmu ini, berfaedah untuk menetapkan periwayatan seorang perawi hadis itu dapat diterima atau ditolak. Dengan demikian, ilmu ini akan menyeleksi para perawi hadis yang masuk dalam kategori diterima atau ditolak dalam meriwayatkan hadis. Dan ilmu ini berkaitan dengan penetapan kualitas perawi hadis, apakah sah, hasan atau da'if, yang akhirnya berakibat pada kualitas suatu hadis apakah diterima (*maqbul*) atau ditolak (*mardud*).

C. Peringkat-peringkat Lafal *Ta'dil* dan *Jarh*

Para perawi Hadis bila ditinjau dari segi kredibilitas kepribadian dan keintelektualannya tidaklah sama antara satu dengan lainnya. Untuk itulah, para ulama hadis membuat suatu peringkat dalam penilaian terhadap kredibilitas mereka, dengan merumuskan lafal-lafal, baik yang berbentuk *ta'dil* maupun *jarh*.

Para ulama kritik hadis berbeda pendapat dalam menetapkan jumlah peringkat kualitas perawi. Abu Muhammad Abd. Rahman ibn Hatim ar-Razi, seperti yang dikutip oleh Mahmud at-Tahhan membagi lafal *jarh* dan *ta'dil* menjadi empat tingkatan. Abu Abdillah az-Zahabi (w. 748 H) dan al-Iraqi (w.806 H) dan Abu Fayid al-Harawi (w.837 H) menetapkan lima peringkat untuk masing-masing *ta'dil* dan *tajrib*. Ibn Hajar al-Asqalani (w. 852 H) yang pendapatnya disetujui oleh Jalal ad-Din as-Suyuti (w. 911 H) menetapkan enam macam peringkat untuk masing-masing *ta'dil* dan *tajrib* hal ini juga disetujui dan dikemukakan

⁵Ajjaj al-Khatib, *Usul al-Hadis*, h. 261.

⁶Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad az-Zahabi, *Mizān al-Itidal fi Naqd ar-Rijal*, jilid 1 (T.tp.: Isa al-Babi al-Halabi wa Syurakah, 1963), h. 4.

oleh Muhammad ‘Ajjaj al-Khatib. Berikut ini adalah peringkat lafal-lafal yang menunjukkan *ta’dil* dan *tajrih* menurut Muhammad ‘Ajjaj al-Khatib.

a. Peringkat Lafal *Ta’dil*

1. Kata-kata yang menunjukkan intensitas maksimal (*mubalagah*) dalam hal *ta’dil* dengan bentuk *af’al at-ta’dil* dan sejenisnya. Contohnya:

أَوْثَقُ النَّاسِ, أَضْبَطُ النَّاسِ, لَيْسَ لَهُ نَظِيرٌ....

(Orang yang paling terpercaya; paling dabit; tiada bandingan baginya).

2. Kata-kata yang menunjukkan ke-*siqa*-han. Contohnya:

فُلَانٌ لَا يُسْأَلُ عَنْهُ, فُلَانٌ لَا يُسْأَلُ عَنْ مِثْلِهِ....

(si Fulan tidak perlu dipertanyakan lagi tentang dirinya, atau tidak diragukan lagi keadilannya)

3. Kata-kata yang mengukuhkan kualitas *siqah* dengan salah satu sifat di antara sekian sifat adil dan *siqah*, baik kata yang sama atau kata yang searti. Contohnya:

ثِقَةٌ تِقَّةٌ, تِقَّةٌ مَأْمُونٌ, تِقَّةٌ حَافِظٌ....

(terpercaya lagi terpercaya, terpercaya lagi jujur, terpercaya lagi memiliki kekuatan hafalan yang baik).

4. Kata-kata yang menunjukkan sifat adil dengan kata yang menyiratkan kedabitan. Contohnya:

ثَبَّتْ, مُتَقِنٌ, حُجَّةٌ, إِمَامٌ... عَدْلٌ حَافِظٌ, عَدْلٌ ضَابِطٌ.

(kokoh, sempurna, hujjah, imam, adil lagi hafiz, adil lagi dabit).

5. Kata-kata yang menunjukkan sifat adil, tetapi menggunakan kata yang tidak menyiratkan kedabitan. Contohnya:

صَدُوقٌ, مَأْمُونٌ, لَا بَأْسَ بِهِ.

(benar, jujur, tidak ada masalah).

6. Kata-kata yang sedikit menyiratkan makna *tajrih*. Contoh:

شَيْخٌ, لَيْسَ بَبَعِيدٍ مِنَ الصَّوَابِ, صَوِيحٌ. صَدُوقٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ.

(syekh, tidak jauh dari benar, agak baik, semoga benar)

⁷ ‘Ajjaj al-Khatib, *Usul al-Hadis*, h. 276.

Menurut 'Ajjaz al-Khatib, dalam menggunakan lafal *ta'dil* di atas, para ulama menyatakan kesahihan sanad dengan empat pertama dari tingkatan lafal *ta'dil* di atas. Kemudian untuk peringkat kelima dan keenam yang tidak menunjukkan kedabitan seorang periwayat Hadis, adalah baru dapat diterima jika Hadisnya ada perawi lain sebagai penguatnya.⁸

b. Peringkat Lafal *Jarh*⁹

1. Kata-kata yang menunjukkan *mubalagah* (bersangatan/ berlebihan) dalam hal *jarh*. Contoh:

اَكْذَبُ النَّاسِ، رُكْنُ الْكُذْبِ.

(*manusia paling perndusta, tiangnya dusta*)

2. Kata-kata yang menunjukkan *jarh* dengan kedustaan atau pemalsuan. Contohnya:

كَذَّابٌ، وَضَاعٌ.

(*pendusta, pengada-ada*).

3. Kata-kata yang menunjukkan ketertuduhan perawi sebagai pendusta, pemalsu atau yang sejenisnya. Contohnya:

مُتَّهَمٌ بِالْكَذْبِ، مُتَّهَمٌ بِالْوَضْعِ، يَسْرِقُ الْحَدِيثَ، هَالِكٌ، مَتْرُوكٌ، لَيْسَ بِثِقَةٍ.

(*tertuduh dusta, tertuduh mengada-ada, mencuri hadis, celaka, ditinggalkan, tidak sigat*).

4. Kata-kata yang menunjukkan keda'ifan yang sangat. Contohnya:

رُدَّ حَدِيثُهُ، طُرِحَ حَدِيثُهُ، ضَعِيفٌ جِدًّا، لَيْسَ بِشَيْءٍ، لَا يُكْتَبُ حَدِيثُهُ.

(*ditolak hadismya, dibuang hadismya, lemah sekali, tidak ada apa-apanya, tidak ditulis hadismya*).

5. Kata-kata yang menunjukkan penilaian da'if atas perawi atau kerancuan hafalannya. Contohnya:

مُضْطَرَبُ الْحَدِيثِ، لَا يُحْتَجُّ بِهِ، ضَعْفُهُ، ضَعِيفٌ، لَهُ مَنَاقِيرٌ.

(*goncang hadismya, tidak dijadikan hujjah, para ulama hadis melemahkannya, dia lemah*).

⁸Ibid. h. 277.

⁹Ibid.

6. Kata-kata yang menyifati perawi dengan sifat-sifat yang menunjukkan keda'ifatannya, akan tetapi dekat dengan ta'dil. Contohnya:

لَيْسَ بِذَلِكَ الْقَوِيُّ، فِيهِ مَقَالٌ، لَيْسَ بِحُجَّةٍ، فِيهِ ضَعْفٌ، غَيْرُهُ أَوْثَقُ مِنْهُ.

(tidak kuat, padanya ada yang dipertanyakan, tidak termasuk hujjah. Padanya terdapat kelemahan, perawinya lebih siqah dari padanya)

Bila para perawi terkena atau memiliki *jarb* dari satu hingga peringkat keempat, maka para ulama tidak menjadikan Hadisnya sebagai hujjah. Kemudian terhadap perawi yang memiliki sifat yang terdapat pada peringkat kelima dan keenam pada Hadisnya, maka hanya dapat dipergunakan sebagai *i'tibar*, hal ini karena tingkat keda'ifannya adalah ringan.¹⁰

D. 3 (Tiga) Sikap Kritikus Hadis

Dalam menganalisa dan mengkritik sanad hadis, para ulama hadis (kritikus Hadis) terdapat tiga perbedaan pandangan, yang *pertama* adalah ketat yang disebut dengan *mutasyaddid*, yang *kedua* adalah longgar atau *mutasabil*, dan yang *ketiga* adalah moderat atau *mutawasit*.

Ulama yang dikenal sebagai *mutasyaddid* ataupun *mutasabil*, ada yang berkaitan dengan sikap dalam menilai kesahihan Hadis dan ada yang berkaitan dengan sikap dalam menilai kelemahan atau kepalsuan Hadis. al-Nasa'i (w. 303 H/915 M) dan Ibnu al-Madini (w. 234 H/849 M), misalnya dikenal sebagai *mutasyaddid* dalam menilai kesiqatan perawi, yang berarti juga dalam menilai kesahihan suatu Hadis. Al-Hakim al-Naisaburi (w. 405 H/1014 M) dan Jalal al-Din al-Suyuti (w. 911 H/1505 M) dikenal sebagai *mutasabil* dalam menilai kesahihan suatu hadis, sedang Ibn al-Jauzi (w. 597 H/1201 M) dikenal sebagai *mutasabil* dalam menyatakan kepalsuan suatu Hadis, dan al-Zahabi (w. 748 H/1348 M) dikenal sebagai *mutawasit* dalam menilai perawi dan kualitas Hadis.¹¹ Penggolongan tersebut, tentunya bersifat umum dan tidak untuk setiap penelitian yang mereka hasilkan.

¹⁰*Ibid.*

¹¹Muhammad Husein az-Zahabi, *Zikr Man Yu'tamad Qayuhuhu fi al-Jarb wa at-Ta'dil* (Kairo: al-Matbu'ah al-Islamiyyah, t.t.), h. 159; lihat juga; Jalal al-Din al-Suyuti, *Tadrib al-Rawi fi Sharh Taqrib al-Nawawi*, Juz 1 (Beirut: Dar Ihya' al-Sunnah al-Nabawiyah, 1979), h. 105-108.

Ulama telah membuat suatu ketentuan syarat-syarat bagi seseorang yang dapat dinyatakan sebagai *al-jarib wa al-mu'addil*. (kritikus hadis). Penjelasan ulama itu dapat dikemukakan sebagai berikut;

1. Syarat-syarat yang berkenaan dengan sikap pribadi, yakni (a) bersifat adil, (b) tidak bersikap fanatik terhadap aliran atau mazhab yang dianutnya, dan (c) tidak bersikap bermusuhan dengan periwayat yang dinilainya, termasuk terhadap periwayat yang berbeda aliran dengannya.
2. Syarat-syarat yang berkenaan dengan penguasaan pengetahuan, dalam hal ini harus memiliki pengetahuan yang luas dan mendalam, terutama yang berkenaan dengan; (a) ajaran Islam, (b) bahasa Arab, (c) hadis dan ilmu hadis, (d) pribadi periwayat yang dikritiknya, (e) adat istiadat yang berlaku, dan (f) sebab-sebab yang melatarbelakangi sifat-sifat utama dan tercela yang dimiliki oleh periwayat.¹²

Berikut ini beberapa nama yang diklasifikasikan kepada ketiga kritikus Hadis tersebut.

E. Golongan Penilai Perawi Hadis¹³

No	<i>Mutasyaddid</i> Gol. Ketat	<i>Mutasabbil</i> Gol. Longgar	<i>Mu'tadil/Mutawasit</i> /Gol. Moderat
01	Al-Jauzjani	At-Tirmizi	Al-Bukhari
02	Abu Hatim ar-Razi Muhammad bin Idris	Al-Hakim	Ad-Dar Qutni
03	Abu Muhammad 'Abd ar-Rahman Ibn Abi Hatim ar-Razi	Ibn Hibban	Ahmad bin Hanbal
04	An-Nasa'i	Al-Bazzar	Abu Zur'ah
05	Syu'bah	Asy-Syafi'iy	Ibn 'Adi
06	Ibn al-Qattan	At-Tabrani	Az-Zahabi
07	Ibn Ma'in	Abu Bakr al-Haisami	Ibn Hajar al- Asqalaniy.
08	Ibn al-Madini	Al-Munziriy	
09	Yahya al-Qattan	At-Tahawi	

¹²Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan*, h. 171.

¹³'Abd. Al-Maujur Muhammad 'Abd. al-Latif, *Ilmu al-Jarh wa al-Ta'dil, Dirasah wa at-Tatbiq* (Kuwait: ad-Dar as-Salafiyah, 1988 M/1308 H), h. 47-48.

10	Al-'Uqaili	Ibn Khuzaimah	
11		Ibn Sakan	
12		Al-Baihaqi	
13		Al-Baghawiy	

F. Penilaian Perawi:

- Penilaian *da'if* golongan *mutasyaddid* tidak bisa diterima selama ada penilaian kelompok yang lain (*mutasabbil* dan *mu'tadil*).
- Penilaian sahih dari golongan *mutasabbil* tidak bisa diterima selama ada penilaian kelompok yang lain (*mutasyaddid* dan *mu'tadil*).
- *Mu'tadil* pada dasarnya bisa diperpegangi dalam rangka menilai ada pertentangan antara *mutasyaddid* dan *mutasabbil*.¹⁴

Dengan adanya perbedaan sikap para kritikus Hadis dalam menilai periwayat dan kualitas Hadis tersebut berarti bahwa dalam penelitian Hadis yang dinilai tidak hanya para periwayat Hadis saja, tetapi juga para kritikusnya. Sekiranya terjadi perbedaan dalam mengkritik, maka sikap kritikus mesti menjadi bahan pertimbangan dalam menentukan isi kritik yang lebih objektif.

M.Syuhudi Ismail menjelaskan bagaimana ketentuan syarat-syarat untuk seseorang yang dapat dinyatakan sebagai *al-jarib wa al-mu'addil* (kritikus Hadis), lalu dia mengutip pandangan beberapa Ulama yang telah membuat suatu ketentuan terhadap syarat-syarat seseorang yang dapat dinyatakan sebagai *al-jarib wa al-mu'addil*. Penjelasan ulama itu dapat dikemukakan sebagai berikut;

1. Syarat-syarat berkenaan dengan sikap pribadi, yakni (a) bersifat adil, (b) tidak bersikap fanatik terhadap aliran atau mazhab yang dianutnya, dan (c) tidak bersikap bermusuhan dengan periwayat yang dinilainya, termasuk periwayat yang berbeda aliran dengannya.
2. Syarat-syarat yang berkenaan dengan penguasaan pengetahuan, dalam hal ini mesti memiliki pengetahuan yang luas dan mendalam, terutama yang berkenaan dengan; (a) ajaran Islam, (b) bahasa Arab, (c) Hadis dan ilmu Hadis, (d) pribadi periwayat yang dikritiknya, (e)

¹⁴*Ibid.*

adat istiadat yang berlaku, dan (f) sebab-sebab yang melatarbelakangi sifat-sifat utama dan tercela yang dimiliki oleh periwayat.¹⁵

Oleh karena sesama ulama Hadis sendiri sering terjadi perbedaan tentang *tajrib* dan *ta'dil* terhadap orang yang sama, boleh jadi sebagian mentajrihkannya dan sebagian yang lain menta'dilkannya. Berdasarkan itu, ulama Hadis membuat suatu kaedah dalam rangka menyelesaikan penilaian yang kontradiktif, atau setidaknya sebagai mengkompromikannya. M.Syuhudi Ismail Menguraikannya secara lengkap, dengan menukil pelbagai teori yang telah ditulis oleh ulama Hadis.

Adapun kaedah-kaedah¹⁶ tersebut ialah ;

1. **التَّعْدِيلُ مُقَدَّمٌ عَلَى الْجَرْحِ**

At-a'dil didahulukan atas al-jarh.

Maksudnya ialah manakala seseorang periwayat dinilai terpuji oleh seseorang kritikus dan dinilai tercela oleh kritikus lainnya, maka *al-ta'dil* yang didahulukan, jadi yang dipilih ialah kritikan yang berisi pujian. Alasannya ialah sifat asal periwayat Hadis ialah terpuji, pada sisi lain sifat tercela merupakan sifat yang datang kemudian. Karenanya, manakala sifat asal berlawanan dengan sifat yang datang kemudian, maka yang mesti dimenangkan ialah sifat asalnya. Kaedah ini didukung oleh al-Nasa'i (w. 303 H/915 M).

Pada umumnya ulama Hadis tidak menerima teori tersebut karena kritikus yang memuji tidak mengetahui sifat tercela yang dimiliki oleh riwayat yang dinilainya, sedang kritikus yang mengemukakan celaan ialah kritikus yang telah mengetahui ketercelaan periwayat yang dinilainya.

2. **الْجَرْحُ مُقَدَّمٌ عَلَى التَّعْدِيلِ**

Al-jarh didahulukan atas at-ta'dil

Maksudnya ialah jika seseorang kritikus dinilai tercela oleh seseorang kritikus dan dinilai terpuji oleh kritikus lainnya, maka *al-jarh* yang

¹⁵Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan*, h. 171.

¹⁶Lebih lanjut lihat; M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1988), h. 77-81. Bandingkan juga dengan; al-Sakhawi, *Fath al-Mughbis, Sharh Aljyab al-Hadis li al-Iraqi* (Madinah: Maktabah al-Salafiyah, 1388 H/1968 M), h. 266-300; Ibn al-Salah, *Ulum al-Hadis*, h. 99; Mahmud al-Tahhan, *Usul al-Takrij wa Dirasah al-Asanid*, 161-162; Nur al Din Itr, *Manhaj an-Naqd fi Ulum al-Hadis*, h. 165-167.

didahulukan, jadi yang dipilih ialah kritikan yang berisi celaan. Alasannya ialah kritikus yang menyatakan celaan lebih paham terhadap pribadi periwayat yang dicelanya itu. Setelah itu, yang menjadi asal untuk memuji seorang periwayat adalah persangkaan baik dari pribadi kritikus Hadis dan persangkaan baik itu mesti dikalahkan manakala ternyata ada bukti tentang ketercelaan yang dimiliki oleh periwayat yang bersangkutan.

Kalangan ulama Hadis, ulama fikih dan ulama usul fikih banyak menganut teori tersebut. Namun, banyak juga ulama kritikus Hadis yang menuntut pembuktian atau penjelasan yang menjadi latar belakang atas ketercelaan yang dikemukakan terhadap periwayat itu.

3. **إِذَا تَعَارَضَ الْجَارِحُ وَالْمُعَدِّلُ فَالْحُكْمُ لِلْمُعَدِّلِ إِلَّا إِذَا ثُبِتَ الْجَرَحُ الْمَفْسَرُ**

Apabila terjadi pertentangan antara kritikus yang memuji dan yang mencela, maka yang harus dimenangkan adalah kritikan yang memuji, kecuali apabila kritikan yang mencela disertai penjelasan tentang sebab-sebabnya.

Maksudnya ialah bila seorang periwayat dipuji oleh seorang kritikus tertentu dan dicela oleh kritikus lainnya, maka pada dasarnya yang mesti dimenangkan ialah kritikan yang memuji, kecuali manakala kritikan yang mencela menyertai penjelasan tentang bukti-bukti ketercelaan periwayat yang bersangkutan. Alasannya ialah kritikus yang mampu menjelaskan sebab-sebab ketercelaan periwayat yang dinilainya lebih mengetahui terhadap pribadi periwayat tersebut dari kritikus yang hanya mengemukakan pujian terhadap periwayat yang sama. Pendukung kaedah ini adalah jumhur ulama kritik Hadis.

4. **إِذَا كَانَ الْجَارِحُ ضَعِيفًا فَلَا يُقْبَلُ جَرَحُهُ لِلثِّقَّةِ**

Apabila kritikus yang mengemukakan ketercelaan ialah orang yang tergolong da'if, maka kritikkannya terhadap orang yang siqah tidak diterima.

Maksudnya, manakala yang mengkritik ialah orang yang tidak *siqah*, sedangkan yang dikritik ialah orang yang *siqah*, maka kritikan orang yang tidak *siqah* tersebut mesti ditolak. Alasannya, orang yang bersifat *siqah* dikenal lebih berhati-hati dan lebih cermat dari orang yang tidak *siqah*. Pendukung kaedah ini juga jumhur ulama kritik Hadis.

5. **لَا يُقْبَلُ الْجَرَحُ إِلَّا بَعْدَ التَّتَبُّتِ خَشْيَةَ الْأَسْبَاهِ فِي الْمَجْرُوحِينَ**

al-jarh tidak diterima kecuali setelah ditetapkan (diteliti secara cermat) dengan adanya kekhawatiran terjadinya kesamaan tentang orang-orang yang dicelanya.

Maksudnya ialah bila nama periwayat memiliki kesamaan ataupun kemiripan dengan nama periwayat lain, lalu salah seorang dari periwayat itu dikritik dengan celaan, maka kritikan itu tidak dapat diterima, kecuali telah dapat dipastikan bahwa kritikan itu terhindar dari kekeliruan akibat adanya kesamaan atau kemiripan nama tersebut. Alasannya ialah suatu kritikan mesti jelas sasarannya. Dalam mengkritik pribadi seseorang, maka orang yang dikritik mestilah jelas dan terhindar dari keragu-raguan atau kekacauan. Pendokong kaedah ini adalah ulama ahli kritik Hadis.

6. **الْجَرْحُ النَّاشِئُ عَنِ عَدَاوَةِ دُنْيَوِيَّةٍ لَا يُعْتَدِبُهُ**

Al-jarh yang dikemukakan oleh orang yang mengalami permusuhan dalam masalah keduniawian tidak perlu diperhatikan.

Maksudnya ialah jika kritikus yang mencela periwayat tertentu memiliki perasaan yang bermusuhan dalam masalah keduniawian dengan pribadi periwayat yang dikritik dengan celaan itu, maka kritikan tersebut mesti ditolak. Alasannya adalah pertentangan pribadi dalam masalah dunia dapat menyebabkan lahirnya penilaian yang tidak jujur. Kritikus yang bermusuhan dalam masalah duniawi dengan periwayat yang dikritik dengan celaan dapat berlaku tidak jujur karena didorong oleh rasa kebencian.

Bila ditelusuri, sesungguhnya masih banyak kaedah yang telah dikemukakan oleh ulama Hadis, namun keenam kaedah di atas merupakan kaedah yang banyak dikemukakan dalam kitab-kitab ilmu Hadis. Dari sejumlah teori yang disertai dengan alasannya masing-masing itu, maka yang mesti dipilih adalah kaedah yang mampu menghasilkan penilaian yang lebih objektif terhadap para periwayat Hadis yang dinilai keadaan pribadinya. Dinyatakan demikian karena tujuan penelitian yang sesungguhnya bukanlah untuk mengikuti kaedah tertentu, melainkan bahwa penggunaan kaedah-kaedah itu ialah dalam upaya memperoleh hasil penelitian yang lebih mendekati kebenaran, manakala kebenaran itu sendiri sulit dihasilkan.

G. Karya-karya Bidang *al-Jarh wa at-Ta'dil*

1. *Kitab al-Du'afa'*, karya Muhammad ibn Ismail al-Bukhari (194-256 H).
2. *Kitab al-Du'afa' wa al-Matrukin*, karya Imam Ahmad ibn Syu'aib Ali al-Nasa'i (215-303 H).

3. *Al-Jarh wa Al-Ta'dil*, karya Abdurrahman ibn Abi Hatim ar-Razi (240-327 H) dalam kitab ini diuraikan sejumlah 18.050 orang, kitab ini terdiri atas empat jilid besar. Kitab ini dicetak di India tahun 1373 H.
4. *As-Siqat*, karya Abu Hatim ibn Hibban al-Busti (w.354 H).
5. *Al-Kamil fi Ma'rifat Du'afa' al-Muhaddisin wa 'Ilal al-Hadis*, karya al-Hafiz Abdullah ibn Muhammad al-Jurjani (277-365 H).
6. *Mizān al-I'tidal*, karya Syamsuddin Muhammad ibn Ahmad az-Zahabi (673-748 H). di dalamnya diuraikan keadaan perawi Hadis sejumlah 11.053 orang.
7. *Lisan al-Mizān*, karya al-Hafiz Shihabuddin Ahmad ibn Ali al-Asqalani (Ibn Hajar) (773-852 H). Dalam kitab ini dijelaskan segala hal ihwal perawi yang telah disebutkan dalam *Mizān al-I'tidal*, serta diberi banyak tambahan. Kitab ini memuat uraian perawi sejumlah 14.343 perawi, dan telah dicetak di India pada tahun 1331 H, dalam enam jilid.¹⁷

Masih banyak karya-karya yang membahas tentang *al-jarh wa al-ta'dil*, namun karya-karya di atas merupakan yang sudah populer di kalangan ulama Hadis.

H. Keadilan Sahabat dalam Periwatan Hadis

Sahabat Rasul saw. memiliki hubungan yang erat dengan periwatan hadis, sebab, sahabat adalah tangan pertama yang menerima hadis, dan yang memahami maksud yang terkandung di dalamnya. Selain itu, sebuah hadis dapat diterima keberadaannya apabila dalam rangkaian sanadnya terdapat sahabat. Dengan demikian sahabat merupakan kelompok yang memiliki kedudukan yang istimewa dalam periwatan hadis.

Berdasarkan itu adalah signifikan menelaah sahabat bila dihubungkan dengan periwatan hadis, sebab sahabat merupakan orang yang pertama menerima hadis dari Rasul saw, bahkan adanya sahabat dalam suatu hadis bisa menjadi indikator derajat atau kualitas hadis tersebut.

1. Pengertian Sahabat

¹⁷T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Pokok-Pokok Dirayah Hadits*, Jilid II (Jakarta: Bulan Bintang, 1981), h. 233-234.

Sahabat, secara etimologis berasal dari kata *subbah* (صحبة) (persahabatan), yang tidak mengandung pengertian persahabatan dalam ukuran tertentu, tetapi berlaku untuk orang yang menyertai orang lain, sedikit atau pun banyak.¹⁸ Menurut terminologi, pengertian sahabat banyak dikemukakan oleh para ulama, di antaranya sebagai berikut;

1. Menurut Ibnu Hajar al-Asqalani;

وَأَصَحُّ مَا وَقَفْتُ عَلَيْهِ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ الصَّحَابِيَّ مَنْ لَقِيَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُؤْمِنًا بِهِ وَمَاتَ عَلَى الْإِسْلَامِ فَيَدْخُلُ فِيْمَنْ لَقِيَهُ مَنْ طَالَتْ مُجَالَسَتُهُ أَوْ قَصُرَتْ وَمَنْ رَوَى عَنْهُ أَوْلَمَ يَرُو وَمَنْ غَزَا مَعَهُ أَوْلَمَ يَغْزُو وَمَنْ رَأَهُ رُؤْيَةً وَلَمْ يُجَالِسْهُ وَمَنْ لَمْ يَرَهُ لِغَرَضٍ كَالْأَعْمَى.¹⁹

Pendapat yang paling sah yang telah saya temukan adalah sahabat merupakan orang yang pernah bertemu dengan Nabi saw, sedang diapun dalam keadaan beriman kepada Nabi dan meninggal dalam keadaan Islam. Karenanya masuklah ke dalam golongan orang yang bertemu dengan Nabi saw adalah orang yang lama duduk bersama-sama Nabi dan yang tidak; orang yang meriwayatkan hadis dari Nabi dan yang tidak, orang yang turut berperang bersama Nabi dan yang tidak; orang yang melihat Nabi dari jauh tetapi tidak pernah duduk semajelis dengan Nabi dan orang yang pernah duduk bersama Nabi tetapi tidak dapat melihat Nabi karena buta.”

2. Mahmud at-Tahhan menjelaskan pengertian sahabat adalah:

مَنْ لَقِيَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُسْلِمًا وَمَاتَ عَلَى الْإِسْلَامِ، وَلَوْ تَخَلَّتْ نَفْسُهُ رَدًّا عَلَى الْأَصْحَابِ.²⁰

Orang yang bertemu dengan Nabi saw dalam keadaan Islam dan mati secara Islam pula, sekalipun pernah murtad. Ini menurut pendapat yang paling sah.

3. Muhammad Farid Wajdi, mengemukakan bahwa:

“Sahabat adalah teman Rasulullah saw., yakni orang yang pernah melihat Rasul saw, dalam keadaan iman dan mati dalam keadaan Islam, walaupun hanya melihat dalam waktu yang singkat (sebentar)., sementara orang yang beriman dan Islam pada masa

¹⁸Muhammad ‘Ajjaj al-Khatib, *Usul al-Hadis ‘Uhumubu wa Mustalahub* (Beirut: Dar al-Fikr, 1989/1409), h. 385. Lihat juga, Manna’ al-Qattan, *Mababis fi ‘Uhum al-Hadis* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2001 M/1322 H), h. 60.

¹⁹Ibn Hajar al-Asqalani, *al-Isabah fi Tamyiz as-Sahabat*, (Beirut: Dar al-Jail, 1992), h. 6.

²⁰Mahmud at-Tahhan, *Taisir Mustalah al-Hadis* (Beirut: Dar as-Saqafah, t.t.), h. 152.

Nabi, tetapi belum pernah melihatnya, maka dia dinamakan mukhadramun.²¹

4. Imam al-Bukhari (194-256 H) memberikan pengertian sahabat:

مَنْ صَحِبَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْ رَأَهُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَهُوَ مِنْ أَصْحَابِهِ.²²

Siapa saja dari umat Islam yang menemani Nabi saw atau melihatnya, maka dia adalah sahabat beliau.

5. M.Hasbi Ash-Shiddieqy mengemukakan pengertian sahabat:

Sahabat adalah orang yang ada persahabatannya dengan Nabi saw, yakni persahabatan yang muncul dari keimanan dan ketaatan, walaupun dalam waktu yang pendek.²³

6. Ta'rif sahabat menurut para ahli hadis (*muhaddisun*), yaitu:

مَنْ لَقِيَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُؤْمِنًا بِهِ وَمَاتَ عَلَى الْإِسْلَامِ.²⁴

Sahabat adalah orang yang pernah bertemu dengan Nabi saw, sedang diapun dalam keadaan beriman kepada Nabi dan meninggal dalam keadaan Islam.

7. Ta'rif sahabat menurut para ahli Usul, yaitu:

مَنْ طَالَتْ صُحْبَتُهُ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُؤْمِنًا بِهِ وَمَاتَ عَلَى الْإِسْلَامِ.²⁵

Orang yang lama dalam persahabatannya dengan Nabi saw dalam keadaan beriman kepada Nabi dan meninggal dalam keadaan Islam.

Dari beberapa pengertian sahabat di atas, dipahami bahwa mereka yang tidak pernah bertemu dengan Nabi saw, atau pernah bertemu tetapi tidak dalam keadaan beriman, atau bertemu dalam keadaan beriman namun ia meninggal dunia tidak dalam keadaan beriman, ia tidak dapat disebut sebagai sahabat. Dengan demikian setidaknya ada dua unsur yang prinsip untuk menetapkan seseorang disebut sahabat, yaitu (1) pernah bertemu dengan Rasulullah saw., dan (2) pertemuan tersebut terjadi dalam

²¹Muhammad Farid Wajdi, *Dairat al-Ma'arif al-Qarn al-Isyirin*, Jilid V (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1971), h. 439.

²²Imam al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, Juz 4 (Beirut: Dar al-Fikr, 1981/1401), h. 188.

²³M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadits* (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), h. 364.

²⁴Syarif Mahmud al-Qadah, *Al-Manhaj al-Hadis fi 'Ulum al-Hadis* (Kuala Lumpur: al-Bayan Corporation SDN. BHD, 2003 M/1324 H), h. 61.

²⁵*Ibid.*

keadaan dia beriman dengan Allah swt dan Rasul-Nya dan meninggalkan dunianya juga dalam keadaan beriman (Islam).

2. Cara Mengetahui Sahabat

Menurut Muhammad 'Ajjaj al-Khatib²⁶ dan Mahmud at-Tahhan²⁷ cara mengetahui sahabat itu, setidaknya ada lima indikasi, yaitu:

1. Dengan jalan berita *mutawatir*,²⁸ seperti, *khulafa' ar-rasyidin* (Abu Bakar Siddiq, Umar ibn al-Khattab, Usman ibn 'Affan, Ali ibn Abi Thalib), serta mereka yang mendapat jaminan Rasul saw masuk surga, yakni *khulafa' ar-rasyidin* ditambah dengan (1) Sa'id ibn Abi Waqash, (2) Sa'id ibn Zaid ibn 'Amr ibn Nufail, (3) Thalhah ibn 'Ubaidillah, (4) az-Zubair ibn al-Awwam, (5) 'Abdurrahman ibn 'Auf dan (6) Abu 'Ubaidah 'Amir ibn al-Jarah.
2. Dengan *khabar masyhur*²⁹ atau *mustafid*,³⁰ yang dibawah status khabar *mutawatir*, seperti 'Akasyah ibn Muhsan dan Dammam ibn Sa'labah.
3. Melalui berita salah satu sahabat yang memberikan khabar bahwa seseorang berstatus sahabat. Seperti, Hamamah ibn Abi Hamamah ad-Dausiy yang wafat di Asbahan karena sakit perut, lalu Abu Musa al-Asy'ari yang memberikan kesaksian bahwa ia mendengar dari Nabi saw.
4. Salah seorang mengkhabarkan diri sebagai sahabat setelah diakui keadilan dan kesezamanannya dengan Nabi saw.³¹

²⁶'Ajjaj al-Khatib, *Usul al-Hadis*, h. 391-392.

²⁷Mahmud at-Tahhan, *Taisir Mustalah*, h. 152.

²⁸Yang dimaksud dengan berita atau hadis *mutawatir* adalah Hadis yang diriwayatkan oleh orang banyak pada setiap tingkat sanad-nya, yang menurut tradisi mustahil mereka sepakat untuk berdusta. Sebagian ulama ada yang menambahkan unsur penyaksian pancaindra sebagai salah satu persyaratan hadis *mutawatir* tersebut; Lihat, Jalal ad-Din 'Abd Rahman bin Abi Bakar as-Suyuti, *Tadrib ar-Rawiy Syarh Taqrib an-Nawawiy*, Juz I (Beirut: Dar Ihya' as-Sunnah an-Nabawiyah, 1979), h. 176.

²⁹Hadis masyhur adalah suatu hadis yang diriwayatkan oleh tiga orang atau lebih dalam tiap-tiap tingkatan sanadnya selama tidak mencapai batas *mutawatir*. Lihat Mahmud at-Tahhan, *Taisir Mustalah*, h. 22

³⁰Menurut istilah *Mustafid* diperselisihkan defenisinya, menjadi tiga macam yaitu; (1) hadis *mustafid* sinonim bagi hadis *masyhur*; (2) hadis *mustafid* lebih khusus dari hadis *masyhur* karena dalam *mustafid* disyaratkan harus sama kedua ujung sanadnya, sedang untuk hadis *masyhur* tidak disyaratkan demikian itu; dan (3) hadis *mustafid* lebih umum daripada hadis *masyhur*, yakni merupakan kebalikan dari pendapat yang kedua. Lihat, *Ibid*, h. 24.

5. Salah seorang tabi'in mengkhabarkan bahwa seseorang berstatus sebagai sahabat. Ini didasarkan pada diterimanya *tazkiyah* dari satu orang dan inilah yang kuat (*rajih*). Pengakuan tersebut hanya dianggap sah dan dapat diterima selama tidak lebih dari seratus tahun sejak wafatnya Rasul saw. hal ini berdasarkan pada hadis Rasul saw yang menegaskan:

أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ قَالَ صَلَّى بِنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ لَيْلَةٍ صَلَاةَ الْعِشَاءِ فِي آخِرِ حَيَاتِهِ فَلَمَّا سَلَّمَ قَامَ فَقَالَ أَرَأَيْتُمْ لَيْتَكُمْ هَذِهِ؟ فَإِنَّ عَلَى رَأْسِ مِائَةِ سَنَةٍ مِنْهَا لَا يَبْقَى مِمَّنْ هُوَ عَلَى ظَهْرِ الْأَرْضِ أَحَدٌ. رواه البخاري ومسلم.

Bahwasannya Abdullah bin 'Umar berkata kami salat dengan Rasulullah saw pada suatu malam, yakni salat Isya di akhir-akhir hayatnya. Maka tatkala setelah salam, beliau bangkit dan bersabda: "Apakah yang kamu lihat pada malammu ini? Maka sesungguhnya sesudah berlalu seratus tahun tidaklah ada seorangpun yang tinggal dari golongan orang sekarang (Sahabat Nabi) di atas permukaan bumi ini. (H.R. al-Bukhari dan Muslim, matan hadisnya diambil dari Sahih Muslim, dalam Kitab Fada'il as-Sahabah, no. hadis 4605).

Adalah benar pernyataan Rasulullah saw tersebut di atas, sebab sesungguhnya sahabat yang terakhir wafat adalah Abu at-Tufayl 'Amir bin Wasilah r.a. yang wafat tahun 110 H, dan ini adalah suatu mukjizat khabar masa depan dalam hadis Nabi saw (maksudnya prediksi Rasul pada masa depan, setelah beliau wafat adalah benar terjadi).

³¹Pengakuan tersebut dibatasi pada tabaqat sahabat sebagaimana yang telah disusun oleh para ulama hadis, sebagaimana dikemukakan oleh al-Hakim, yaitu:

1. Mereka yang mula-mula masuk Islam, seperti keempat *kehalifah ar-Rasidun*.
2. Mereka yang masuk Islam sebelum musyawarah ahli makkah di *Dar an-Nadwah*.
3. Mereka yang berhijrah ke *al-Habsab*.
4. Mereka yang mengikuti *al-'Aqabah al-Ula*.
5. Mereka yang mengikuti *al-'Aqabah as-Saniyah*, yang mayoritas adalah kaum Ansar.
6. Kaum Muhajirin yang mula-mula bertemu Nabi saw di Quba' sebelum beliau memasuki Madinah.
7. Ahli Badar.
8. Mereka yang berhijrah di antara Badar dan Hudaibiyah.
9. Para peserta *Bai'at ar-Ridwan* di Hudaibiyah.
10. Mereka yang berhijrah antara Hudaibiyah dan Fath Makkah, seperti Khalid ibn al-Walid, Amr ibn al-'As dan Abu Hurairah.
11. Orang-orang yang masuk Islam saat *Fath Makkah*
12. Kalangan anak-anak yang menyaksikan Nabi saw saat *Fath Makkah*, haji wada'

Lihat: Abu Abdillah Muhammad ibn Abdullah (al-Hakim) an-Naisaburi, *Ma'rifat 'Uhum al-Hadis* (Mesir: Dar al-Kutub al-Misriyah, 1937), h. 22-24.

Kesepakatan ulama hadis bahwa para sahabat Rasul saw itu adalah bersifat adil. Maksud keadilan mereka adalah terjauhnya mereka dari sengaja berbuat dusta dalam meriwayatkan hadis dan menyelewengkannya, dengan melakukan perbuatan yang mengharuskan tidak diterimanya, karenanya maka, menurut Mahmud at-Tahhan, bahwa semua riwayat sahabat diterima tanpa bersusah payah membahas keadilan mereka. Kemudian sahabat yang menyandang fitnah itu semata-mata karena ijtihadnya yang salah, di mana mereka tetap mendapat pahala, atas dasar *busmuḥḥan* kepada mereka. Karena mereka adalah orang-orang yang membawa syariat dan sebaik-baik generasi.³² Untuk mengetahui bagaimana argumentasi keadilan sahabat akan dikemukakan pada pembahasan berikut ini.

3. Pandangan Ulama

Berkenaan dengan keadilan sahabat Nabi saw. di kalangan ulama, setidaknya ada tiga pandangan, yaitu:

Pertama; Para sahabat Nabi saw. disepakati oleh ulama hadis bersifat adil.³³ Keadilan maksudnya di sini adalah dalam konteks ilmu hadis, yakni mereka terpelihara dari kesengajaan melakukan dusta ketika meriwayatkan hadis, serta terhidar dari perbuatan-perbuatan lain yang menyebabkan tidak diterimanya riwayat-riwayat mereka. Adapun dalil yang dikemukakan oleh ulama hadis dalam menetapkan keadilan sahabat adalah Alquran dan Hadis Nabi saw. Dalil Alquran, seperti Q,S, al-Baqarah /2: 143:

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَعُوفٌ رَحِيمٌ
(143)

Dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kamu (umat Islam), umat yang adil dan pilihan agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu. Dan Kami tidak menetapkan kiblat yang menjadi kiblatmu (sekarang) melainkan agar Kami mengetahui (supaya nyata) siapa yang mengikuti Rasul dan siapa yang membelot. Dan sungguh

³²Mahmud at-Tahhan, *Taisir Mustalah*, h. 165.

³³Ibn as-Salah, *Ulm al-Hadis* (al-Madinah al-Munawarah: al-Maktabat al-Ilmiyah, 1972), h. 264.

(pemindahan kiblat) itu terasa amat berat, kecuali bagi orang-orang yang telah diberi petunjuk oleh Allah; dan Allah tidak akan menyia-nyiakannya imanmu. Sesungguhnya Allah Maha Pengasih lagi Maha Penyayang kepada manusia.³⁴

Q.S.Ali Imran/3: 110;

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ (110)

Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma`ruf, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah. Sekiranya Ahli Kitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka; di antara mereka ada yang beriman, dan kebanyakan mereka adalah orang-orang yang fasik.

Q.S.al-Fath/48: 29;

مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا (29)

Mubammad itu adalah utusan Allah dan orang-orang yang bersama dengan dia adalah keras terhadap orang-orang kafir, tetapi berkasih sayang sesama mereka, kamu lihat mereka ruku` dan sujud mencari karunia Allah dan keridhaan-Nya, tanda-tanda mereka tampak pada muka mereka dari bekas sujud. Demikianlah sifat-sifat mereka dalam Taurat dan sifat-sifat mereka dalam Injil, yaitu seperti tanaman yang mengeluarkan tunasnya maka tunas itu menjadikan tanaman itu kuat lalu menjadi besarlah dia dan tegak lurus di atas pokoknya; tanaman itu menyenangkan hati penanam-penanamnya karena Allah hendak menjengkelkan hati orang-orang kafir (dengan kekuatan orang-orang mu'min). Allah menjanjikan kepada orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal yang saleh di antara mereka ampunan dan pahala yang besar.

Dan dalil hadis, seperti:

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تَسُبُّوا أَصْحَابِي فَلَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ أَنْفَقَ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا مَا بَلَغَ مُدًّا أَحَدِهِمْ وَلَا نَصِيفَهُ. رواه البخاري

Dari Abi Sa'id al-Khudri r.a. berkata dia, bersabda Rasulullah saw: "Janganlah kalian mencaci-maki sahabat-sahabatku. Karena seandainya salah seorang di antara kalian, menginfakkan/bersedekah emas sebesar bukit Uhud, maka niscaya (sedekahmu itu) tidak akan sampai menyamai secupak (satu mud) (yang

³⁴Perhatikan juga Q.S.Ali Imran/3: 110; al-Fath/48: 18 dan 29.

*dinafkahkan) oleh salah seorang dari para sahabatku itu dan tidak pula separuhnya.*³⁵

Kedua, Kelompok Muktazilah berpandangan bahwa semua sahabat yang turut serta dalam pembunuhan atas diri Ali dalam keadaan sadar termasuk fasiq dan tertolak periwayatan dan kesaksiannya, dengan alasan telah keluar dari Imam yang benar.³⁶

Ketiga, kelompok modernis, seperti Muhammad Abduh, Muhammad Rasid Rida, Seikh Salih al-Mukbili dan Muhammad Abu Rayyah, mereka menilai bahwa semua sahabat sebagaimana semua perawi yang lain harus diteliti dan diuji keadilannya; karena para sahabat merupakan manusia biasa yang tidak luput dari kekhilapan.³⁷

M. Syuhudi Ismail mengemukakan bahwa berbagai argumen yang digunakan ulama untuk menetapkan keadilan semua sahabat Nabi tidak cukup kuat.³⁸ Walaupun demikian harus segera dinyatakan bahwa berdasarkan argumen-argumen Alquran, Hadis Nabi, dan sejarah Islam, para sahabat Nabi pada umumnya bersifat adil. Ini berarti, sahabat Nabi yang diduga tidak bersifat adil, jumlahnya tidak banyak. Jadi, sahabat Nabi pada dasarnya bersifat adil, terkecuali bila terbukti telah berperilaku yang menyalahi sifat adil.

Abu Rayyah berpendapat bahwa di kalangan sahabat Rasul saw. terdapat orang-orang yang berdusta, munafik, pelaku dosa besar dan lain-lain. Bahkan Alquran mengecam dengan menurunkan Surah *al-Munafiqun* (orang-orang munafik). Karenanya, penilaian bahwa seluruh sahabat memiliki kredibilitas sebagai *transmitter* Hadis adalah tidak benar sebab berlawanan dengan kenyataan di atas.³⁹ Hanya saja, Abu Rayyah tidak menjelaskan siapa sahabat Nabi saw yang pendusta, munafik atau pelaku maksiat itu.

³⁵Imam al-Bukhari, *Sabih al-Bukhariy, tabqiq* Muhammad Fu'ad Abd. al-Baqi (Beirut: Dar al-Ma'arif, 1379 H), *Kitab al-Manaqib*, No. Hadis 3397.

³⁶Ajjaj al-Khatib, *Usul al-Hadis*, h. 392-393.

³⁷Agus Effendi, *Sahabat, Mitos dan Realitas*, dalam; *Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1993), h. 52-53

³⁸Untuk mengetahui argumentasinya Lihat; M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan*, h. 143-148.

³⁹Abu Rayyah, *Adwa' 'ala as-Sunnah al-Muhammadiyah* (Mesir: Dar al-Ma'arif, t.t.), h. 352-354.

Bila Surah *al-Munafiqun* dijadikan sebagai argumen bahwa di antara sahabat ada orang-orang munafik, maka dalam Alquran juga ada Surah *al-Mukeminun*. Bahkan banyak ayat-ayat Alquran yang merekomendasikan kredibilitas sahabat. Surat *al-Munafiqun* memang mengecam orang-orang yang munafik, tetapi tidak mengecam para sahabat. Para pengarang kitab-kitab biografi sahabat, seperti al-Bukhari, Ibn ‘Abd. al-Barr, Ibn al-Asir, Ibn Hajar juga tidak pernah menyebutkan adanya sahabat Rasul saw. yang munafik.

Kemudian Abu Rayyah mengemukakan, “Untuk mengetahui kemunafikan para sahabat, anda cukup melihatnya hanya dalam peristiwa perang tabuk saja, di mana sebagian dari mereka minta izin dari Rasul saw. untuk tidak ikut perang. Perilaku seperti ini tentu tidak pantas bagi seorang mukmin. Bahkan ada yang tidak mau ikut perang karena khawatir tergoda kecantikan wanita-wanita Romawi”.⁴⁰ Sekali lagi Abu Rayyah tidak menegaskan siapa sahabat yang munafik itu. Hanya saja tampaknya yang dimaksud Abu Rayyah adalah tiga orang yang tidak ikut perang Tabuk, yaitu Ka’ab ibn Malik, Hilal ibn Umayyah, dan Murarah ibn ar-Rabi’. Apabila orang-orang ini yang dimaksud, maka Surah at-Taubah ayat 117 menegaskan bahwa Allah swt telah menerima taubat mereka. Bahkan bukan hanya itu, Allah swt telah menerima taubat para sahabat secara keseluruhan, baik dari kelompok *Ansar* maupun *Mubajirin*.⁴¹ Karenanya, orang yang sudah diterima taubatnya tidak memiliki dosa lagi.

Sahabat yang paling banyak dibicarakan dan dikritik oleh para orientalis maupun pakar Islam, adalah Abu Hurairah (19 SH-59 H)⁴²,

⁴⁰*Ibid.*, h. 356-357

⁴¹As-Syaukani, *Fath al-Qadir*, Juz II (Beirut: Dar al-Fikr, 1973), h. 412-414.

⁴²Nama lengkap Abu Hurairah adalah Abdurrahman bin Shakhr ad-Dausi al-Yamani. Namanya pada masa jahiliyah adalah Abdu Syams, kemudian Rasulullah saw memberi nama Abdurrahman kepadanya, kendatipun ia lebih dikenal dengan julukan Abu Hurairah. Doa Abu Hurairah diaminkan oleh Rasul saw ketika ia berdoa;

اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ مَا سَأَلَنِي صَاحِبَايَ وَأَسْأَلُكَ عِلْمًا لَا يَنْسَى

“Ya Allah, saya mohonkan kepada-Mu sesuatu yang dimohonkan oleh kedua temanku, dan saya mohon kepada-Mu ilmu yang tidak terlupakan”. Kendatipun Abu Hurairah hidup berdampingan dengan Rasul saw hanya selama tiga tahun, masa yang singkat tersebut ternyata telah dapat dipergunakannya untuk menyerap dan menimba berbagai ilmu pengetahuan dari Rasul saw, sehingga dia dapat meriwayatkan hadis lebih banyak dari sahabat-sahabat yang lain. Hadis yang diriwayatkannya sebanyak 5374. lihat as-Suyuti, *Tadrib ar-Rawi*, Juz 2, h. 216-217. Di antara tuduhan terhadap Abu Hurairah adalah bahwa ia berpihak kepada para penguasa

karena ia salah seorang yang paling banyak meriwayatkan hadis. Penulis ingin mengemukakan mengapa Abu Hurairah tergolong orang yang paling banyak meriwayatkan hadis, setidaknya ada lima faktor yaitu;

- (1) ia terus membuntuti Rasul saw.
- (2) ia hidup pada usia dibutuhkanya periwayatan hadis.
- (3) ia memiliki sifat banyak bercerita
- (4) kerjanya hanya terfokus pada periwayatan hadis, yakni tidak ada urusannya yang lain; dan
- (5) ia membaur dengan masyarakat, sementara *ahl al-bait* elite tidak mudah diterima masyarakat.
- (6) Setelah Rasul wafat, ia masih hidup sehingga memiliki banyak kesempatan untuk meriwayatkan hadis.

Kendatipun demikian, Abu Hurairah tidaklah menerima keseluruhan hadis dari Rasul saw. Selanjutnya, para pakar Islam yang memberi komentar bekenaan dengan keadilan sahabat, antara lain, Taha Husein, sebagaimana dikutip oleh Abu Rayyah mengemukakan;

“Kita tidak dapat memberikan penilaian apa-apa terhadap para sahabat sekiranya mereka sendiri tidak pernah memberikan penilaian terhadap diri mereka. Ternyata mereka menilai bahwa diri mereka adalah manusia-manusia biasa seperti halnya orang lain yang tidak terbebas dari kesalahan dan dosa. Mereka saling melontarkan tuduhan keji, saling mengafirkan, dan menuduh yang lain suka berbuat maksiat. ‘Ammar bin Yasir misalnya, ia mengafirkan ‘Usman, bahkan menganggapnya sebagai orang yang sudah halal darahnya (boleh dibunuh). Ibn Mas’ud ketika berada di Kufah juga menganggap ‘Usman sudah halal darahnya.”⁴³

dinasti Bani Umayyah dan patron mereka, bahwa ia memalsukan hadis atas nama Rasulullah saw untuk menghadapi lawan-lawan mereka dan mempertahankan politik mereka. Tuduhan ini tidak berdasar, bahkan ia menentang mereka dalam banyak hal. Hubungan dengan Muawiyah tidak selamanya baik. Muawiyah pernah mengangkatnya sebagai Gubernur Madinah, tetapi tidak lama kemudian ia memberhentikannya dan mengangkat Marwan bin al-Hakam sebagai penggantinya. Tentang perbedaan pendapat dengan Marwan bin al-Hakam adalah berkenaan dengan penguburan al-Hasan bersama Nabi saw. Di antara yang dikatakan oleh Abu Hurairah kepada Marwan adalah, “Demi Allah, engkau bukanlah orang yang berwenang (dalam persoalan ini). Sesungguhnya orang yang berwenang adalah selain engkau. Maka tinggalkanlah. Engkau berintervensi ke dalam persoalan yang tidak menjadi urusanmu dan dengan ini engkau hendak mengambil hati Muawiyah. Demikianlah, Abu Hurairah menyatakan tidak sependapat dengan Marwan dalam banyak persoalan. Abu Hurairah wafat tahun 59 H. Lihat Muhammad ‘Ajjaj al-Khatib, *As-Sunnah qabl at-Tadwin* (Beirut: Dar al-Fikr, 1414 H/1993 M), h. 471-473.

⁴³Abu Rayya, *Adwa’ ‘ala as-Sunnah*, h. 361.

Selanjutnya Ahmad Amin mengatakan;

“Tampaknya para sahabat sendiri ketika mereka masih hidup sudah saling kritik-mengritik. Namun demikian, mayoritas ulama Hadis, khususnya yang hidup pada masa belakangan, *telah menggeneralisir* bahwa para sahabat itu seluruhnya memiliki sifat-sifat al-‘adalah (sifat adil) di mana tidak ada seorang pun di antara para sahabat yang dituduh sebagai pendusta atau pemalsu Hadis. Para ulama Hadis hanya mengritik rawi-rawi yang berasal dari generasi sesudah sahabat saja.”⁴⁴

Selain adanya rekomendasi dari Allah swt. dan Rasul saw., keadilan sahabat sebagai periwayat Hadis juga telah disepakati oleh para ulama. Imam Ibn ‘Abd al-Barr (w. 463 H) mengemukakan, “Kita tidak perlu meneliti identitas sahabat, karena umat Islam *abl as-Sunnah wa al-Jama’ah* telah bersepakat bahwa seluruh sahabat memiliki sifat-sifat ‘adalah’.”⁴⁵ Al-Khatib al-Bagdadi (w. 463 H) mengatakan bahwa pendapat yang mengemukakan bahwa seluruh sahabat memiliki sifat adil sebagai periwayat Hadis adalah mazhab semua ulama, baik ulama hadis maupun ulama fikih.⁴⁶ Demikian pula, Ibn as-Salah (w. 643 H) menyatakan hal serupa, meskipun para asahabat itu ada yang terlibat perang saudara.⁴⁷

Bahwa para sahabat secara keseluruhan memiliki sifat ‘adil sebagai penyampai ajaran Rasul saw. juga dapat diterima secara rasional, sebab pengorbanan mereka, baik jiwa maupun harta, loyalitas mereka kepada Rasul saw. ditambah keimanan dan pendirian mereka yang kuat dalam membela Islam, semua itu membuktikan bahwa mereka memiliki sifat-sifat ‘adalah, dan mereka lebih utama dari generasi-generasi yang datang sesudahnya.

Sikap kritis yang ditunjukkan oleh sebagian ulama terhadap keberadaan sahabat dalam periwayatan hadis dapat dipandang sebagai suatu kewajaran. Karena sebagaimana dipahami bahwa Hadis merupakan sumber kedua dari ajaran Islam setelah Alquran sehingga kesahihannya mutlak harus diperhatikan.

⁴⁴Ahmad Amin, *Fajr al-Islam* (Kairo: Maktabah an-Nahdah al-Misriyyah, 1975), h.216-217.

⁴⁵Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Isti’ab fi Asma’ al-Ashab*, Jilid 1 (Mesir: Matba’ah as-Sa’adah, 1328 H), h. 9.

⁴⁶Al-Khatib al-Bagdadi, *al-Kifayah fi ‘Ilm ar-Riwayah* (t.tp: al-Maktabah al-‘Ilmiyah, t.t.), h. 49.

⁴⁷Nur ad-Din ‘Itr, *Manhaj an-Naql fi ‘Ulum al-Hadis* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1401 H/1981 M), h. 79.

Keadilan sahabat tidak perlu diuji dalam menerima hadis yang diriwayatkannya, karena peranan mereka dalam periwayatan hadis dinilai sangat penting; khususnya mereka yang termasuk sahabat-sahabat yang dikabarkan ahli surga⁴⁸ dan *kibar as-sahabah*. Melalui perantaraan para sahabat inilah hadis Nabi diperdapat setelah beliau wafat, baik melalui *sahifah-sahifah* maupun berupa hafalan.

4. Jumlah Sahabat Periwat Hadis

Menghitung dengan pasti para sahabat jelas sulit, karena mereka berada di berbagai negeri dan kawasan. Karena itu, ulama hadis menghitungnya berdasarkan perkiraan. Imam al-Bukhari dalam *Sahib-nya* meriwayatkan bahwa Ka'ab ibn Malik berkenaan dengan kisah keterlambatannya dari perang Tabuk berkata; "Sahabat Rasulullah saw. sangat banyak sehingga tidak mungkin bisa dimuat di dalam buku".⁴⁹

Penghitungan para sahabat Nabi saw. bisa saja dilakukan berdasarkan riwayat-riwayat sahabat dan tabi'in tentang jumlah mereka ketika terjadi peperangan atau pun peristiwa penting, walaupun hitungan secara pasti tidak bisa dilakukan. Di antara riwayat yang menginformasikan jumlah sahabat adalah; dari keterangan Ibn Abbas bahwa Rasulullah saw. keluar pada tanggal sepuluh Ramadan; beliau berpuasa dan orang-orang pun berpuasa. Kemudian sesampainya mereka di sumber air *al-Kadid*, beliau membatalkan puasa. Kemudian beliau melanjutkan bersama sepuluh ribu kaum Muslim, sampai di jalur *Sirar*, dan hal itu terjadi pada tahun *Fath Makkah*.⁵⁰

Dalam riwayat Muslim, dikemukakan bahwa turut serta pada haji wada' yang dilakukan Rasulullah saw sekitar sembilan puluh ribu kaum muslim.⁵¹ Seorang bertanya kepada Abu Zur'ah; Wahai Abu Zur'ah,

⁴⁸Mereka adalah Abu Bakar Siddik, Umar bin al-Khattab, Usman bin 'Affan, Ali bin Abi Talib, Sa'id bin Abi Waqas, Sa'id bin Zaid, Talhah bin 'Ubaidillah, az-Zabir bin 'Awam, Abd ar-Rahman bin 'Auf, dan Abu 'Ubaidah 'Amir bin al-Jarah. Lihat, Subhi as-Salih, *Ulum al-Hadis Mustalabuhu 'Ird wa Dirasah* (Beirut: Dar al-'Ilm lil Malayin, 1988), h. 352.

⁴⁹Abd. Rahim al-Iraqi, *Fath al-Mugis bi Sarh Alfyah al-Hadis*, Juz IV (Kairo: t.p, 1937), h. 39; bandingkan dengan Muhammad al-Khudari, *Nur al-Yaqin* (Kairo: Dar al-Adab al-'Arabi, 1374/1955), h. 246, di mana beliau menyebutkan bahwa jumlah mereka ada 30 ribu.

⁵⁰Ajjaj al-Khatib, *Usul al-Hadis*, h. 400-401

⁵¹*Ibid.*

bukankah telah dikatakan bahwa jumlah hadis Nabi saw adalah empat ribu buah hadis? Beliau berkata; Siapa yang berkata seperti itu? Semoga Allah swt menghancurkan gigi-giginya. Itu perkataan kaum Zindiq. Siapa yang bisa menghitung hadis Rasulullah saw? Rasulullah saw wafat meninggalkan seratus empat belas ribu sahabat, yang mendengar dan meriwayatkan dari beliau. Ditanyakan lagi; Wahai Abu Zur'ah, di mana mereka mendengar dari beliau dan siapa mereka? Ia menjawab; Penduduk Madinah, penduduk Makkah dan penduduk tempat-tempat di antara keduanya, orang-orang Arab pedalaman dan orang-orang turut serta dalam haji wada' yang beliau lakukan.⁵²

Muhammad 'Ajjaj al-Khatib mengemukakan rincian tentang jumlah sahabat yang meriwayatkan Hadis⁵³, yaitu ;

1. Ada 7 sahabat yang meriwayatkan dari Rasul saw. yang masing-masing meriwayatkan lebih dari 1000 hadis.
2. Ada 11 sahabat yang masing-masing meriwayatkan lebih dari 200 hadis.
3. Ada 21 sahabat yang masing-masing meriwayatkan lebih dari 100 hadis.
4. Ada lebih kurang 100 sahabat yang masing-masing meriwayatkan puluhan hadis.
5. Ada 100 sahabat yang masing-masing meriwayatkan lebih kurang 10 hadis.
6. Ada 300 sahabat yang masing-masing meriwayatkan hanya satu hadis.

Berdasarkan uraian di atas, jelaslah bahwa para sahabat Rasul yang meriwayatkan hadis itu jumlahnya lebih kurang 539 sahabat, dengan tempat tinggal mereka yang berbeda-beda. Demikianlah perhitungan jumlah sahabat yang diperkirakan oleh Muhammad 'Ajjaj al-Khatib.

a) Sahabat Rasul saw yang terbanyak meriwayatkan Hadis⁵⁴

No	Nama Sahabat Perawi Hadith	Jumlah hadisnya
01.	Abu Hurayrah r.a. (19 SH-59 H)	5374 hadis
02	Abdullah Ibn Umar r.a.(10 SH-73 H)	2630 hadis
03	Anas ibn Malik r.a. (10 SH-93 H)	2286 hadis
04	'Aisyah binti Abu Bakar r.a.(9 SH-58 H)	2210 hadis
05	Abdullah Ibn Abbas r.a. (3 SH-68 H)	1660 hadis

⁵²*Ibid.*

⁵³*Ibid.*, h. 403.

⁵⁴*Ibid.*, h. 404-405.

06	Jabir Ibn Abdullah r.a. (6 SH-78 H)	1540 hadis
07	Abu Sa'id al-Khudriy r.a. (12 SH-74 H)	1170 hadis

b) 10 Sahabat Rasul saw yang Dijamin Masuk Surga⁵⁵

No.	Nama Sahabat Perawi Hadith	Jumlah hadisnya
01.	Abu Bakar Siddik r.a. (51 SH-12 H) = 63 Th	142 hadis
02	Umar bin al-Khattab r.a. (40 SH-23 H) = 63 Th	527 hadis
03	Usman bin Affan r.a. (47 SH-35 H) = 82 Th	146 hadis
04	Ali bin Abi Thalib r.a. (23 SH-40 H) = 63 Th	586 hadis
05	Zubair bin Awwam r.a. (28 SH-36 H) = 64 Th.	38 hadis
06	Sa'ad bin Abi Waqqas r.a. (23 SH-55 H) = 78 Th.	271 hadis
07	Abu Ubaidah bin al-Jarrah r.a. (40 SH-18 H)=68 Th.	14 hadis
08	Abdurrahman bin Auf r.a. (44 SH-)	65 hadis
09	Thalha bin Ubaidillah r.a. (28 SH-36 H) = 64 Th.	38 hadis
10	Said Bin Zaid r.a. (22 SH-51 H) =73 Th.	48 hadis

Literatur lihat: Muhammad Sa'id Mjursi, *Uzama' al-Islam 'ibar Arba'ah 'Ayyar Qurnan min al-Zaman*, Kairo: Mu'assasah, 1426 H/2005 M.

c) 11 Istri Rasul saw.⁵⁶

No	Nama Istri Rasul saw	Jumlah hadisnya
01.	Khadijah binti Khuwailid r.a. (68 SH-3 SH) = 65 Th	-
02	Saudah binti Zam'ah bin Qais r.a. (2 SH-54 H)= 56 Th	5 hadis
03	Aisyah binti Abu Bakar r.a. (7 SH-58 H) = 65 Th	2210 hadis
04	Hafsah bt. Umar b.al-Khatab.r.a. (18 SH-45 H) = 63 Th	60 hadis
05	Zainab bt.Khuzaimah r.a. (26 SH-4 H) = 30 Th.	-
06	Ummu Salamah/Hindun r.a. (28 SH-62 H) = 90 Th.	378 hadis
07	Zainab bt Jahsyin r.a. (33 SH-20 H)= 53 Th.	11 hadis
08	Juwairiyah bt. Haris r.a. (9 SH-56 H) = 65 Th.	7 hadis
09	Shofiyah bt. Huyai r.a. (-50 H) =	10 hadis
10	Ummu Habibah bt. Shakhar r.a. (25 SH-44 H) =69	65 hadis

⁵⁵Lihat Muhammad Sa'id Mjursi, *Uzama' al-Islam 'ibar Arba'ah 'Ayyar Qurnan min al-Zaman* (Kairo: Mu'assasah, 1426 H/2005 M).

⁵⁶*Ibid.*

	Th.	
11	Maimunah bt. Haris b. Hazin r.a. (16 SH-)	46 hadis

5. Literatur tentang Sahabat Nabi

- *al-Isti'ab fi Ma'rifah al-Ashab*, oleh Abu 'Umar Yusuf bin Abdillah (ibn 'Abd al-Barr) al-Qurthubiy (368-463 H), Kitab ini memuat 4225 sahabat.
- *Usdul Ghabah fi Ma'rifah as-Sahabah*, 5 jilid, oleh 'Izzudin Abi al-Hasan 'Ali ibn Muhammad (Ibn al-Asir) (555-630 H). Kitab ini memuat 7554 biografi.
- *Tajrid Asma' as-Sahabah*, 2 juz, karya Imam al-Hafiz Syamsuddin Abi 'Abdillah Muhammad ibn Ahmad az-Zahabi (673-748 H) dicetak di India tahun 1310 H.
- *al-Isabah fi Tamyiz as-Sahabah*, karya Syeikh Islam al-Imam al-Hafiz Syihab ad-Din Ahmad ibn 'Aliy al-Kananiy (Ibn Hajar) al-'Asqalaniy (773-852 H). kitab ini memuat 9477 nama asli, 1268 kunya sahabat, dan 1552 biografi sahabat (yang wanita). []

Bibliografi

- ‘Abd. Al-Maujur Muhammad ‘Abd. al-Latif, *Ilmu al-Jarh wa al-Ta'dil, Dirasah wa at-Tatbiq* (Kuwait: ad-Dar as-Salafiyah, 1988 M/1308 H)
- Abd. Rahim al-Iraqi, *Fath al-Mughis bi Sharh Alfayah al-Hadis*, Juz IV (Kairo: t.p, 1937)
- Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad az-Zahabi, *Mizan al-I'tidal fi Naqd ar-Rijal*, jilid 1 (T.tp.: ‘Isa al-Babi al-Halabi wa Syurakah, 1963)
- Abu Abdillah Muhammad ibn Abdullah (al-Hakim) an-Naisaburi, *Ma'rifat Ulum al-Hadis* (Mesir: Dar al-Kutub al-Misriyah, 1937)
- Abu Rayyah, *Adwa' ‘ala as-Sunnah al-Muhammadiyah* (Mesir: Dar al-Ma'arif, t.t.)
- Agus Effendi, *Sababat, Mitos dan Realitas*, dalam; *Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1993)
- Ahmad Amin, *Fajr al-Islam* (Kairo: Maktabah an-Nahdah al-Misriyyah, 1975)
- Al-Khatib al-Bagdadi, *al-Kifayah fi ‘Ilm ar-Riwayah* (t.tp: al-Maktabah al-‘Ilmiyah, t.t.)
- al-Sakhawi, *Fath al-Mughis, Sharh Alfayah al-Hadis li al-Iraqi* (Madinah: Maktabah al-Salafiyah, 1388 H/1968 M)
- As-Syaukani, *Fath al-Qadir*, Juz II (Beirut: Dar al-Fikr, 1973)
- Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Isti'ab fi Asma' al-Ashab*, Jilid 1 (Mesir: Matba'ah as-Sa'adah, 1328 H)
- Ibn as-Salah, *‘Ulum al-Hadis* (al-Madinah al-Munawarah: al-Maktabat al-‘Ilmiyah, 1972)
- Ibn Hajar al-Asqalani, *al-Isabah fi Tamyiz as-Sababat*, (Beirut: Dar al-Jail, 1992)

Ibn Manzur Jamal ad-Din Muhammad ibn Mukarram al-Ansari, *Lisan al-‘Arab* (Kairo: Dar al-Misriyyah li at-Ta’lifi wa at-Tarjamah, t.t.)

Imam al-Bukhari, *Sahih al-Bukhariy, taḥqiq* Muhammad Fu’ad Abd. al-Baqi (Beirut: Dar al-Ma’rifah, 1379 H)

Jalal ad-Din ‘Abd Rahman bin Abi Bakar as-Suyuti, *Tadrib ar-Rawiy Syarh Taqrib an-Nawawiy*, Juz I (Beirut: Dar Ihya’ as-Sunnah an-Nabawiyah, 1979)

Jalal al-Din al-Suyuti, *Tadrib al-Rawi fi Sharh Taqrib al-Nawawi*, Juz 1 (Beirut: Dar Ihya’ al-Sunnah al-Nabawiyah, 1979)

M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadits* (Jakarta: Bulan Bintang, 1974)

_____, *Pokok-Pokok Dirayah Hadits*, Jilid II (Jakarta: Bulan Bintang, 1981)

M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis* (Jakarta: Bulan Bintang, 1988)

_____, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1988)

Mahmud at-Tahhan, *Taisir Mustalah al-Hadis* (Beirut: Dar as-Saqafah, t.t.)

Manna’ al-Qattan, *Mabahis fi ‘Ulum al-Hadis* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2001 M/1322 H)

Muhammad ‘Ajjaj al-Khatib, *As-Sunnah qabl at-Tadwin* (Beirut: Dar al-Fikr, 1414 H/1993 M)

_____, *Usul al-Hadis ‘Ulumuhu wa Mustalahuhu* (Beirut: Dar al-Fikr, 1989/1409)

_____, *Usul al-Hadis ‘Ulumuhu wa Mustalahuhu* (Beirut: Dar al-Fikr, 1989)

Muhammad al-Khudari, *Nur al-Yaqin* (Kairo: Dar al-Adab al-‘Arabi, 1374/1955)

Muhammad Farid Wajdi, *Dairat al-Ma'arif al-Qarn al-Isyirin*, Jilid V (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1971)

Muhammad Husein az-Zahabi, *Ziker Man Yu'tamad Qayuluhu fi al-Jarh wa at-Ta'dil* (Kairo: al-Matbu'ah al-Islamiyyah, t.t.)

Nur ad-Din 'Itr, *Manhaj an-Naql fi 'Ulum al-Hadis* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1401 H/ 1981 M)

Sa'id Mjursi, *Uzama' al-Islam 'ibar Arba'ah 'Ayyar Qurnan min al-Zaman* (Kairo: Mu'assasah, 1426 H/2005 M).

Subhi as-Salih, *'Ulum al-Hadis Mustalahuhu 'Ird wa Dirasah* (Beirut: Dar al-'Ilm lil Malayin, 1988)

Syarif Mahmud al-Qadah, *al-Manhaj al-Hadis fi 'Ulum al-Hadis* (Kuala Lumpur: al-Bayan Corpoation SDN. BHD, 2003 M/1324 H).



Metode Takhrij Hadis

Husnel Anwar Matondang, M.Ag

A. Pendahuluan

Apakah masih dibutuhkan pengetahuan tentang *takhrij* saat ini? Bagi pengkaji hadis, jawaban atas pertanyaan ini sudah dapat diduga, “tentu.” Bagi sebagian orang di luar ranah disiplin ini tentu memiliki beragam jawaban, namun secara sederhana dapat dikelompokkan kepada dua sikap, satu kelompok mengatakan perlu [tentunya masih dalam keraguan] dan yang lainnya mengatakan tidak. Orang yang mengatakan tidak karena ia memiliki ‘sedikit’ informasi bahwa hadis sudah selesai dibukukan dan diteliti para ulama terdahulu. Oleh sebab itu, jika kita memerlukan nilai hadis cukup melihat komentar mereka dan ‘*taqlid*’ kepadanya. Orang yang mengatakan perlu karena ia tidak memiliki apapun kecuali ketidaktahuannya tentang *takhrij* itu sendiri. Oleh sebab itu, ia berkeinginan untuk mengetahuinya.

Kedua kelompok ini perlu diperkenalkan apa hakikat *takhrīj al-hadis* dalam studi keislaman. Setiap studi yang terkait dengan ajaran Islam tentu akan ‘pernah’ bersentuhan dengan Sunnah Nabi saw. Salah satu standar otentisitas pengutipan terhadap Sunnah atau kutipan lainnya, haruslah merujuk kepada sumber aslinya, jika hal itu tidak dilakukan, maka nilai rujukan itu menjadi kurang memiliki bobot ilmiah. Merujuk kepada sumber asli hadis merupakan bagian dari *takhrīj* hadis yang sederhana (*takhrīj basīth*).

Ketika seseorang ingin menjadikan Sunnah sebagai alasan terhadap sebuah kajian, maka ia memerlukan tidak hanya menemukan sumber asli hadis tetapi juga ia harus mengetahui nilainya. Sebab, jika ia tidak mengetahuinya, maka ia berada di dalam keraguan besar, “Apakah alasan yang dijadikannya sebagai dasar kajian itu sudah valid dari Nabi saw.,” jika ia tetap menjadikannya sebagai alasan tanpa keyakinan, maka ia tidak jauh beda dari seorang buta yang menggunkan pulpen yang tercampur antara pulpen yang memiliki tinta dan pulpen yang sudah habis tintanya. Jika ia harus mengetahui nilainya, maka tidak dapat tidak kecuali ia mengetahui *takhrīj al-wasīth*, yaitu setelah mengetahui sumber asli hadis ia mampu mencari nilai hadis dengan merujuk kepada kitab-kitab yang sudah memberikan penilaian terhadap hadis tersebut.

Ketika seseorang ingin menguji atau ingin mengetahui secara objektif dan independen nilai suatu hadis, maka ia harus menguasai *takhrīj tafshīlī* terhadap hadis. Hal ini tentunya hanya dapat dilakukan oleh ahlinya yang menspesialisasikan diri terhadap ilmu ini. Ternyata, hal ini masih diperlukan karena masih banyak hadis yang belum diketahui statusnya secara objektif, khususnya di dalam kitab selain *Shahīh al-Bukhārī* dan *Shahīh Muslim*.

B. Pengenalan *Kutub as-Sittah*

1. Shahīh al-Bukhārī

Nama lengkap Shahīh al-Bukhārī adalah al-Jamī‘ al-Musnad ash-Shahīh al-Mukhtshar min Umur Rasūlillah wa Sunanih wa Ayyamih. Ia ditulis oleh Abu ‘Abdillāh Muhammad bin Isma‘īl bin Ibrahim bin Al-Mughirah bin Bardizbah yang lahir di Bukhara, suatu kota di Uzbekistan, persimpangan antara Rusia, Persi, Hindia dan Tiongkok. Ia dilahirkan setelah selesai salat Jum‘at, pada tanggal 13 bulan Syawal, tahun 194 H (810 M).

Karya-karya al-Bukhari banyak sekali, namun dalam kajian ini kita hanya memperkenalkan sedikit tentang kitab ini. Kitab *Shahih* tersebut merupakan kumpulan hadis-hadis sahih yang ia persiapkan selama 16 tahun. Beliau sangat berhati-hati menuliskan tiap hadis pada kitab ini. Setiap mau mencantumkan hadis di dalam kitab-nya, terlebih salat *istikharah*, meminta petunjuk kepada Allah tentang hadis yang akan dituliskannya. Ini bukanlah satu-satunya cara untuk menentukan keshahihan hadis secara ilmiah, namun lebih dari itu, seluruh ulama Islam di penjuru dunia, setelah mengadakan penelitian sanad-sanadnya adalah *tsiqah*. Kitab tersebut berisikan hadis-hadis sahih, berdasarkan pengakuannya sendiri, “Saya tidak memasukkan dalam kitabku ini, kecuali sahih semuanya.” Namun demikian, ditemukan ulama yang mengkritik pengakuan tersebut seperti ad-Daruquthni di dalam *al-Ilzamat*. Jumlah Hadis yang dituliskan di dalam kitab tersebut sebanyak 6.379 buah, belum dihitung yang *mu’allaq* dan *mutabi*. Hadis *mu’allaq* sejumlah 1.341 buah, dan yang *mutabi* sebanyak 384 buah. Jadi seluruhnya berjumlah 8.122 ada pula yang mengatakan 9.082 buah di luar yang *maqthu*’ dan *mauquf*. Sedang jumlah konkrit, yakni tanpa yang berulang, tanpa *mu’allaq*, dan *mutabi*’ 2513 buah.¹ Hadis *mu’allaq* adalah salah satu cabang dari hadis daif. Namun, sejumlah ulama telah menemukan sanad hadis-hadis tersebut. Walau demikian, kritik mereka menunjukkan bahwa sekalipun hadis-hadis yang mendapat kritik itu tidak dipandang palsu, namun hadis tersebut tidak mengikut standar tinggi yang ditetapkan oleh al-Bukhari sendiri. Belakangan kitab ini juga mendapat kritik dari ulama kontemporer dan orientalis dari sisi matannya. Namun, Ahmad Syakir dan Musthafa Azami berhasil mematahkan kritikan itu.

2. Shahih Muslim

Nama lengkapnya ialah Abul-Husain Muslim bin Al-Hajaj Al-Qusyair. Ia dinisbahkan kepada Nisaburi karena putera kelahiran Nisabur. Ia lahir pada tahun 204 H (820 M) kota kecil di Iran bagian Timur-Laut Naisabur. Ia juga dinisbahkan kepada nenek-buyutnya Qusyair bin Ka’ab bin Rabi’ah bin Shasha’ah, keluarga bangsawan besar.

Nama lengkap Shahih Muslim adalah al-Musnad ash-Shahih al-Mukhtashar min as-Sunan bi an-Naql al-‘Adl ‘an Rasulillah. *Jami’ ash-*

¹ Manhaj-Dzawi’n-Nadhar, At-Tarmusy 21.

Shahih merupakan kitab sahih yang paling sistematis dan belum pernah didapati sebelum dan sesudahnya. Hadisnya tidak bertukar-tukar dan sanadnya tidak berlebih dan berkurang. Secara global kitab ini tidak ada bandingannya di dalam ketelitian menggunakan *isnad*. Namun di dalam kitab ini ditemukan juga hadis *mu'allaq*, yaitu sebanyak 12 hadis. Ini merupakan salah satu kritikan yang dilontarkan oleh ad-daruquthni.

3. Sunan Abi Dawud

Penyusunnya adalah Abu Dawud Sulaiman bin al-Asy'ats bin Ishaq as-Sijistani. Ia dinisbahkan kepada tempat kelahirannya, yaitu di Sijistan (terletak antara Iran dengan Afganistan). Ia dilahirkan di kota tersebut, pada tahun 202 H (817 M).

Di antara karyanya yang terbesar ialah kitab as-Sunan yang kemudian dikenal dengan nama *Sunan Abi Dawud*. Beliau mengaku telah mendengar hadis sebanyak 200.000 buah. Dari jumlah itu beliau seleksi dan dimasukkan ke dalam kitab Sunan-nya sebanyak 4.800 buah. Ia berkata, "Saya tidak meletakkan sebuah Hadis yang telah disepakati oleh orang banyak untuk ditinggalkannya. Saya jelaskan dalam kitab tersebut nilainya dengan sahih, semi sahih (*yusybihuhu*), mendekati sahih (*yuqarribuhu*), dan jika dalam kitab saya tersebut terdapat hadis yang sangat lemah saya akan menjelaskan. Adapun yang tidak kami beri penjelasan sedikitpun, maka hadis tersebut bernilai *shalih* dan sebagian dari hadis yang *shalih* ini ada yang lebih baik dari yang lain.

Menurut Ibnu Hajar, istilah *shalih* Abu Dawud ini lebih umum daripada jika dikatakan bisa dipakai *hujjah* (*al-ibtijaj*) dan bisa dipakai *i'tibar*. Oleh karenanya, setiap hadis daif yang bisa naik menjadi hasan atau setiap hadis hasan yang bisa naik menjadi sahih bisa masuk dalam pengertian yang pertama (*li-al-ibtijaj*), yang tidak seperti kedua itu, bisa tercakup dalam pengertian kedua (*li al-i'tibar*) dan yang kurang dari ketentuan itu semua termasuk yang dinilai dengan daif (*wahn syadid*).²

Al-Khaththani berpendapat, bahwa tidak ada susunan kitab ilmu agama setara dengan kitab *Sunan Abu Dawud*. Kitab dapat diterima semua golongan. Ibn al-Arabi mengatakan, "Barangsiapa yang di-rumahnya ada Alquran dan Kitab Sunan Abi Dawud, tidak perlu kitab-kitab yang lain.

² 'Ali Nasif, *at-Tajul-Jami*, tp., tt., h. 114.

Imam Ghazali memandang cukup, bahwa kitab Sunan Abu Dawud itu dibuat pegangan bagi para mujtahid.

4. Sunan an-Nasa'i

Ia menulis dua kitab sunan, yaitu *as-Sunan al-Kubra* dan *as-Sunan al-Mujtaba*. *As-Sunan al-Mujtaba* adalah hasil seleksi dari hadis-hadis yang terdapat di dalam *as-Sunan al-Kubra*. Di dalam kitab ini an-Nasai mencatat berbagai isnad hadis, lalu mencatat isnad yang mengandung kesalahan dari periwayatnya, kemudian menjelaskan mana yang benar. Oleh sebab itu, ia memang mencatat hadis daif, tetapi kebanyakannya hanya untuk menunjukkan cacatnya hadis tersebut.³

5. Sunan at-Tirmizi

Nama penyusunnya adalah Abu 'Isa Muhammad bin 'Isa bin Surah. Ia seorang ahli hadis yang dilahirkan di kota Turmuz, sebuah kota kecil di pinggiran Utara sungai Amuderiya, sebelah Utara Iran pada bulan Zulhijah tahun 200 H (824 M).

Ia menyusun satu kitab *Sunan* dan kitab *Ilal al-Hadis*. Kitab *Sunan* ini tergolong bagus dan hukum-hukum yang terhimpun di dalam disusun lebih tertib. Setelah kitab ini ditulisnya, menurut pengakuannya, ia kemukakan kepada ulama Hijaz, Irak dan Khurasan. Ulama tersebut menyetujuinya dan menerimanya dengan baik. "Barangsiapa yang menyimpan kitabku ini di rumahnya", katanya, "Seolah-olah di rumahnya ada Nabi yang selalu bicara." Pada akhir kitabnya ia menerangkan bahwa semua hadis yang terdapat dalam kitab ini adalah *ma'mul* (dapat diamalkan). Di dalam kitab ini juga ia menjelaskan sebagian besar nilai hadisnya. Di dalam kitab ini terdapat hadis shahih, haan, daif, bahkan *maudhu'*.

6. Sunan Ibn Majah

Penyusun kitab ini adalah Ibn Majah, sebutan neneknya, Beliau dilahirkan di Qazwin pada tahun 207 H (824 M). Sebagaimana halnya para ahli hadis dalam mencari hadis melakukan perjalanan ilmiah, maka

³Ibn rajah, *Syarb al-Ilal*, h. 15.

beliaupun berkeliling di beberapa negeri, untuk menemui dan berguru Hadis kepada para ulama hadis.

Beliau menyusun kitab *Sunan* yang kemudian dikenal dengan nama *Sunan Ibn Majah*. *Sunan* ini merupakan salah satu *Sunan* yang empat. Dalam *Sunan* ini banyak terdapat hadis daif, bahkan tidak sedikit hadis yang Munkar.

Al-Hafiz al berpendapat bahwa hadis-hadis *gharib* yang terdapat dalam *Sunan* ini, kebanyakan adalah daif. Karena itulah, para ulama terdahulu memandang bahwa kitab *al-Muwaththa'* Imam Malik menduduki posisi kelima, bukan *Sunan* Ibnu Majah ini.

B. Metode Penelusuran Hadis

1. Latar Belakang

Penelusuran Hadis sampai pada sumber aslinya merupakan satu bagian dari kegiatan penelitian Hadis khususnya dan kajian Islam pada umumnya. Sebuah karya ilmiah seharusnya tidak merujuk pada sumber sekunder, tetapi langsung kepada sumber aslinya, terutama dalam hal Hadis yang berfungsi sebagai sumber ajaran Islam. Akan tetapi, kenyataan menunjukkan bahwa masih banyak mahasiswa dan penulis yang mengutip hadis dari kitab-kitab yang bukan sumber primer, seperti *Riyad ash-Shalihin* karya an-Nawawi, *Nail al-Authar* karya asy-Syaukani, dan *fiqh as-Sunnah* karya as-Sayyid Sabiq. Kitab-kitab sumber asli hadis antara lain adalah *al-Kutub as-Sittah*, *Musnad Ahmad*, *Sunan ad-Darimi*, *al-Mustadrak 'ala ash-Shahihain* karya al-Hakim, dan *as-Sunan al-Kubra* karya al-Baihaqi.

Urgensitas penelusuran Hadis pada sumber aslinya didasari :

1. secara metodologis pengutipan hadis pada sumber primer adalah suatu keniscayaan;
2. syarat untuk penelitian sanad;
3. menghindari kesalahan redaksi;
4. menghindari kesalahan nilai hadis karena membangsakan kualitas hadis secara tidak objektif, seperti membangsakan hadis daif kepada hadis sahih atau sebaliknya.

Terjadinya penukilan hadis bukan dari sumber-nya dapat disebabkan oleh beberapa faktor. Salah satu-nya adalah karena ketidak-

mampuan menelusuri hadis pada sumber aslinya. Tulisan ini mencoba mengemuka-kan metode-metode penelusuran hadis yang yang diharapkan dapat mempermudah para penulis dan peneliti menemukan hadis pada sumbernya tersebut secara efektif.

2. Metode Takhrij Hadis

Sebagaimana tersebut di atas. Penelusuran hadis pada sumber aslinya disebut dalam bahasa Arab de-ngan *takhrij al-hadis* atau *takhrij* menurut pengertiannya yang sederhana. *Takhrij* dalam pengertian ini dapat dilakukan dengan berbagai metode. Pada dasarnya –menurut Ramli AbdulWahid- metode *takhrij* secara manual ada lima macam sebagai dijelaskan di bawah ini. Namun kami menambahkan satu lagi metode *takhrij* yang dapat digunakan, yaitu dengan memanfaatkan *Maktabah Syamilah*.

a. *Takhrij* Melalui Periwiyat Sahabat

Metode ini hanya dapat dilakukan apabila nama sahabat yang diriwayatkan hadis dari Nabi telah di-ketahui. Jika nama sahabat yang meriwayatkan hadis yang sedang ditelusuri belum diketahui maka metode ini tidak dapat digunakan. Metode ini dapat diterapkan pada tiga jenis kitab hadis, yaitu kitab *musnad*, *mu'jam*, dan *al-athraf*.

Kitab *musnad* ialah jenis kitab hadis yang disusun berdasarkan nama-nama sahabat yang meriwayatkan-nya. Urutan nama para sahabat dalam kitab-kitab *mus-nad* tidak sama. Sebagian berdasarkan kelompok masa masuk Islam dan lainnya berdasarkan kabilah atau kota asal sahabat yang meriwayatkan hadis terkait. Kitab *musnad* cukup banyak, diperkirakan mencapai seratus kitab. Di antaranya al-Kattani menyebutkan 82 nama kitab *musnad* di dalam kitabnya *ar-Risalah al-Mustath-rafah*.⁴ Kitab *musnad* yang paling banyak beredar adalah *Musnad al-Imam Ahmad ibn Hanbal*. Di dalam kitab ini, hadis-hadis tanpa memperhatikan kandungannya dikelompokkan berdasarkan nama sahabat yang meriwayatkannya.

Kitab *mu'jam* adalah satu jenis kitab hadis yang disusun berdasarkan sanad sahabat atau guru atau negeri tertentu. Pada

⁴ Al-Kattani, *ar-Risalah al-Mustatrafah li Bayan Masybur Kutub as-Sunnah al-Musyarrafah*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. Beirut, 1400 H. h. 46-57.

umumnya, susunan nama sahabat itu berdasarkan urutan huruf alfabet. Kitab hadis jenis ini banyak sekali dan at-Tabrani (w. 360 H) menyusun tiga buah kitab *mu'jam*, yaitu *al-Mu'jam al-Kabir*, *al-Mu'jam al-Ausath*, dan *al-Mu'jam as-Shaghir*. Kitab pertama memuat 60.000 hadis. Kitab kedua memuat 30.000 hadis, dan kitab ketiga memuat tidak kurang dari 1000 hadis.

Adapun kitab *athraf* berarti kitab hadis yang hanya menyebutkan bagian awal dari matan hadis dan melalui bagian ini hadis dapat dilacak secara lengkap. Kitab ini juga ada yang menyebutkan sanad hadis, baik secara sempurna maupun dengan menunjuk nama kitab tempat hadis itu dimuat. Pada umumnya, kitab *athraf* disusun berdasarkan nama sahabat menurut urutan alfabet. Namun demikian, ada juga yang disusun berdasarkan alfabet awal lafal matan hadisnya. Di antara kitab *athraf* adalah *Athraf ash-Shahihain* karya 'ala Ma'rifah al-Athraf karya Ibn 'Asakir ad-Dimasyqi (w. 571 H), dan *Tuhfab al-Asyraf bi Ma'rifah al-Athraf* karya al-Mizzi (w. 742 H).

b. *Takhrīj* Melalui Permulaan Kata Matan Hadis

Penelusuran hadis dalam metode ini dilakukan terhadap awal kata dari matan hadis. Metode ini dapat dilakukan dengan bantuan sebagian kitab *athraf* yang susunannya menurut urutan alfabet awal kata dari matan hadis sebagaimana tersebut di atas. *Athraf* jenis ini misalnya adalah kitab *Mausu'ah Athraf al-Hadits an-Nabawi asy-Syarif* karya Zaghlul. Kitab ini merujuk kepada 150 kitab, termasuk kitab yang bukan sumber asli hadis, seperti *al-Azkar* dan *Riyad ash-Shalihin* karya-karya an-Nawawi, dan *Silsilah al-Abadits ash-Shahihah* karya al-Albani.

Metode ini juga dapat dilakukan dengan bantuan kitab-kitab hadis masyhur. Masyhur di sini bukan dalam pengertian terminologi hadis, yaitu hadis yang mempunyai tiga jalur sanad atau lebih. Tetapi, masyhur di sini berarti hadis yang banyak beredar dan dikenal di masyarakat Islam, baik statusnya sahih, hasan, daif maupun *maudu'*. Kitab-kitab hadis masyhur dimaksud di sini antara lain adalah kitab *at-Tazkirah fi Abadis al-Mustahirah* karya as-Suyuti (w. 991 H) *Tamyiz ath-Thayyib min al-Khabits fi ma Yadur 'ala Alsinah an-Nasmin al-Hadits 'ala Alsinah an-Nas* karya al-'Ajluni (w. 1162 H). Kitab *al-Jami' ash-Shaghir min Hadits al-Basyir an-Nazir* dan *al-Jami' al-Kabir* karya-karya as-Suyuthi (w. 991 H) termasuk jenis kitab ini.

Para ulama juga telah membuat kitab kunci (*miftah*) yang berfungsi sebagai kamus mencari hadis bagi kitab-kitab hadis tertentu, seperti kitab

Miftah ash-Sha-hihain karya Muhammad asy-Syarif bin Mushtafa at-Tauqadi (w. 1312 H). Kitab ini berfungsi sebagai kamus mencari hadis-hadis kitab *Shahih al-Bukhari* dan Sahih Muslim. Kusus untuk mempermudah penelusuran hadis-hadis *Musnad al-Imam Ahmad ibn Hanbal*, Sidqi Muhammad Jamil al-‘Attar membuat *Faharis Musnad al-Imam Ahmad* dalam bentuk *athraf* yang disusun menurut urutan alfabet awal matan.

c. *Takhrij* Melalui Tema Pokok

Metode ini membutuhkan pengetahuan tentang kajian Islam secara umum, dan kajian fikih secara khusus sehingga penelitian dapat mendeteksi pokok bahasan yang terkait dengan hadis yang sedang ditelusurinya. Metode ini dapat dilakukan melalui kitab *Miftah Kunuz as-Sunnah* karya A.J. Wensinck. Kitab ini merujuk 14 kitab hadis, yaitu *al-Kutub as-Sittah*. *Muwaththa’ Malik*, *Musnad Ahmad*, *Musnad Abi Dawud at-Tayalisi*. *Sunan ad-Darimi*, *Musnad ibn ‘Al*, *Sirah ibn Hisyam*, *Ma-ghazi al-Waqidi*, dan *Thabaqat ibn Sa’d*.

d. *Takhrij* Melalui Keadaan Hadis

Metode ini dapat dilakukan setelah mengetahui keadaan hadis, sanad atau matannya. Misalnya sanad hadis yang diteliti sudah diketahui daif atau *mursal*. Hadis ini dapat diperiksa dalam kitab-kitab yang menghimpun hadis daif, seperti *Silsilah al-Ahadits adh-Dha-‘ifah wa al-Maudud as-Sijstani*. Demikian juga halnya dengan hadis *maudhu’* dicari dalam kitab *al-Maudhu’at* karya Ibn al-Jauzi dan mujaddid Abad ini, Nashiruddin al-Albani.

e. *Takhrij* Melalui Kata dari Matan

Penelusuran hadis dalam metode ini dilakukan melalui satu kata yang menjadi bagian dari teks atau matan hadis. Kata ini hendaknya dipilih dari kata-kata yang jarang digunakan. Semakin jarang penggunaannya semakin cepat penemuan hadis yang dicari. Sebab, semakin sedikit penggunaannya semakin kecil variabel kalimat yang akan dipilih.

Metode ini dapat digunakan dengan bantuan kitab *al-Mu’jam al-Mafahrats li Alfaẓh al-Hadits an-Nabawi* karya A.J. Wensinck dkk. Buku ini sangat bermanfaat dijadikan pedoman mencari hadis. Mengingat pentingnya buku ini, cara penggunaannya perlu dibahas secara tersendiri.

f. *Takhrij* Melalui *Maktabah Syamilah*

Penelusuran dengan memanfaatkan Program Maktabah Syamilah dapat dilakukan dengan penelusuran melalui kata, kitab, dan juga

kalimat atau penggalan kalimat. Misalnya menelusuri *al-Islām antasyhada*, maka kalimat ini cukup diketik di dalam kolom pencarian yang telah tersedia. Dalam penelusuran ini ditemukan sepuluh *mukharrij* yang meriwayatkannya. Di antaranya adalah Muslim dengan empat jalur sanad (I/28), Abū Dāwūd (XII/426), an-Nasā'ī (XV/281), at-Tirmīzī (X/27), Ibn Mājah (I/66), Ahmad (I/186), Ibn Hibbān (I/168), Ibn Khuzaimah (IX/148), al-Baihaqī (I/200), masing-masing dengan satu jalur sanad.

3. *Al-Mu'jam al-Mufahrats* dan Penggunaannya

Buku *al-Mu'jam al-Mufahrats li Alfazh al-Hadits an-Nabawi* disusun oleh sebuah tim dari kalangan orientalis, yaitu A.J. Wensinck dkk. Buku ini berfungsi sebagai kamus mencari hadis yang termuat dalam sembilan kitab hadis, yaitu *Shahih al-Bukhari* dengan kode خ, *Shahih Muslim* dengan kode م, *Sunan Abi Dawud* dengan kode د, *Sunan at-Tirmizi* dengan kode ت, *Sunan Ibn Majah* dengan kode ه, *Sunan ad-Darimi* dengan kode دي, *Muwatta' Malik* dengan kode ط, *Musnad Ahmad* dengan kode حم.⁵

Meski rujukan buku ini terbatas pada sembilan kitab hadis, namun buku ini cukup bermanfaat memudahkan mahasiswa dan peneliti untuk mencari hadis dalam sumber aslinya. Karena itu, buku ini mendapat perhatian yang cukup besar dari para penulis metode penelitian hadis modern.⁶ Buku ini juga telah digunakan secara luas di seluruh IAIN di Indonesia.

Sistem penyusunan kata dalam kitab ini berdasarkan urutan alfabet. Setiap kata ditelusuri di bawah materi bentuk *mujarrad* dari kata itu. Kata تناول misal-nya ditelusuri di bawah materi نول, kata ميثاق di bawah materi وثق, kata دحرج di bawah materi دحرج dan kata ترجمان di bawah materi ترجم

Sebagai penerapan ketentuan di atas, berikut ini dikemukakan beberapa contoh.

⁵Mahmud at-Thahhan, *Ushul at-Takbrij wa Dirasah al-Asanid*, Maktabah al-Ma'rifah, Riyad, 1412/1991, h. 84-85.

⁶Abd al-Ghani Ahmad Munzhir at-Tamimi, *Takbrij al-Hadits an-Nabawi*, al-Furqan, Riyad. 1410, h. 35-36.

لا ضرر ولا ضرار

Kata yang menjadi pedoman penelusuran dari hadis ini adalah **ضرر** dan **ضرار** di bawah materi **ضر**. Sesuai dengan sistem alfabet, materi **ضر** termuat dalam *al-Mu'jam al-Mufabbras*. Jilid III, halaman 495-500. Ternyata hadis ini ditemukan pada halaman 498 dengan kode **حم ا, 313**. Kode ini menunjukkan Musnad Ahmad, Jilid I, halaman 313.

ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان

Mengenai angka-angka dalam contoh di atas perlu dijelaskan sebagai berikut:

1. Semua angka sesudah nama-nama kitab (dalam arti bagian) atau bab pada *Shahih al-Bukhari*, *Sunan Abi Dawud*, *Sunan at-Tirmidzi*, *Sunan an-Nasa'i*, *Sunan Ibn Majah*, dan *Sunan ad-Darimi* menunjukkan angkaurut bab, bukan angkaurut hadis.
2. Semua angka sesudah nama-nama kitab (dalam arti bagian) atau bab pada *Shahih Muslim* dan *Muwath-tha' Malik* menunjukkan angkaurut hadis, bukan angkaurut bab.
3. Pada *Musnan Ahmad* terdapat dua macam angka, yaitu angka yang bentuknya agak besar dan angka yang biasa. Angka yang agak besar menunjukkan juz kitab Musnad dan angka yang biasa menunjukkan nomor halaman.

Berdasarkan uraian di atas menunjukkan bahwa pengutipan hadis dalam karya ilmiah seyogianya langsung kepada sumber aslinya. Penelusuran dapat dilakukan dengan beberapa metode sesuai dengan keadaan hadis yang diteliti. Kadang-kadang, untuk penelusuran hadis tertentu bisa dilakukan melalui semua metode yang ada, sedang untuk hadis lain hanya melalui satu atau dua metode saja.

Kamus *al-Mu'jam al-Mufabbras li Alfaẓ al-Hadits an-Nabawi* merupakan satu buku kamus mencari hadis yang peneliti tidak seharusnya terburu-buru memvonis sebuah hadis sebagai *maudhu'* atau tidak ada karena tidak menemukannya dalam kitab *al-Mu'jam* tersebut. Sebab, di samping rujukan kitab ini terbatas pada sem-bilan kitab hadis, kitab ini juga tidak luput dari kekeliruan.

C. Langkah-langkah Penelitian Sanad

1. Penelusuran Hadis pada Sumber Aslinya

Penelusuran hadis kepada sumber aslinya adalah melakukan konfirmasi kepada sumber utama atau sumber asli rujukan sebagaimana yang dilakukannya sebelumnya.

2. *I'tibar as-sanad* dan Skematisasi Sanad

I'tibar Menurut istilah adalah, “Menyertakan *sanad-sanad* yang lain untuk suatu hadis tertentu yang hadis itu pada bagian *sanad*-nya tanpak hanya terdapat seorang perawi semata; dengan mengikut sertakan *sanad-sanad* yang lain akan dapat diketahui apakah ada periwayat yang lain ataukah tidak ada untuk bagian *sanad* dari *sanad* hadis dimaksud.⁷ Dengan melakukan *i'tibar*, maka jalur sanad hadis yang diteliti dan sanad-sanad lain yang sama lafalnya atau yang semakna, yang sudah teridentifikasi dengan metode penelusuran hadis sebelumnya, akan terlihat dengan jelas; demikian juga dengan nama-nama periwayat dan metode periwayatan yang digunakan masing-masing periwayat tersebut. Dengan melakukan kegiatan ini, maka seorang peneliti dapat melihat pendukung sanad yang diteliti, baik itu sebagai *mutabi'* ataupun *syahid*.⁸ Selain itu dengan *i'tibar* akan diketahui pula seberapa banyak jalur sanad hadis tersebut sehingga ia dapat diklasifikasikan sebagai hadis mutawatir, masyhur, atau ahad.

Skematisasi berarti membuat bagan atau ranji untuk melihat rangkaian sanad suatu hadis dan jalur-jalur periwayatannya, sejak dari sumber awal hingga *mukharrij*. Dalam membuat skema perlu diperhatikan jalur seluruh sanad, nama-nama periwayat untuk seluruh sanad, dan mengikut serta metode periwayatannya. Hal ini dilakukan untuk memudahkan kegiatan selanjutnya, yaitu melakukan identifikasi keberadaan dan penilaian terhadap sanad. Peneliti harus cermat melakukan skema-

⁷ Mahmud ath-Thahhan, *Taysir Mushthalab al-Hadits* Maktabah al-Ma'arif, Ritad, 1987, h. 141.

⁸ Secara leksikal, *syahid* berarti orang yang menyaksikan. Menurut istilah hadis adalah hadis yang sama-sama dalam periwayatannya periwayat hadis dari jalur lain, baik pada lafal dan maknanya ataupun pada makna saja, dengan catatan berbeda sahabat Nabi [yang meriwayatkannya]). Mahmud Thahhan, *Taysir Mushthalab al-Hadits*, h. 141. *Mutaba'ab* adalah seorang periwayat hadis ada yang mencocoki hadis yang diriwayatkannya dari periwayat lain. Lalu, ia meriwayatkannya dari syaikhnya atau dari orang yang di atasnya (non sahabat). Nur ad-Din 'Itr, *Manhaj an-Naqd*, h. 394.

tisasi, sebab terkadang seorang periwayat dituliskan di dalam kitab-kitab sumber dengan nama yang berbeda atau hanya menggunakan *laqab* (gelar sapaan), atau *kunyah* (lafal *abu* atau *umm*) atau terdapat kemiripan nama tetapi orangnya berbeda.

3. Identifikasi dan Penilaian

Dimaksud dengan identifikasi di sini adalah upaya untuk melakukan penelitian dan penelaahan terhadap nama para periwayat, terhadap hadis yang diteliti, masa hidupnya, guru dan muridnya, penilaian para kritikus hadis terhadap para periwayat hadis yang diteliti, dan tarjih.

a. Nama Lengkap

Nama lengkap adalah nama periwayat yang diteliti. Semakin panjang nama seorang periwayat, semakin mudah diidentifikasi. Semakin banyak atribut yang disandarkan kepadanya semakin jauhlah peneliti dari kekeliruan dan kesalahan orang (sosok) periwayat yang ditelitinya.

b. Masa Hidup

Masa hidup adalah waktu atau era ketika periwayat hidup, yaitu terdiri dari tahun kelahiran dan tahun kematian. Namun terkadang seorang periwayat hanya diketahui tahun lahirnya sedangkan tahun kematiannya diperselisihkan atau tidak diketahui sama sekali. Namun untuk kasus terakhir ini dapat diperkirakan masa hidupnya dengan melakukan identifikasi selanjutnya, yaitu melalui penelitian siapa sosok gurunya atau muridnya. Jika kedua hal ini diketahui maka masa hidup periwayat tersebut dapat diklasifikasikan pada *thabaqah* tertentu yang hidup para era tertentu.

c. Guru dan Murid

Guru adalah seseorang yang diambil periwayat hadis darinya. Biasanya di dalam kitab *rijal* diistilahkan dengan ungkapan *ruma 'an*, sementara itu murid adalah orang yang meriwayatkan hadis dari seseorang. Untuk mengetahui bagaimana proses penerimaan riwayat dan pendistribusiannya dapat dilihat di dalam pembahasan *at-tahammul wa al-ada`*.

d. Penilaian Para Kritikus

Ada dua hal yang harus diteliti seorang peneliti hadis berkaitan dengan pribadi periwayat apakah riwayatnya dapat diterima sebagai hujah atau ditolak. Kedua hal itu adalah berkaitan dengan keadilan dan *dhabit*-an periwayat. Keadilan berkaitan dengan integritas moral pribadi

dan ke-*dhabit*-an berhubungan dengan kapasitas intelektual. Apabila kedua hal ini dipenuhi peneliti, maka ia dinyatakan *tsiqah*. Dengan demikian istilah *tsiqah* adalah gabungan di antara adil dan *dhabith*.

Keadilan mencakup dari empat kriteria, yaitu beragama Islam, mukallaf dalam menyampaikan hadis dan sudah berusia *tamyiz* ketika menerimanya, melaksanakan ketentuan agama [baik perintah maupun larangan], dan memelihara *muri`ah* [kesopanan pribadi yang membawa pemeliharaan diri manusia pada tegaknya kebaikan moral dan kebiasaan yang dikethui pada masing-masing tempat].

Prilaku yang merusak keadilan seorang periwayat dapat dirumuskan sebagai berikut: (i) suka berdusta [*al-kazib*]; (ii) tertuduh berdusta [*at-tubmah bi al-kazib*] (iii) berbuat atau berkata fasik yang belum menjadikannya kafir dengan prilakunya tersebut [*al-fisq*] (iv) tidak dikenal jelas pribadinya sebagai periwayat hadis [*al-jahalab*] (v) berbuat bidah yang mengarah kepada fasiq [*al-bid`ah*]

Ke-*dhabith*-an seorang periwayat merupakan sebuah keniscayaan. Periwayat yang *dhabith* adalah periwayat: (i) mampu menghafal dengan sempurna hadis yang diterimanya dan mampu menyampaikannya dengan baik kepada orang lain atau (ii) selain itu mampu pula memahami dengan baik atau (iii) di bawah kriteria pertama yang disebut *khafifu dhabthi*. Kualitas *dhabith* yang terbaik adalah kualitas yang kedua, setelah itu yang pertama, dan yang terakhir adalah yang ketiga yang hadisnya hanya sampai ke tingkat hasan.

Hal-hal yang merusak ke-*dhabthan* adalah (i) dalam menyampaikan hadis, lebih banyak salahnya daripada benarnya [*fahusya ghalathuhu*], (ii) lebih menonjol sifat lupanya daripada hafalnya [*al-ghaflab `an al-itqan*], (iii) riwayat yang disampaikan diduga keras memiliki kekeliruan [*al-wahm*], (iv) riwayat yang disampaikan bertentangan dengan riwayat orang yang *tsiqah* [*mukhalafah `an ts-tsiqah*], (v) jelek hafalannya kendatipun masih ada yang benar [*su` al-hifz*].

e. Tarjih

Tarjih yang dimaksud di sini adalah penempatan kedudukan periwayat hadis yang diteliti setelah melakukan pemeriksaan dengan teliti di dalam kitab-kitab *rjal*. Dalam kaitan ini, seorang peneliti harus benar-benar menguasai istilah-istilah yang terdapat di dalamnya dengan bantuan ilmu *al-jarh wa at-ta`dil*. Peneliti juga harus menguasai urutan-urutan terminologi yang digunakan di dalam ilmu tersebut.

4. Pemeriksaan ittishal, *syuzuz*, *illah*, *tadlis*, dan *irsal*.

Setelah seorang peneliti mengetahui kedudukan periwayat hadis secara keseluruhan yang ada di dalam sanad yang ditelitinya, maka ia harus melihat ketersambungan sanadnya. Sebab, salah satu hal yang terpenting dalam kesahihan hadis adalah ketersambungan sanadnya.

Ketersambungan sanad dapat dilacak dari dari kitab-kitab *rijal* dengan (a) melihat tahun kelahiran dan kewafatan (*mu'asharah*) antara periwayat yang diteliti dengan sanad yang di atasnya, (b) melihat guru-gurunya yang ada di dalam kitab *rijal* [jika ia termasuk sebagai murid di dalam kitab-kitab tersebut berarti ia sanadnya bersambung ke atas. Begitulah seterusnya dari bawah sampai ke atas atau dibalik dari atas sampai ke bawah dengan mengalihkan objeknya, yakni darinya samapi ke muridnya. Namun kedua cara ini belumlah positif secara mutlak bahwa antara periwayat yang diteliti dan sanad di atasnya bersambung dalam hadis yang diriwayatkannya. Bagian c adalah dengan mengetahui informasi dari kitab-kitab *rijal* bahwa periwayat yang diteliti adalah menerima hadis tersebut dari gurunya. Akan tetapi, informasi ini jarang ditemukan.

Selain hal di atas, peneliti juga harus memeriksa simbol-simbol penerimaan dan pendistribusian hadis (*at-tahammul wa al-ada`*). Lambang-lambang tersebut bermacam-macam, misalnya lafal *sam'tu*, *haddatsani*, *'an*, dan *anna*. Lafal *sama'* tersebut disepakati ulama memiliki akurasi yang paling tinggi menunjukkan ketersambungan sanadnya, sementara lafal *'an* dan *anna* merupakan periwayatan *munawalah*, yakni masih dipersoalkan tingkat akurasinya. Masalah ini dapat diperdalam di dalam pembahasan *at-tahammul wa al-ada`*.

Penggunaan lafal *at-tahammul wa al-ada`* yang diakui memiliki nilai yang tinggi adalah apabila ia diucapkan (dipakai ketika meriwayatkan hadis) oleh periwayat yang *tsiqah*. Jika ia digunakan oleh periwayat yang daif, maka tidak memiliki nilai yang tinggi.

Setelah diketahui bahwa suatu riwayat bersambung sanadnya dalam jalur sanad, maka hadis tersebut dinyatakan shahih kecuali ia mengandung sifat-sifat *syuzuz*. Uлам berbeda pendapat mengenai makna syaz tersebut. Namun yang paling populer adalah apabila ada hadis yang diriwayatkan orang yang *tsiqah* tetapi riwayatnya bertentangan dengan riwayat yang dikemukakan oleh banyak periwayat yang *tsiqah* juga. Inilah yang dikatakan oleh imam mazhab kami, al-Imam asy-Syafii.

Illat merupakan cacat yang tersembunyi di dalam suatu periwayatan hadis. Hal ini sangat sukar diketahui kecuali oleh orang yang sudah mengetahui jalur-jalur sanad hadis dan telah biasa melakukan penelitian.

Untuk memudahkan mengetahui *'illat* tersebut, maka al-Khathib al-Baghdadi memberikan tips sebagai berikut:

- a. Perlu dihadirkan dan diteliti seluruh sanad hadis untuk matan yang semakna, bila hadis tersebut memang memiliki mutabi' ataupun syahid.
- b. Perlu dihadirkan seluruh periwayat dalam berbagai sanad yang diteliti berdasarkan kritik yang telah dikemukakan oleh para ahli kritik hadis.

Sesudah melakukan hal ini maka sanad yang satu diperbandingkan dengan sanad yang lain. Berdasarkan ketinggian pengetahuan ilmu hadis yang dimiliki oleh peneliti hadis tersebut, maka akan dapat ditemukan, apakah sanad hadis yang bersangkutan mengandung *illat* atau tidak. Kendatipun hal ini sukar dilakukan, namun kitab-kitab tentang *'illat* ini sudah banyak ditulis berbeda dengan masalah *syuzuz*, samapi saat ini belum kita ketahui ada yang secara khusus mengkompilaskannya.

5. Konklusi

Jika seluruh rangkaian penelitian telah dilakukan, maka peneliti dapat menyimpulkan hasil penelitiannya dengan mengategorisasikan hadis yang ditelitinya sah, hasan, atau daif. Namun, hal ini baru sebatas penelitian sanad dan selanjutnya peneliti melakukan kritik matan.

D. Al-Jarh wa at-Ta'dil

1. Pengertian *al-Jarh wa at-Ta'dil*

Kata "*al-jarh*" adalah bentuk *mashdar* dari *jaraha-yajrahu* yang secara etimologis berarti "luka." Keadaan luka di sini bisa dalam bentuk fisik, seperti luka badan terkena benda tajam sehingga darah mengalir atau dalam bentuk non-fisik, seperti luka hati karena mendengar kata-kata yang kasar dari seseorang. Apabila kata *jaraha* digunakan dalam konteks kesaksian dalam pengadilan, seperti *jaraha al-hakim asy-syabid*, maka kalimat ini berarti "Hakim menggugurkan keadilan sak-si".⁹ Kalimat ini

⁹Husain, Abu Lubabah, *al-Jarh wa at-Ta'dil*, Dar al-Liwa' li an-Nasyr at-Tauzi', Riad, 1394 H/1974 M, h. 19.

timbul apabila terdapat pada diri saksi tersebut cacat atau kekurangan yang menggugurkan keabsahan saksi yang diberikannya. Pengertian terakhir ini tampak lebih dekat kepada pengertian istilah yang digunakan para ulama hadis dalam *al-jarh wa at-ta'dil*.

Adapun secara terminologis, para ulama mem-berikan definisi *al-jarh* dengan formulasi yang berbeda. Di antaranya adalah sebagai berikut:

ظهور وصف في الراوي يثلم عدالته أو يخل بحفظه وضبطه مما يترتب عليه سقوط روايته أو ضعفها وردھا¹⁰

(Munculnya sifat pada seorang periwayat yang merusak ke-adilannya atau hafalannya dan kecermatannya yang keadaan itu menyebabkan gugurnya atau lemahnya atau tertolaknya riwayat yang disampaikannya”.)

Definisi yang lain menyebutkan:

وصف متى التحق بالراوى والشاهد سقط الإعتبار بقوله وبطل العمل به¹¹

(*Jarh*) adalah suatu sifat yang apabila terdapat (melekat) pada periwayat hadis atau saksi, perkataannya tidak dapat diperpegangi, dan batal beramal dengannya.”)

Kedua definisi di atas dapat memberikan gambaran tentang pengertian *al-jarh* menurut istilah. Meski redaksi keduanya berbeda, namun pada prinsipnya ke-duanya memberikan pengertian yang sama, yaitu terdapatnya sifat-sifat yang jelek pada diri periwayat menyebabkan hadisnya tidak dapat diterima.

Adapun kata “*at-ta'dil*” berasal kata ‘*adala* yang berarti sesuatu yang menjadikan seseorang benar atau baik, lawan dari buruk. Kata *at-ta'dil* adalah bentuk *mashdar* dari kata kerja ‘*addala* yang berarti mengemukakan sifat-sifat adil yang dimiliki oleh seseorang. Kesak-sian seorang yang adil dapat diterima. Secara etimologis *at-ta'dil* berarti *tazkiyah*, “membersihkan” atau “memberi rekomendasi”.¹² Sementara *at-ta'dil* secara terminologis adalah sebagai berikut:

¹⁰Muhammad ‘Ajjaj Al-Khatib, *Ushul al-Hadits: ‘Ulumuh wa Mushtalabuh*, Dar al-Fikr, Beirut, 1979, h. 260.

¹¹Al-Jazari, *Jami’ al-Ushul fi Abadits ar-Rasul*, Jilid I, Dar al-Fikr, Beirut, tt., h. 126.

¹²Muhammad ‘Ajjajal-Khatib, *loc.cit.*

هو من لم يظهر في أمر دينه ومروءته ما يخل بهما¹³

(*Ta'dil*) ialah orang yang tidak terlihat pada urusan Agama dan muruahnya sesuatu yang merusak keduanya.).

Muhammad 'Ajjaj al-Khatib mendefenisikan *Ilm al-Jarh wa at-Ta'dil*, sebagai berikut:

هو العلم الذي يبحث في أحوال الرواة من حيث قبول روايتهم أو ردهم¹⁴

(Suatu ilmu yang membicarakan hal ihwal para periwayat dari segi diterima atau ditolaknya riwayat mereka.)

Berdasarkan hal ini dapat dipahami bahwa *Ilm al-Jarh wa at-Ta'dil* adalah ilmu yang membicarakan hal ihwal (keadaan) para periwayat dari segi diterima atau ditolaknya riwayat mereka dalam meriwayatkan hadis.

Dengan demikian dapat dipahami pentingnya kedudukan *ilmu al-jarh wa at-ta'dil* dalam Islam karena dengan ilmu ini seseorang dapat mengetahui Sahih atau tidaknya sanad sebuah Hadis.

2. Lafal-lafal *al-Jarh wa al-Ta'dil*

Ada beberapa lafal yang digunakan untuk men-*ta'dil* dan men-*jarh* periwayat dan derjatnya berbeda-beda. Menurut Ibn Abi Hatim, Ibn as-Salah dan Imam an-Nawawi, lafal-lafal itu disusun menjadi empat tingkatan. Menurut al-Hafiz az-Zahabi dan al-Iraqi, lafal-lafalnya ada lima tingkatan. Sementara Ibn Hajar me-nyusunnya menjadi enam tingkatan.¹⁵ Tampaknya para ulama kontemporer yang membagi lafal-lafal *at-ta'dil* kepada enam tingkatan adalah Mahmud ath-Thahhan dalam kitabnya *Ushul al-Takhrij wa Dirasah al-Asamid*; Abu Lubabah Husain dalam kitabnya *al-Jarh wa at-Ta'dil*; dan Abd al-Maujud Muhammad Abd al-Latif dalam kitabnya *Ilm al-Jarh wa at-Ta'dil*.

Lafal-lafal *at-ta'dil* dan tingkatan penggunaan masing-masing adalah sebagai berikut:

Pertama; lafal atau ungkapan yang menunjukkan kepercayaan kepada periwayat secara berlebih-lebihan (*mubalaghab*) atau dengan *af'al*

¹³*Ibid.*

¹⁴*Ibid.*

¹⁵Fatchur Rahman, *Iktisbar Musthalah Hadits*, al-Ma'arif, Bandung, 1991, h. 273.

tafdhil atau ungkapan-ungkapan lain yang mengandung pengertian yang sejenis, seperti:

أوثق الناس , أثبت الناس حفظا وعدالة , إليه المنتهى في الثبت , ثقة فوق ثقة , أضبط الناس , لا أحد أثبت منه , ومن مثل فلان , لا أعرف له نظير , فلان لا يسئل عنه ¹⁶

Kedua; lafal atau ungkapan yang menunjukkan kuatnya kepercayaan kepada periwayat dengan pengulangan lafal *tsiqah* dua kali, baik pengulangan itu dengan lafal yang sama maupun dengan lafal yang berbeda, tapi maknanya sama, seperti:

ثبت ثبت , ثقة ثقة , حجة حجة , ثبت ثقة , حافظ حجة , ضابط متقن , ثقة حافظ , ثبت حافظ , ثقة متقن ¹⁷

Ketiga; lafal yang menunjukkan kepercayaan dan mengandung arti kuatnya ingatan periwayat, seperti:

ثقة , ثبت , حافظ , حجة , متقن , ضابط , عدل ¹⁸

Keempat; lafal atau ungkapan yang menunjukkan ke-adilan dan hafalan serta kecermatan periwayat, tapi tidak dalam arti keadilan dan ingatan yang kuat, seperti:

صدوق , محله الصدق , لا بأس به , مأمون , متماسك , خيار الخلق ¹⁹

Kelima; lafal atau ungkapan yang menunjukkan ke-jujuran periwayat, tapi tidak menggambarkan hafalan dan kecermatannya, seperti:

شيخ , إلى الصدق ما هو , جيد الحديث , حسن الحديث , صدوق سيئ الحفظ , صدوق يهم , صدوق يخطئ , صدوق تغير بآخره , صدوق رمى بالتشيع أو الإرجاء , فلان روي عنه الناس , وسط مقارب الحديث ²⁰

Keenam; lafal atau ungkapan *at-ta'dil* yang menunjukkan ketidakyakinan penilaian akan keadilan dan dabt periwayat sehingga ia tidak menggunakan lafal *at-ta'dil* secara mutlak melainkan dengan

¹⁶ Lihat, Zafar Ahmad al-Utsmani ath-Thahanawi, *Qawa'id fi 'Ulum al-Hadits*, Maktabah al-Matbu'at al-Islamiyah, Halab, 1404 H/1984 M, h. 242-251.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*

mengaitkannya de-ngan pengharapan atau dalam bentuk tasgir. Tingkatan ini sudah mendekati tingkat *al-jarh*, seperti:

صالح الحديث , صدوق إن شاء الله , أرجو أنه لا بأس به , صالح , ليس ببعيد من الصواب , يروي حديثه , يكتب حديثه²¹

Para ulama menerima hadis yang diriwayatkan periwayat yang di-*ta'dil* dengan lafal-lafal pada tingkatan yang pertama sampai tingkatan keempat sebagai hujah. Sementara hadis yang di-*ta'dil* dengan lafal-lafal pada tingkatan yang kelima dan keenam hanya dapat ditulis dan baru dapat digunakan apabila mendapat dukungan yang kuat dari periwayat lain.

Mengenai lafal-lafal *al-jarh* dan pembagian tingkatan-nya juga terdapat perbedaan di kalangan ulama. Sebagaimana halnya dengan lafal-lafal *at-ta'dil*, para pe-nulis kontemporer membaginya kepada enam tingkatan sejalan dengan pembagian Ibn Hajar. Tingkatan dan lafal-lafalnya adalah sebagai berikut:

Pertama: memberi sifat kepada periwayat dengan sifat-sifat yang menunjukkan kelemahannya, tapi mendekati sifat adil, seperti:

ضعف حديثه , فلان فيه مقال , فلان فيه خلاف , فلان لين , فلان ليس بالحجة , فلان ليس بالقوي

Kedua: lafal atau ungkapan yang menunjukkan ke-lemahan dan kekacauan hafalan periwayat, seperti:

فلان مجهول , فلان منكر الحديث , فلان مضطرب الحديث , فلان واه

Ketiga: lafal atau ungkapan yang menunjukkan sangat lemahnya riwayat yang disampaikan periwayat, seperti:

مطرح الحديث , فلان ضعيف , فلان مردود الحديث

Keempat: lafal atau ungkapan yang mengandung tu-duhan dusta, pengada-ada, hadisnya ditinggalkan, dan penilaian negatif yang setara dengan yang demikian, seperti:

فلان متهم بالكذب , متهم بالوضع , فلان فيه نظر , فلان ساقط , فلان ذاهب الحديث , فلان متروك الحديث

Kelima: lafal yang menunjukkan cacat periwayat dalam bentuk mubalagah (berlebih-lebihan), seperti:

²¹Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, *op.cit.*, h. 277.

كذاب, وضاع, دجال

Keenam: lafal atau ungkapan yang menunjukkan keter-laluan cacat periwayat dengan menggunakan lafal-lafal yang berbentuk *af'al al tafdhil*, seperti:

أوضع الناس, أكذب الناس, إليه المنتهى في الوضع²²

Riwayat orang-orang yang di-*jarh* menurut tingkat pertama dan kedua tidak dapat dijadikan se-ba-gai hujah, tetapi dipakai sebagai *i'tibar* (tempat ban-dingan). Sementara itu riwayat orang-orang yang di-*jarh* menurut tingkatan ketiga sampai keenam tidak dapat dibuat hujah sama sekali. Bahkan, menurut at-Thahanawi, orang-orang yang di-*jarh* dengan salah satu lafal *al-jarh* pada tingkat keempat dan kelima gugur, hadis-nya tidak ditulis, tidak dijadikan *i'tibar* (tempat bandingan) dan tidak *istisyhad* (pendukung), sedang hadis orang yang di-*jarh* dengan lafal tingkat keenam tidak boleh diriwayatkan kecuali untuk menjelaskan keadaannya dan menolaknya.²³

3. Syarat-syarat *Jarh wa at-Ta'dil*

Syarat sahnya *jarh* dan *ta'dil* ada dua macam, yai-tu syarat ulama yang boleh melakukan *jarh* dan *ta'dil* dan syarat diterimanya *jarh* dan *ta'dil*. Adapun syarat ulama yang akan melakukan *jarh* dan *ta'dil* adalah se-bagai berikut:

- a. Berilmu, bertakwa, warak dan jujur. Sebab, jika ia tidak memiliki sifat-sifat ini, maka bagaimana ia dapat memberikan hukum terhadap orang lain dengan *jarh* atau *ta'dil* yang senantiasa membutuhkan keadilannya.
- b. Mengetahui sebab-sebab *jarh* dan *ta'dil*. Al-Hafiz Ibn Hajr menjelaskan dalam *Syarh an-Nukhbah* bahwa *tazkiyah* (rekomendasi) dapat diterima jika dilakukan oleh orang yang mengetahuinya, agar ia tidak memberikan *tazkiyah* hanya dengan apa yang kelihatan olehnya dengan sepiantas lalu tanpa men-dalami dan memeriksanya secara seksama.
- c. Mengetahui penggunaan lafal dan ungkapan ba-hasa Arab sehingga lafal yang digunakan tidak terpakai kepada selain maknanya yang tepat

²²Lihat, Zafar Ahmad al-Utsmani ath-Thahanawi, *op.cit.*, h. 251-253.

²³*Ibid.*

dan tidak men-*jarb* dengan lafal yang sebenarnya tidak digunakan untuk *jarb*.

- d. Penilaian *ta'dil* dan *jarb* dari setiap orang yang adil, baik laki-laki maupun perempuan, merdeka mau-pun budak diterima.
- e. Penilaian *ta'dil* dan *jarb* dari satu orang dapat dipadankan selama ia memenuhi syarat sebagai penilai. Inilah pendapat kebanyakan ulama.²⁴

Sementara syarat-syarat diterimanya *jarb* dan *ta'dil* adalah sebagai berikut:

- a. *Jarb* tidak dapat diterima kecuali dijelaskan sebab-sebabnya. Adapun *ta'dil* tidak disyaratkan untuk me-nyertakan penjelasan sebab-sebabnya. Tidak disya-ratkan menyertakan sebab-sebab *ta'dil* karena sebab-sebabnya sangat banyak dan untuk menyebutkan-nya seorang pen-*ta'dil* harus berkata seperti “periwat tidak melakukan hal ini, tidak melanggar peraturan ini dan itu, dan bahkan ia melakukan ini dan itu” sehingga penilaian terpaksa membilang semua hal yang menyebabkan kefasikan bila dikerjakan atau ditinggalkannya. Hal ini adalah suatu hal yang amat berat. Adapun *jarb* tidak bisa diterima kecuali dijelaskan sebab-sebabnya. Sebab, para penilai *jarb* berbeda-beda dalam menentukan sebab-sebab *jarb*. Konsekwensinya, periwat bisa dinilai *majrub* menurut persepsinya, sementara pada haki-katnya tidak demikian.
- b. Penilaian *jarb* secara umum tanpa menjelaskan sebab-sebabnya terhadap periwat yang sama sekali tidak ada yang men-*ta'dil*-nya dapat diterima menurut pendapat yang dikuatkan Ibn Hajar dalam *Syarh an-Nukhbah*. Alasannya adalah bahwa tidak adanya orang yang men-*ta'dil*-nya menjadikannya seolah-olah periwat yang *majbul*. Dalam keadaan de-mikian ini, mengamalkan pernyataan penilai *jarb* lebih baik daripada menyia-nyiakannya.
- c. *Jarb* harus terlepas dari berbagai hal yang meng-halangi penerimaannya, Jika terdapat hal-hal yang menghalanginya, *jarb* tidak dapat diterima. Menurut al-Laknawi, penghalang itu banyak. Di antaranya adalah keadaan penilaian sendiri termasuk orang yang *majrub* atau terlalu ketat memberikan penilaian.²⁵

²⁴Nur ad-Din 'Itr, *Manhaj an-Naqd fi 'Ulum al-Hadits*, Dar al-Fikr, Beirut, Tanpa Tahun, h. 84-85.

²⁵*Ibid.*, h. 87-91.

4. Penyelesaian Penilaian Kontradiksi

Banyak kasus yang ditemukan adanya perbedaan penilaian terhadap keberadaan seorang periwayat. Dalam kaitan ini ulama menyelesaikan dengan mengacu kepada dua pertimbangan.

Pertimbangan pertama adalah dengan melihat sikap kritikus. Dari sudut sikap, kritikus hadis dapat dibagi kepada tiga kategori, yaitu ketat (*mutasyaddid*), seperti Ibn Ma'īn, longgar (*mutasābil*), seperti al-Hākim, dan moderat (*Mu'tadil*), seperti Ibn Hajar. Karena itu, periwayat yang dinilai *dhā'if* oleh Ibn Ma'īn bisa saja dinilai *ṣiqah* oleh al-Hākim. Perbedaan sikap ini juga dapat mempengaruhi penggunaan istilah, seperti *lais bib ba's* bagi Ibn Ma'īn sama dengan *ṣiqah* bagi kritikus lain. Istilah *fib naẓhar* bagi al-Bukhārī banyak digunakan untuk pengertian *dhā'if*.

Penilaian positif yang diberikan kelompok yang bersikap ketat diperpegangi secara maksimal dan penilaian negatif (*jarh*)-nya tidak diperhatikan jika bertentangan dengan penilaian kritikus lain. Ulama yang termasuk kelompok yang bersikap ketat (*mutasyaddid*) ialah al-Jauzānī, Abū Hātim ar-Rāzī, Ibn Abī Hātim, an-Nasā'ī, Syu'bah, Ibn al-Qaṭṭān, Ibn Ma'īn, Ibn al-Madīnī, dan Yahyā al-Qaṭṭhān. Ulama yang termasuk kelompok yang bersikap longgar (*mutasābil*) ialah at-Tirmizī, al-Hākim, Ibn Hibbān, al-Bazzār, asy-Syāfi'ī, ath-Thabrānī, Abū Bakr al-Haitsamī, al-Munzirī, Ibn Khuzaimah, Ibn as-Sakan, al-Baihaqī, dan al-Bagawī. Sementara ulama kritik-us yang bersikap moderat ialah al-Bukhārī, ad-Dāraquṭnī, Ahmad, Abū Zur'ah, Ibn 'Adī, az-Zahabī, dan Ibn Hajar al-'Asqalānī.²⁶

Penilaian positif (*ta'dil*) dari kelompok yang bersikap ketat (*mutasyaddid*) dipandang kuat, sedang penilaian negatif mereka tidak diterima jika bertentangan dengan penilaian kelompok lainnya. Penilaian positif (*ta'dil*) oleh kelompok yang bersikap longgar (*mutasābil*) perlu diperbandingkan dengan penilaian kelompok lainnya.

Kebersambungan (*ittishal*) antara semua rangkaian sanad merupakan salah satu syarat kesahihan sanad hadis. Rangkaian periwayat dipandang bersambung jika antara mereka pernah bertemu (*liqā'*) atau semasa (*mu'āsharah*). Seorang periwayat dinilai bertemu dengan gurunya jika ia dinilai sebagai periwayat yang *ṣiqah* dan menggunakan lafal penerimaan (*shigah at-tabammul*) *sami't* (saya dengar) atau *akbharani* (ia memberitahu

²⁶Abd al-Lathīf, *op. cit.*, h. 47-48.

saya) atau *qāl li* (ia mengatakan kepada saya). Seorang periwayat diduga semasa dengan gurunya jika ia periwayat terpercaya dan perbedaan tahun wafat antara keduanya tidak terlalu jauh sekali-pun ia menggunakan ungkapan penerimaan (*shigah at-ta-hammul*) 'an dan yang seumpamanya. Masa hidup periwayat yang tidak ditemukan tahun wafatnya ditelusuri melalui masa hidup teman sebayanya (*aqrānūh*) atau melalui *Thabaqah*-nya (generasinya).

Pertimbangan kedua adalah dengan melihat kaedah-kaedah ta'arudh dalam ilmu ini. Kaedah-kaedah itu pada umumnya masih terpecah-pecah dan belum tersusun lengkap secara sistematis. Di antara kaidah-kaidahnya yang penting diketahui adalah sebagai berikut:

1. الجرح مقدم على التعديل

(*Jarh* (celaan) didahulukan atas *ta'dil* (pujian).²⁷)

Maksudnya adalah bila seorang periwayat dinilai tercela (*majrūh*) oleh seorang kritikus yang lain, maka yang didahulukan adalah kritik yang berisikan celaan (*jarh*). Kaidah ini didasarkan atas dua alasan. Pertama, kritikus yang menyatakan celaan dinilai lebih mengetahui pribadi periwayat yang dinilainya ketimbang orang yang menilainya adil. Kedua, yang menjadi dasar untuk memuji periwayat adalah persangkaan baik dari orang yang menilainya. Persangkaan baik akan "dikalahkan" bila ternyata ada celaan yang dimiliki periwayat yang bersangkutan.

Kaidah di atas mendapatkan dukungan dari kalangan ulama hadis, ulama fikih, dan ulama usul fikih. Banyak dari mereka yang menganut teori tersebut. Dalam pada itu, banyak pula ulama kritikus hadis yang menuntut pembuktian atau penjelasan tentang sebab tercelanya periwayat yang bersangkutan.

2. التعديل مقدم على الجرح

(*Ta'dil* (pujian) didahulukan atas *jarh*) (celaan).

Maksudnya adalah bila seorang perawi dinilai terpuji oleh seorang kritikus dan dinilai tercela oleh kritikus lainnya, maka yang didahulukan adalah pujian. Alasannya adalah karena sifat dasar periwayat adalah terpuji. Karena itu, jika sifat dasar berlawanan dengan sifat yang datang

²⁷Zafar Ahmad al-Usmāni at-Tahanawi, *op.cit.*, h. 195.

kemudian, maka yang harus dime-nangkan adalah sifat dasarnya. Pendukung teori ini adalah an-Nasai (w. 303 H/ 915 M). Pada umumnya ulama hadis tidak menerima teori ini karena dalam hubungan ini kritikus yang memberikan pujian tidak mengetahui sifat tercela yang dimiliki oleh periwayat yang dinilainya sedang kritikus yang lain mengeta-huinya.

Ada juga yang berpendapat bahwa kaidah ini berlaku jika jumlah yang memuji (*mu'addil*) lebih ba-nyak dari pada yang mencela (*jarib*). Sebab, jumlah yang banyak itu menguatkan keadaan mereka yang meng-akibatkan hadisnya dapat diterima dan diamalkan.²⁸ Menurut al-Bulqaini, *ta'dil* didahulukan daripada *jarb* jika *mu'addil* lebih banyak hafalannya ketika dibanding-kan sedang jumlah mereka sama banyak.²⁹

3. إذا تعرض الجارح والمعدل فالحكم للمعدل إلا إذا ثبت الجرح المفسر³⁰

(Apabila terjadi pertentangan antara yang memuji dan yang mencela, maka yang harus dimenangkan adalah orang yang memuji, kecuali apabila yang mencela disertai penjelasan tentang sebab-sebabnya.)

Maksudnya adalah apabila periwayat dipuji oleh seseorang dan dicela oleh yang lain, maka pada dasarnya yang harus dimenangkan adalah yang memuji kecuali jika kritikus yang mencela menyertakan penjelasan tentang bukti-bukti tercelanya periwayat yang bersangkutan. Kritikus yang mampu menjelaskan sebab-sebab tercelanya periwayat yang dinilainya dipan-dang lebih mengetahui pribadi periwayat tersebut daripada kritikus yang hanya memberikan pujian terhadap periwayat yang sama. Inilah pendapat ulama fikih, ulama usul fikih, dan jumhur ulama hadis. Sebagian mereka ada yang menyatakan bahwa penjelasan tentang celaan yang di-kemukakan itu harus relevan dengan mengetahui juga sebab-sebab tercelanya periwayat yang dinilainya itu dan ia memandang bahwa sebab tercelanya tidak relevan atau telah hilang dari periwayat yang bersangkutan dengan bertaubat, maka yang memuji ketika itu diuta-makan.³¹

²⁸As-Suyuthi, *Tadrib ar-Rawi*, Dar al-Fikr, Beirut, 1409 H/1988 M, h. 310.

²⁹ Muhammad Ibn Ismail As-San'ani, *Taudhib al-Afkar li Ma'ani Tanqih al-Anzhar*, Dar al-Fikr, Beirut, 1366 H/1947 M, h. 159.

³⁰ Zafar Ahmad al-Utsmani ath-Thahnawi, *op.cit.*, h. 253.

³¹ Jalal ad-Din as-Suyuthi, *Tadrib ar-Rawi*, Dar al-Fikr, Beirut, 1409 H/1988 M, h. 309.

4. ³² إذا كان الجرح ضعيفا فلا يقبل جرحه للثقة

(Jika kritikus yang mencela adalah orang yang tergolong lemah (daif), maka kritiknya terhadap periwayat yang siqah tidak diterima).

Maksudnya adalah apabila yang mengeritik orang yang tidak *tsiqah*, maka keritik orang yang tidak *tsiqah* tersebut harus ditolak. Sebab, orang yang bersifat *tsiqah* dikenal dengan berhati-hati dan lebih daripada orang yang tidak *tsiqah*. Pendukung pendapat ini adalah jum-hur ulama kritikus hadis.

5 لا يقبل الجرح إلا بعد التثبت خشية الأشابه في المجروح

(*Jarh* (celaan) tidak diterima kecuali sesudah yakin karena khawatir terjadinya kesamaan tentang orang yang dicelanya).³³

Maksudnya adalah apabila nama seorang periwayat memiliki kesamaan atau kemiripan dengan nama periwayat yang dicela, maka celaan itu tidak dapat diterima kecuali sesudah dapat dipastikan bahwa kritik itu terhindar dari kekeliruan akibat adanya kesamaan atau kemiripan nama tersebut. Alasannya adalah bahwa suatu kritik harus jelas sasarannya. Dalam mengritik pribadi seorang yang dikritik haruslah jelas dan ter-hindar dari keragu-raguan atau kerancuan. Pendukung pendapat ini adalah ulama kritikus hadis.

6. ³⁴ الجرح الناشئ عن عداوة دنيوية لا يعتد به

(*Jarh* (celaan) yang timbul akibat permusuhan yang bersifat duniawi tidak diperhatikan.)

Maksudnya adalah apabila seorang kritikus di ketahui memiliki permusuhan dalam masalah kedunia-an dengan periwayat yang dicelanya, maka kritiknya terhadap periwayat tersebut harus ditolak. Alasannya adalah karena pertentangan dalam masalah dunia dapat menyebabkan lahirnya penilaian yang tidak jujur. Sebagai manusia, kritikus juga mungkin memberikan penilaian yang tidak objektif karena didorong oleh rasa kebencian.

³² Zafar Ahmad al-Utsmani ath-Thahanawi, *op. cit.*, h. 405.

³³ *Ibid.*, h. 412.

³⁴ *Ibid.*, h. 414.

E. Kitab-kitab *Rijal al-Hadis*

Kitab yang disusun untuk menjelaskan rijal al-hadits sangat beragam. Ada yang hanya menerangkan riwayat ringkas dari para sahabat saja, ada yang menerangkan riwayat umum para perawi, ada pula yang menerangkan perawi yang dipercayai saja dan ada juga yang menerangkan riwayat para perawi yang lemah, *mudallis*, atau para pembuat hadis *maudhu'*. Kemudian, ada yang menerangkan sebab-sebab dicacatnya periwayat dan sebab-sebab keadilannya dengan menyebut lafal yang dipakai untuk itu serta martabat perkataan mereka.

Selain itu, ditemukan pula kitab yang menerangkan nama-nama yang sama tulisannya namun berlainan sebutan yang dipakai (*mu'talif dan mukhtalif*). Ada pula yang menerangkan nama-nama perawi yang sama namun orangnya berlainan, misalnya Khalil ibn Ahmad adalah nama yang dimiliki beberapa orang (*muttafiq dan muftariq*).

Di samping kitab-kitab di atas, ditemukan juga kitab yang menerangkan nama-nama yang serupa tulisan dan sebutannya tetapi berlainan keturunan dalam sebutan (*musytabah*). Misalnya, Muhammad ibn 'Aqil dan Muhammad ibn 'Uqail. Ada pula yang secara khusus hanya menyebut tanggal wafat. Selain itu, ada yang hanya menerangkan nama-nama yang terdapat dalam satu-satu kitab saja atau beberapa kitab saja.

Sebagian dari kitab-kitab yang membahas tentang biografi sahabat secara ringkas adalah:

1. karya Ibn 'Abd al-Barr (w. 463 H):
الإستيعاب في معرفة الأصحاب
2. karya 'Izuddin Ibn al-Asir (w. 630 H):
أسد الغابة في معرفة الصحابة
3. karya Ibn Hajar al-Asqalani (w. 452 H):
الإصابة في تمييز الصحابة

Di antara kitab yang membahas tentang biografi periwayat hadis yang disusun berdasarkan tingkatan para periwayat.

1. karya Ibn Sa 'ad (w. 230 H)
الطبقات الكبرى
2. karya Muhammad bin Ahmad az-Zahabi (w. 748 H):
كتاب تنكير الحفاظ

Kitab yang membahas para periwayat secara umum:

1. karya imam al-Bukhari (w. 256):
التاريخ الكبير

2. karya Ibn Abi Hatim ar-Razi (w. 328 H):

الجرح والتعديل

Kitab yang membicarakan periwayat hadis untuk kitab-kitab hadis tertentu:

1. karya Ahmad bin Muhammad al-Kalabazi (318) yang membahas secara khusus para periwayat yang terdapat di dalam Shahih al-Bukhari:
الهداية والإرشاد في معرفة أهل الثقة والساداد
2. karya Ahmad bin ‘Ali al-Asfahani (w. 428 H) yang membahas secara khusus para periwayat di dalam Shahih Muslim:
رجال صحيح مسلم
3. karya Ibn al-Qaisarani (507) yang membahas secara khusus para periwayat Shahih al-Bukhari dan Shahih Muslim:
الجمع بين رجال الصحيحين
4. karya Muhammad bin Yahya at-Tamimi (w. 416 H) yang membahas secara khusus para periwayat hadis di dalam kitab al-Muwaththa` Imam Malik:
التعريف برجال الموطأ
5. karya ‘Abd al-Ghani al-Maqdisi (w. 600 H) yang membahas rijal yang ada di dalam kutub as-Sittah:
الكمال في أسماء الرجال
6. karya Abu Hajjaj Yusuf bin az-Zaki al-Mizzi (742 H) penyempurnaan dari karya ‘Abd al-Ghani al-Maqdisi:
تهذيب الكمال
7. karya ‘Ala` ad-Din Mughlataya (w. 762 H) menyempurnakan karya az-Mizzi:
أكمال تهذيب الكمال
8. karya Muhammad bin Ahmad az-Zahabi (w. 748 H):
تذهيب التهذيب
9. karya ‘Muhammad bin Ahmad az-Zahabi (w. 748 H):
الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة
10. karya Ibn Hajar al-Asqalani (w. 852 H):
تهذيب التهذيب

Kitab ini merupakan kitab yang paling sering digunakan untuk mencari para periwayat. Kitab ini hanya terbatas pada rijal *al-kutub as-sittah*. Ibn Hajar hanya mengemukakan penilaian kritikus tanpa melakukan *tarjih*. Penelusuran rijal berdasarkan nama dan mengikut abjad alfabet (*hijaiyah*). Bagi para peneliti, jika menemukan di dalam skema sanad yang tercantum bukan nama tetapi kunyah atau nasab,

maka namanya dapat ditelusuri di dalam Tazkirah al-Huffaz, karya az-Zahabi. Setelah ditemukan nama, seyogianya kemabli ke tahzib at-tahzib, karena penjelasannya tentang rijal lebih terperinci ketimbang Tazkirah. Keterangan tentang jarh selalu ditemukan di dalam kitab Thabaqah ibn Sa'ad.

Rijal yang tidak ditemukan di dalam kitab-kitab tersebut di atas, terkadang dapat ditemukan di dalam kitab *Siyar Alam an-Nubala`* karya az-Zahabi, *al-Jarh wa at-Ta'dil* karya ar-Razi, atau di dalam *Tarikh al-Baghdadi* karya al-Khathib al-Bahdadi.

11. karya Muhammad bin Ahmad az-Zahabi (w. 748 H):
تقريب التهذيب
Keistimewaan kitab ini dari kitab *Tabzib at-Tabzib* adalah karena ia ringkas dan mengemukakan tarjih Ibn Hajar.
12. karya Safi ad-Din Ahmad Abdillah al-khazraji (w. 924 H):
خلاصة تهذيب التهذيب
13. karya Muhammad bin Ali al-Husini (w. 765 H):
التذكيرة برجال العشرة
14. karya Ibn Hajar al-Asqalani (w. 852 H):
تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة
15. karya Abu al-Hasan Ahmad bin Abdillah al-'Iji (w. 261 H):
كتاب الثقات
16. karya Abu hatim Muhammad bin Ahmad bin Hibban al-Busti (w. 354 H):
كتاب الثقات
17. karya Umar bin Ahmad bin Syahin (w. 383 H):
تاريخ أسماء الثقات ممن نقل عنهم العلم
18. karya al-Bukhari:
الضعفاء الكبير
19. karya al-Bukhari:
الضعفاء الصغير
20. karya an-Nasa'i (w. H):
الضعفاء والمتركون
21. karya Abu Ja'far Muhammad bin 'Amar al-'Uqaili (w. 323 H):
كتاب الضعفاء
22. karya Abu Hatim Muhammad bin Ahmad bin Hibban al-Busti (w. 354 H):
معرفة المجروحين من المحدث
23. karya Abu Ahmad 'Abdullah bin 'Adi al-Jurjani (w. 365 H):
الكامل في ضعف الرجال

24. karya Muhammad bin Ahmad az-Zahabi:
میزان الاعتدال في نقد الرجال
25. karya Ibn Hajar al-‘Asqalani:
لسان المیزان
26. karya Abu Hasan Aslam bin Syahl (w. 288 H)
تاریخ واسط

F. Penyelesaian *Tsiqah Mudallis*

Jika terdapat *tsiqah mudallis* di dalam penelitian sanad hadis, maka penyelesaiannya dapat dilakukan melalui kitab *Thabaqah al-Mudallis* oleh Ibn Hajar al-Asqalani. Di dalam kitab ini, *mudallis* dibagi ke dalam 5 thabaqah.

1. Thabaqah pertama adalah yang jarang melakukan *tadlis*.
2. Thabaqah kedua jarang melakukan *tadlis* namun di atas intensitas thabaqah pertama. Thabaqah pertama dan kedua dapat diterima riwayatnya tanpa mengurangi nilai ketsiqahannya.
3. thabaqah ketiga, riwayatnya tidak dapat diterima sebagian ulama kecuali ia menggunakan lafal sama‘.
4. thabaqah keempat adalah orang yang sepakat ulama untuk tidak menerima riwayatnya kecuali dengan lafal sama‘.
5. thabaqah kelima adalah orang yang riwayatnya tidak diterima sama sekali.

Nama-nama periwayat mudallis yang masuk di dalam masing-masing thabaqah ini disebutkan di dalam kitab *Thabaqah Mudallis*.

F. Penutup

Setelah mengikuti pelatihan ini, maka masing-masing kita memiliki kesan terhadap kajian *takbrij al-hadits*. Oleh sebab itu, dalam hal ini kami tidak dapat menyimpulkannya secara pribadi untuk semua kita yang hadir di sini. Akan tetapi, kesan kami secara pribadi adalah mempelajari ilmu hadis adalah mempelajari lautan ilmu yang sangat luas dan memerlukan kesabaran, ketekunan, kehati-hatian, peta yang jelas, keterampilan, dan kepintaran. Oleh sebab itu, hanya orang-orang yang cerdaslah yang dapat menjadi ahli hadis. Namun kalau ingin digolongkan termasuk orang yang cerdas maka berusaha menekuni ilmu ini. Wassalam.

BIBLIOGRAFI

- At-Tarmusy, *Manhaj-Dzawi'n-Nadbar*
- ‘Ali Nasif, *at-Tajul-Jami*, tp., tt.
- Ibn Rajah, *Syarh al-‘Ilal*.
- Al-Kattani, *ar-Risalah al-Mustatrafah li Bayan Masyhur Kutub as-Sunnah al-Musyarrafah*. Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah. Beirut, 1400 H.
- Mahmud at-Thahhan, *Ushul at-Takhrij wa Dirasah al-Asanid*, Maktabah al-Ma‘rifah, Riyad, 1412/1991.
- ‘Abd al-Ghani Ahmad Munzhir at-Tamimi, *Takhrij al-Hadits an-Nabawi*, al-Furqan, Riyad. 1410.
- Mahmud ath-Thahhan, *Taisir Mushthalah al-Hadits* Maktabah al-Ma‘arif, Ritad, 1987.
- Mahmud Thahhan, *Taysir Mushthalah al-Hadits*
- Nur ad-Din ‘Itr, *Manhaj an-Naqd*.
- Abu Lubabah Husain, *al-Jarh wa at-Ta‘dil*, Dar al-Liwa’ li an-Nasyr at-Tauzi’, Riyad, 1394 H/1974 M.
- Muhammad ‘Ajjaj Al-Khatib, *Ushul al-Hadits: ‘Ulumuh wa Mushthalabuh*, Dar al-Fikr, Beirut, 1979.
- Al-Jazari, *Jami’ al-Ushul fi Ahadits ar-Rasul*, Jilid I, Dar al-Fikr, Beirut, tt..
- Fatchur Rahman, *Iktisbar Musthalah Hadits*, al-Ma‘arif, Bandung, 1991.
- Zafar Ahmad al-Utsmani ath-Thahanawi, *Qawa’id fi ‘Ulum al-Hadits*, Maktabah al-Matbu‘at al-Islamiyah, Halab, 1404 H/1984 M.
- Nur ad-Din ‘Itr, *Manhaj an-Naqd fi ‘Ulum al-Hadits*, Dar al-Fikr, Beirut, Tanpa Tahun.
- As-Suyuthi, *Tadrib ar-Rawi*, Dar al-Fikr, Beirut, 1409 H/1988 M.
- Muhammad Ibn Ismail As-San’ani, *Taudhib al-Afkar li Ma‘ani Tanqih al-Anzhar*, Dar al-Fikr, Beirut, 1366 H/1947 M.
- Jalal ad-Din as-Suyuthi, *Tadrib ar-Rawi*, Dar al-Fikr, Beirut, 1409 H/1988 M.



Hadis Niat dan Hijrah

Drs. H. DALAIL AHMAD, M.Ag

حديث كما عرف للمسلمون هو اقوال وانعال وتقرير
من رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو احد
من اساس دين الاسلام بجانب القرآن الكريم .

ومن الاحاديث عن رسول الله سأكب في هذا
الكتاب يعنى خزانة علوم في كلية اصف الدين
لجامعة الاسلامية الحكومية سومطرة الشمالية
بميدان ليتدروسون بين الطلاب في كليتهم .
ابتدى بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فان
اصدق الحديث كتاب الله وان افضل الهدى هدى
محمد - صلى الله عليه وسلم وشر الامور محدثاتها و
كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة
في النار (رواه مسلم) .

حديث في النية والهجرة

عن أمير المؤمنين أبي حفص عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى ، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه . (رواه البخاري ومسلم) .

البخاري هو أبو عبد الله محمد بن اسماعيل ابن إبراهيم بن المغيرة بن بردزبه البخاري .
مسلم هو أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري .

الشرح

دلّ الحديث على أن النية معيار لتصحيح الأعمال فحيث صلحت النية صلح العمل ، وحيث فسدت - النية - فسدت العمل ، وإذا وجد العمل وقارنته النية فله ثلاثة احوال :

١- أن يفعل ذلك خوفا من الله تعالى وهذه عبادة العبيد .

٢- أن يفعل ذلك لطلب الجنة والثواب أو الأجر وهذه عبادة التجارة .

٣- أن يفعل ذلك حياء من الله وتأدية لحق الواجبة العبودية وتأدية للشكر ويرى نفسه مع ذلك مقصرا ويكون مع ذلك قلبه خائفا لأنه لا يدري

هل قبول أو قُبِلَ عمله مع ذلك أم لا عند الله
وهذه عبادة الإحرار واليهما أشار رسول
الله صلى الله عليه وسلم لما قالت له عائشة
زوجته رضِيَ اللهُ عنها حين قام من الليل حتى
تورمت قدماه: يا رسول الله أتتكلف هذا وقد غفر
الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر؟!

قال: أفلا أكون عبداً شكوراً؟
فإن قيل هل الأفضل العبادة مع الخوف
أو مع الرجاء؟ العبادة مع الرجاء هي الأفضل
لأن الرجاء يورث المحبة والخوف يورث القنوط، و
هذه الأقسام الثلاثة في حق المخلصين و
الأخلاص أن لا تطلب شخص شيئاً لعمله إلا
وجه الله سبحانه وتعالى.

وهذا يوافق بقول الله سبحانه: وما أمروا
إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين... (البينة ٥).

النية

ما هي النية؟ النية مهم جداً في أول كل عمل.
والعمل بلا نية كما العمل بلا إخلاص إذا ذلك عمل
مردود عند الله.

تنقسم النية إلى ثلاثة أقسام كما كتبها
الأستاذ علامة حسبي الصديقي:

أولاً: نية العبادة لله هي الخضوع والخشوع لله.
ثانياً: نية الطاعة يعني يعمل ما يرضاه الله تعالى
ثالثاً: نية القرية يعني يعمل العبادة لنيل الجزاء.
ونية الحقيقية شرعت للعبادة في أول العمل

الأخلاص: تصفية الأعمال من الكدورات وقيل ستر
بين العبد وبين الله تعالى وقيل إن الأخلص
أن لا تطلب لعملك شاهداً غير الله.
المرجاني كتاب التعريفات، دون سنة،
الحرمين سنقنورة - جدة ص ١٤.

ولا على استمراره .
ومقصود النية هي يفرق بين العبادة والعادة
او يفرق مراتب العبادة والعادة معا .^٢

في محمة هذه النية قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : نية المؤمن خير من عمله - نية مؤمن ممبري بوبوت دالم عملن - نية عثمان بن عفان خير من نية اليهودي في عمل لدق البئر لأن عثمان نية المؤمن، والنية اليهودي هو الكافر، مردود، وذلك قول الفقهاء .
" النية الصالحة تقلب العادة عبادة " يعني عبادة عامة .

وتعريف النية هو قصد الشيء مقترنا بفعله وهو عمل بقلب ليس بالفم او اللفظ ولو كان الناس في بعض مذاهب الفقه أن النية بالتلفظ لتأكيد ما في القلب . وقال سيد سابق في كتابه فقه السنة ارادة القلب الى فعل شيء لمرضات الله وهي فعل القلب فقط لا يتوسل باللسان واللفظ لا يشرع .^٣

الهجرة

وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : فمن كانت هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله و من كانت هجرته الى دنيا يصيبها او امرأة ينكحها فهجرته الى ما هاجر اليه : اصل المهاجرة للجافة و الترك فاسم الهجرة يقع على زموز .

^٢حسبي الصديقي، كلية العبادة - عبادة دنحو دارف سكى حكم دان حكمة ، بولن بنتاغ ، جاكرتا، ١٩١٧، ص ٧٧-٧٦ .

^٣ سيد سابق، فقه السنة مجلد الاوك (العبادات)، دار الفكر للطباعة والنشر، ١٩١٣، ص ٣٧ .

١- هجرة الصحابة او اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكة الى الحبشة حين اذى وظلم للمشركون رسول صلى الله عليه وسلم واصحابه ففروا او الهجرة الى النجاشي ملك الحبشة (أبسينيا) وكانت هذه بعد البعثة .

٢- هجرة من مكة للمكرمة الى المدينة . مكة ومدينة نحو

٤٠٠ كيلومترا . وكانت هذه بعد البعثة ثلاث عشرة سنة وكان يجب على كل مسلم بمكة ان يهاجر الى رسول الله بالمدينة للنورة واطلق جماعة ان الهجرة كانت واجبة من مكة الى المدينة واطلق اصحاب رسول الله بالمهاجرين .

٣- هجرة القبائل الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ليتعلموا الشرائع او علوم الاسلامية برسول الله ويرجو رحمة الله ويرجعوا الى قومهم فيعلموهم .

٤- هجرة من اسلم من اهل مكة لياق النبي صلى الله عليه وسلم ثم يرجع الى قومه .

٥- الهجرة من بلاد الكفر الى بلاد الاسلام . فلا يحل للمسلم الاقامة بدار الكفر . قال الماوردي : فان صار له بها اهل وعشيرة وامكنه اظهار دينه لم يجز له ان يهاجر لان المكان الذي هو فيه قد صار دار اسلام .

٦- هجرة للمسلم اخاه فوق ثلاثة ليال بغير سبب -

٤ الماوردي هو علي بن محمد بن حبيب ابو الحسن الماوردي ، افاض تضاة عصره ، عالم ، باحث واشهر مؤلفاته " ادب الدنيا والدين والاحكام السلطانية " . (٢٦٤ - ٤٥٠) .

شرعني وهي مكروهة في الثلاث وفيما زاد حرام
 الا للضرورة. وحكى ان رجلا هجر اخاه فوق ثلاثة
 ايام فكتب اليه الايات:
 يا سيدي عندك لي مظلمه
 فاستفتت فيها ابن ابي خيثمه
 فانه يرويه عن جده
 ما قد روى الضحاك عن عكرمة
 عن ابن عباس عن المصطفى
 نبينا للبعوث بالمرحمة
 ان صدود الالف عن الفه
 فوق ثلاث ربنا حرمه

٧- هجرة الزوج الزوجة اذا تحقق نشوزها كما قل الله في
 القران: واهجروهن في المضاجع (سورة النساء
 ٣٤ - ٣٦) ومن ذلك الهجرة اهل المعاصي في المكان
 والكلام، والجواب السلام وابتدؤه .

١- هجرة ما نهى الله عنه وهي اعم الهجرة . وقول رسول
 الله صلى الله عليه وسلم :

فمن كانت هجرته الى الله ورسوله اي نية وقصدا الى
 الله ورسوله حكما وشرعا هو الرجوع الى القران
 الكريم والسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم عند
 زمننا الآن .

ومن كانت هجرته الى دنيا يصيبها او امرأة ينكحها
 انما هجرته لدنيا او امرأة ليتزوجها . امرأة هنا بعض
 حياة الدنيا، للمرأة الصالحة هي خير المتاع الدنيا.

٥. نص الحديث : عن ابي ايوب الانصاري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال :
 لا يحل لمسلم ان يهجر اخاه فوق ثلاث ليال يلتقيان فيعرض
 هذا ويعرض هذا وخيرهما الذي يبدأ بالسلام . (البخاري
 في الادب ٤١٣/١٠)

وقولك صلى الله عليه وسلم : فهجرته إلى ما
هاجر إليه : يقضى أنه لا ثواب لمن قصد بالهجر التجارة
والزيارة .

أسباب الهجرة :

أما سبب الهجرة رسول الله صلى الله عليه وسلم
وأصحابه هو إيذاء قريش للمسلمين . أخذت قريش
تؤذي النبي وتستهزئ به خصوصا إذا ذهب النبي
إلى الصلاة بعد أن رأت استمراره في الدعوة و
دفاع عنه أبو طالب .

وكان النبي صلى الله عليه وسلم يقابلهم بالحلم
والصبر واللطف والعفو وغيره من أخلاق الحمودة
وكان أشدهم إيذاء للرسول صلى الله عليه وسلم
أبو جهل وأبو لهب وعقبة بن أبي معيط والوليد بن
المغيرة . ولكن انتقم الله من جميع المستهزئين بعد
الهجرة فمنهم من قتل كابو جهل ومن منهم من

أهلكته الأمراض .

وأما سبب الأخرى بالهجرة إيذاء كفار قريش إلى
أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ لما رأت
قريش أن الرسول صلى الله عليه وسلم أصبح
عزيزا محترما وحميدا ، امتنعوا عن إظهار الصحابة
النبي صلى الله عليه وسلم وأقبلوا على أصحابه
بالإيذاء لاسيما للمستضعفين الذين لا ناصر لهم .
فاخذت كل قبيلة تعذب من أسلم منها ، بالحبس
والضرب والجوع والعطش حتى صار الواحد منهم
لا يستطيع الجلوس ولا يدرى ما يقول من شدة
العذاب (متزعزع عقله وفكره) .

ومن عذبوا بلال بن رباح وعمار بن ياسر و
أخوه وأبوه وأمه ثم حباب بن الأرت . وكانوا يعذبون
بجبل في عنقه ويدفعه إلى الصبيان يلعبون به و

يقول بلال "أحد، أحد" معناه الله أحد لا اله الا هو. ثم يأمر بالصخرة او بالصخرة فتوضع على صدره ثم يقول له: لا تنزل هكذا حتى تموت او تكفر بمحمد وما زال كذلك حتى اشتراه ابوبكر الصديق و ثم خلصه.

ومن يعذبونه بالنار حتى مات يموت الشعداء هو أبوعمار و أمه تحت العذاب.

لما رأى النبي صلى الله عليه وسلم ما يلحق بأصحابه بشدة العذاب و انواع العذاب امرهم بالهجرة الحبشة ، فهاجر الى الحبشة الاولى عشرة من اصحابه و خمس نسوة ، منهم عثمان بن عفان و زوجته رقية بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولكنهم رجعوا بعد ثلاثة اشهر بسبب امر الغربة - شدة الحر بأفريقيا - و قلة عددهم .
و كان ذلك في السنة الخامسة من النبوة وهي اول الهجرة في تاريخ الاسلام . في التاريخ للماسية يوافق 622 = هي السنة الاولى الهجرة . و ينتقل هذا في زمن عمر ابن الخطاب رضی الله عنه عندما هو يقيم الخليفة الثاني بعد ابي بكر الصديق رضی الله عنه .

هجرة الثانية الى الحبشة .

بعد دخول النبي صلى الله عليه وسلم و قومه الى الشعب ، امر النبي صلى الله عليه وسلم الى جميع المسلمين بالهجرة الى الحبشة .
فهاجر ٧٣ (ثلاثة و سبعون) رجلا و ١١ (احدى عشر) امرأة ، منهم جعفر بن ابي طالب ، و لحق بهم مسلموا اليمن وهم ابو موسى الاشعري رضی الله عنه . كانت هذه الهجرة في السنة ٧ (السبعة) من النبوة موافق بسنة 61٧ ميلادية . ولما علمت قريش بهجرة المسلمين الى الحبشة ارسل قريش الى ملك الحبشة من كبار قريش بهديا ، هما عمرو بن العاص و عمارة بن الوليد .

ولما امام النجاشي قالا : ايها الملك قد دخل في بلادك
 غلمان منا سفهاء ، فارقوا دين قومهم وابتدعوا ديننا
 لا نعرفه نحن ولا انت ، وقد بعثنا فيهم اليك
 اشراق قومهم من ابناء اعمامهم وعشيرتهم لترد
 هم عليهم .
 فقال لهم النجاشي : لا اسلمهم حتى ادعوهم
 واسئلهم .

فقال جعفر بن ابى طالب : ايها الملك ! كنا
 اهل جاهلية ، نحن نعبد الاصنام ونأكل الميتة ، نأق
 الفواحش ونقطع الارحام ونسئ الجوار ويأكل منا
 القوي على الضعيف ، حتى بعث الله الينا رسولا
 منا ، نحن نعرف نسبه وصدقته وامانته و عفافه
 فدعانا لتوحيد الله وان لا نشرك به شيئا ونخلع
 ما كنا نعبد من الاصنام وامرنا بصدق الحديث
 وصلة الرحم وحسن الجوار والكف عن المحارم و
 الدماء ، ونهانا عن الفواحش وقول الزور واكل مال
 اليتيم وامرنا بالصلاة والصيام والزكاة والحج ،
 فآمننا به وصدقناه .

وبعد ان سمع النجاشي ما قاله جعفر بن ابى طالب
 سكت فابى النجاشي تسلمهم - يعنى بعد ان اخبره
 بحقيقة الدين الاسلام وقرأ عليه اول سورة مريم :

كهي عص : ذكر رحمت ربك عبده زكريا ؟ اذ نادى
 ربه نداء خفيا . قال رب انى وهن العظم منى
 واشتعل الرأس شيبا ولم اكن بدعائك رب شقيا .
 وانى خفت للموالى من ورائى وكانت امراتى عاقرا
 فهب لى من لدنك وليا . يرثنى ويرث من آل
 يعقوب واجعله رب رضيا . يا زكريا انا نبشرك
 بغلام اسمه يحيى لم نجعل له من قبل سميا .
 قال رب انى يكون لى غلام وكانت امراتى عاقرا وقد
 بلغت من الكبر عتيا . قال كذلك قال ربك هو
 على هين وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا .
 قال رب اجعل لى آية قال آيتك الاتكلم الناس ثلاث
 ليال سويا . . . الآية الى : ذلك عيسى ابن مريم
 قول الحق الذى فيه يمترون . (مريم ٣٤) .

٦- تلك الهدية من قريش للنجاشي طلبا منه ان يرد من
 هاجر من اصحاب النبي من المسلمين .

وبعد هذا - يعني بعد ما قاله جعفر بحقيقة الدين الاسلامي، اسلم النجاشي ومن معه من القيسيين والرهبان في ذلك الوقت - في السنة السابعة من النبوة.

فرجعوا - عمرو بن العاص وعمارة بن الوليد إلى قومه قريش للمشركين خائبين.

فأنزل الله في حادثة اسلم النجاشي في القرآن: " لتجدن اشد الناس عداوة للذين امنوا اليهود والذين اشركوا، ولتجدن اقربهم مودة للذين امنوا الذين قالوا انا نصرى " ذلك بأن منهم قسيسين وrehباناً وانهم لا يستكبرون. واذا سمعوا ما انزل الى الرسول ترى اعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق يقولون ربنا انما فاكتبتنا مع الشاهدين. (سورة المائدة ٨٣ - ٨٤).

وبعد ان اسلم النجاشي يعني حوالي سنة السابعة من النبوة مات النجاشي فعلى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم لما اعلمه جبريل بوفاته، وهذا اصل صلاة الجنائز على الغائب.

مهمة الهجرة

في القرآن الكريم كثيرة من آيات المتعلقة بالهجرة، الهجرة بالجهاد في سبيل الله:

١- الذين امنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله باموالهم وانفسهم اعظم درجة عند الله واولئك هم الفائزون.

٢- ومن يهاجر في سبيل الله يجد في الارض مراعماً كثيراً وسعة ومن يخرج من بيته مهاجراً الى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع اجره على الله وكان الله غفوراً رحيماً.

٣- فالذين هاجروا واخرجوا من ديارهم واوذوا في سبيل

٥- عمر عبد الجبار، خلاصة نور اليقين في سيرة سيد المرسلين، مكتبة الشيخ سالم بن سعد بنهان، سورابايا، ص ٣٥.

اللّٰه وقاتلوا وقتلوا لاكفرنّ عنهم سيئاتهم ولاجلنهم
 جنّت تجرى من تحتها الانهار ثواباً من عند اللّٰه
 واللّٰه عنده حسن الثواب . (آل عمران : ١٩٥)

اولئك ايات اللّٰه تدل على ان الهجرة هي من
 اعمال ثقيل ، كبير من يحملها جاهد ومن قتل فهو
 شهيد ومن رغب عن الهجرة فهو ظلم نفسه : قال
 اللّٰه سبحانه ~ ان الذين توفاهم الملائكة ظالمى انفسهم
 قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الارض قالوا
 لم تكن ارض اللّٰه واسعة فتهاجروا فيها فاولئك
 ما واهم جهنم وساءت مصيراً . (النساء : ٩٧) .
 بهذه الاية ان الهجرة مهمة شديدة ولا بد ان
 يفعلها ويعملها كل المسلم .

وبلايت نعلم ان الهجرة من الجهاد في سبيل اللّٰه .
 قال اللّٰه في الجهاد : وجاهدوا في اللّٰه حق جهاده هو
 اجتبلكم وما جعل عليكم في الدين من حرج ملة ابيكم ابراهيم
 هو سميكم المسلمين من قبل وفي هذا ليكون الرسول
 شهيداً عليكم وتكونوا شهداء على الناس ... الحج : ١٨ .
 هذه الاية تدل على الامر بالجهاد ، قال الامويون
 او القاعدة اصول الفقه " الاصل في الامر للوجوب
 اذا الجهاد واجب على المسلم !

وينقسم الجهاد الى جهاد النفس يعنى قتال على هوى
 نفس وهذا جهاد الاكبر ويشتمل هذا جهاد على الشيطان
 وجهاد المال لاعلاء كلمات اللّٰه كالوقف ، انفاق وغيرهما .

تقسيم الهجرة .

وتنقسم الهجرة الى قسمين :

- ١- هجرة البدنية . هجرة البدنية لا بد ان يفعلها
 كل المسلم ان كان ليس لهم الامن حوالى منزلته
 او قريته او بلاده ليقوم الدين او العبادة بالحرية .
 قال اللّٰه في هذا : الا المستضعفين من الرجال والنساء
 والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلاً .
 فاولئك عسى اللّٰه ان يعفو عنهم وكان اللّٰه غفوراً
 رحيماً . (النساء : ٩٦-٩١) .

٢- هجرة قلبية . انتقل من درجة الى درجات خير من قبله . هجرة كهذه لا بد ان يفعله كل للمسلم في كل وقت وحين لنيل مرتبة افضل من درجة قبله .

وف هذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان يومه خير من امسه فهو راجح ، ومن كان يومه مثل امسه فهو مغبون ، ومن كان يومه شرا من امسه فهو ملعون .

هجرة القلبية هي تغيير خصال الرذيلة الى الخصال الحمودة ، من الشر الى الخير من الكسل الى نشيط ولو لمجيد ، من البخل الى الجود .

والهجرة رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه الى الحبشة والى المدينة يشتمل هاتين الهجرةين يعنى البدنية وهجرة القلبية .

حكم هجرة في الاسلام .

اما حكم الهجرة في الاسلام كما ذكر الله تعالى في القران الكريم ، وجاهدوا في الله حق جهاده ... الآية قوله تعالى " وجاهدوا " هذا الامر للوجوب . اذا حكم هجرة واجب اهي هجرة البدنية وهجرة القلبية او هجرة البدنية وهجرة القلبية معا .

ولكن خصوصا لهجرة القلبية واجب لكل مسلم في كل وقت وحين كما ذكرتها (كتبتها) في صحيفة السابقة .

ومن حكم الهجرة ليس بواجب اذا كانت الهجرة للدنيا فقط خروج من امر أو أمور الدينية وبعد عن الله ، هجرة هكذا فيصير مكروها أو حراما .

سبب ورود الحديث

قصص الزبير بن بكر قصة المدينة ، قال لي محمد بن الحسن عن محمد بن طاعة بن عبد الرحمن عن موسى بن محمد بن ابراهيم بن الحارث عن ابيه ، قال : لما وصل رسول الله صلى الله عليه وسلم للمدينة واصاب كثيرا من اصحابه الحمى وتعب جدا

ثم جاء رجل اسمه ابوطيحة فتزوج امرأة التي هاجرت
من قبل ثم قعد رسول الله على للنبر فقال:

يا ايها الناس انما الاعمال بالنية ثلاثا، فمن كانت هجرته
الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله. ومن كانت
هجرته في الدنيا يطلبها او امرأة يخطبها فانما هجرته

الى ما هاجر اليه. ثم رفع يديه فقال:
اللهم انقل عنا الوباء ثلاثا. فلما اصبح قال: اوتيت
هذه الليلة بالحمى فاذا بعجوز سوداء ملتببة في
يدى الذى جاء بها فقال: هذه الحمى فما ترى؟ فقلت
اجعلوها بخم.^٨

قد كتب الغزالي في الجزء - الذى هاجر لدنيا، قال
ولما عاقبة هجرته الى الدنيا اقوى من الاخرة - فلا جزاء
له ولكن اذا قصد للعبادة فله جزاء وان كان قيمة نيته
سواء - للدنيا وللدن فلا جزاء له. وان قصد للعبادة
ثم اختلط بنية او عمل ينقض اخلاصه فذهب ابو جعفر
الى ما نقله جمهور السلف ان النية في ابتداءه يعنى
ان كان عمله يبداء بالإخلاص لله فلا حرج اى لا ينقض
جزاءه.

في هذه الرواية كان ابوطيحة يتزوج بامرأة اسمها
امرؤسليم. قد اسلمت امرؤسليم قبل ابوطيحة و
مزوجها بالمدينة بعد الهجرة او بعد وصل الى المدينة،
لذا، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بواقعة
تزوج ابى طلحة و امرؤسليم. والله اعلم.

^٨ المحافظ جلال الدين السيوطي، أسباب ورود الحديث،
فروسيس لاهرن سبوا حديث، فنربيت الحسنی،
بندوخ ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م، ص ٧١ - ٧٠.

حكمة هجرة. واما حكمة الهجرة هي :

اولا، امتثال من او امر الله

ثانياً؛ امتحان للايمان من الذين يؤمنون بالله ورسوله
ثلثاً لله سبحانه وتعالى؛ احسب الناس ان يتركوا
ان يقولوا امنا وهم لا يفتنون؟ ولقد فتنا
الذين من قبلهم فليعلمن الذين صدقوا وليعلمن
الكاذبين (العنكبوت ٣-٢).

ثالثاً؛ تدبير السيامية لمجموعة الاسلاميه بالمدينة
المنورة وتجديد الحركة من مكة الى المدينة
ومن المدينة الى بلاد الخارج من عربية.

رابعاً؛ تجديد روح الجهاد عند المسلمين لرفع شريعة الاسلام
هذا لم يجر بمكة للمكرمة.

خامساً؛ بناء الثقافية الجديدة بتاريخ المملكة الاسلامية
والمدينة تصير العاصمة من بلد الاسلام. و
مكة للمكرمة والمدينة المنورة هما يزار للمسلمون من
ناحية العالم بالجمع كل سنة وليست كهذا في
مدن الأخرى في العالم منذ بعثة الاسلام
الى الان والى يوم الاخر، إن شاء الله.

نتيجة الحديث .

أولاً : ان النية واجبة لكل عمل ولو كان الحديث يتعلق بالمهجرة ولكن لا بالمهجرة فقط بالنية كما في القاعدة : العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب .

ثانياً : الهجرة قسمتان ، هجرة البدنية وهجرة القلبية .

ثالثاً : حكم الهجرة يتعلق بقرينته ، ان كانت هجرته لله ولرسوله فهجرته الدينية وان كانت هجرته لغيرهما فجزاءه للدنيا .

رابعاً : هجرة القلبية واجبة على كل مسلم .

اسئلة للتدرب :

- ١- كيف منزلة النية في العمل ؟
- ٢- ما تعريف النية ؟
- ٣- لماذا امر الرسول صلى الله عليه وسلم اصحابه بالمهجرة ؟
- ٤- ما حقيقة الهجرة في شريعة الاسلام ؟
- ٥- اذكر من احكام الهجرة و سبب ورود الحديث !

المراجع

ابن حنزة الحسين الحنفي دمشقي، اسباب الورد،
لاتر بلاكغ هيسستوريس تمبولن حديث - حديث رسول، جز
١، مترجم الحج محمد سوارتا ويجايا و زوالته سليم، كلام مليا
جاكرتا، مطبعة ٤، مايو ١٩٩٢ .

عمر عبد الجبار، نور اليقين في سيرة سيد المرسلين،
مكتبة ومطبعة سليم نهران، سورابايا، اندونيسيا.

الحافظ جلال الدين السيوطي، اسباب الورد، مترجم :
توفيق الله وعفيف محمد - مرخص طاهر الدين لوبس، اتب
بندوغ، ١٤٠٦-١٩٨٥ .

_____، الجامع الصغير في احاديث
البشير النذير، مكتبة دار احياء الكتب العربية اندونيسيا.
دوت سنة .

لطيف عثمان، رغاسن سجارة املاير، وجايا، جاكرتا،
١ - ٣ مطبعة ٣٦، ١٩٨٠ .

النووي، شرح الاربعين حديثا النووية، تحقيق الشيخ
عبد العزيز عز الدين السيروان، دار قتيبة، ١ - ١٤١١ - ١٩٩١ .

منور خليل، كصالي كند القران دان السنة، بولن بنتاع ،
جاكرتا، ٥، ١٩٧٧ .



Hal-hal yang Bertentangan dengan Akidah

MUHAMMAD ALI AZMI NASUTION, MA

A. Pendahuluan

Imam Ali bin Abi Thalib *karrahmallahu wajhahu* pernah berkata:

إن الحق لا يعرف بالرجال، اعرف الحق تعرف أهله !

“*Sesungguhnya kebenaran (al-haq) itu tidak diketahui (diukur-pent.) melalui orang-orang. Ketahuilah kebenaran (yang sesungguhnya) terlebih dahulu, niscaya engkau akan tahu siapa orang-orang yang benar.*”¹

Perkataan ini menegaskan bahwa kebenaran sesuatu bukan didasarkan pada ramainya orang yang melakukannya atau meyakinkannya, melainkan pada apa yang benar menurut Allah Swt. dan Rasul-Nya Saw. (wahyu). Firman Allah:

¹Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Qurthubi, *al-Jami' li Ahkami al-Qur'ani al-Karim*, Jilid I (Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyyah, 1964), h. 340.

“Kebenaran itu adalah dari Tuhanmu, sebab itu jangan sekali-kali kamu termasuk orang-orang yang ragu.”(Al-Baqarah: 147).

“Dan Kami telah turunkan kepadamu Al-Qur'an dengan membawa kebenaran, membenarkan apa yang sebelumnya, yaitu kitab-kitab (yang diturunkan sebelumnya) dan batu ujian² terhadap kitab-kitab yang lain itu; Maka putuskanlah perkara mereka menurut apa yang Allah turunkan dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu.”(Al-Ma'idah: 48).

Ayat di atas juga menerangkan bahwa Rasulullah Saw. telah menerima kebenaran yang sesungguhnya dari Allah Swt. dan sebagai Rasul yang wajib patuh kepada Tuhannya, ia diperintahkan untuk tidak menetapkan atau memberi tuntunan dalam perkara agama melainkan dengan berpegang teguh pada kebenaran tersebut, dan bukan dengan mengikuti hawa nafsunya atau manusia lainnya. Allah Swt. berfirman perihal Rasulullah Saw.:

“Aku tidak mengikut kecuali apa yang divahyukan kepadaku. Sesungguhnya aku takut jika mendurhakai Tuhanku kepada siksa hari yang besar (kiamat).”(Yunus: 15).

“Kawanmu (Muhammad) tidak sesat dan tidak pula keliru. Dan tiadalah yang diucapkannya itu (Al-Quran) menurut kemauan hawa nafsunya. Ucapannya itu tiada lain hanyalah wahyu yang divahyukan (kepadanya). Yang diajarkan kepadanya oleh (Jibril) yang sangat kuat.”(an-Najmi: 2-5).

Demikianlah jaminan dari Allah Swt. akan kepatuhan mutlak Rasulullah Saw. terhadap kebenaran yang Ia ajarkan kepadanya. Namun, jaminan itu tidak berlaku bagi siapapun, tanpa terkecuali, di luar pribadi Rasulullah Saw. Sebab Allah tidak menjaminnya akan terhindar dari hawa nafsunya atau bisikan syaitan yang setiap saat membujuk rayu anak Adam dengan beragam tipu muslihat dan dari berbagai arah agar ia menyimpang dari kebenaran, sesuai firman Allah Swt. tentang ikrar Iblis:

“Iblis menjawab,”Beri tangguhlah saya³ sampai waktu mereka dibangkitkan”. Allah berfirman:”Sesungguhnya kamu termasuk mereka yang diberi tangguh.”Iblis menjawab:”Karena Engkau telah menghukum saya tersesat, saya benar-benar akan (menghalang-halangi) mereka dari jalan Engkau yang lurus. Kemudian saya akan mendatangi mereka dari muka dan dari belakang mereka, dari kanan dan dari kiri mereka, dan Engkau tidak akan mendapati kebanyakan mereka bersyukur (taat).”(al-A'raf: 14-17).

²Maksudnya: Al-Qur'an adalah ukuran untuk menentukan benar tidaknya ayat-ayat yang diturunkan dalam kitab-kitab sebelumnya.

³Maksudnya: janganlah saya dan anak cucu saya dimatikan sampai hari kiamat sehingga saya berkesempatan menggoda Adam dan anak cucunya.

Oleh karenanya, seorang Mukmin bukan hanya dituntut untuk mengetahui aqidah tauhid yang benar dan mengamalkannya serta bergaul dengan orang-orang yang mengamalkannya. Namun ia juga diharuskan mengenali hal-hal yang bertentangan dengan aqidah tauhid tersebut dan menghindarinya serta menjauhi orang-orang yang melakukannya. Karena hal-hal demikian, seringkali dalam pelaksanaannya dikemas dengan tradisi, kebudayaan, atau bahkan dengan ajaran maupun simbol-simbol agama yang disalahartikan atau memang sengaja diselewengkan, serta dengan melibatkan khalayak ramai termasuk pemuka masyarakat atau 'tokoh-tokoh agama'. Sehingga tidak sedikit kalangan awam yang lemah pemahaman aqidahnya terkecoh dan menganggap hal-hal tersebut yang sesungguhnya batil sebagai kebenaran. Padahal kebatilan-kebatilan itu dapat mereduksi aqidah tauhidnya, atau menghapus pahala kebbaikannya, atau bahkan menyebabkannya keluar dari agama Islam, mengekalkannya di dalam siksa neraka, dan menjadikan syafaat dari Rasulullah dan orang Mukmin di akhirat kelak tidak bermanfaat baginya. *Wal 'iyadzu billah!* Di sinilah urgensi tulisan ini.

B. Syirik: Pengertian, Bahaya, dan Jenis-Jenisnya

1. Pengertian Syirik dan Bahayanya

Kata *syirk* (شرك) secara etimologis (*lughatan*) berarti sekutu atau kongsi, sebagaimana didefinisikan oleh Muhammad bin Makram bin Manzhur (w. 711 H) di dalam *Lisaan al-'Arab* (الشَّرِيكُ المُشَارِكُ وَالتَّشْرِيكُ) (كالشَّرِيكِ).⁴

Adapun secara terminologis (*ishthilahan*), *syirk* adalah menyamakan selain Allah dengan Allah Swt. dalam hal-hal yang merupakan kekhususan Allah Swt. dalam *Rububiyah*, *Uhubiyah*, serta *Asma'* dan *Shifat-Nya*.⁵ Umumnya menyekutukan dalam uluhiyyah Allah, yaitu perbuatan-perbuatan hamba yang bersifat ibadah dan taqarrub yang merupakan kekhususan bagi Allah, seperti berdo'a kepada selain Allah disamping berdo'a kepada Allah, atau memalingkan suatu bentuk ibadah

⁴Muhammad bin Makram bin Manzhur (wafat thn. 711 H), *Lisaan al-'Arab*, Daar Shaadir, Beirut, t.t., X/448.

⁵Lihat: Nukhbah min al-'Ulama', *Ushulu al-Iman fi Dhan'i al-Kitab wa as-Sunnah*, <http://www.al-islam.com>, 1421 H, h. 73; juga Yazid bin Abdul Qadir Jawas, *Syarah 'Aqidah Ablus Sunnah wal Jama'ah*, Pustaka Imam Syafi'i, Bogor, 2006 M, h. 170.

seperti menyembelih (kurban), bernadzar, berdo'a dan sebagainya kepada selainNya. Hal ini jelas bertentangan dengan keyakinan tauhid yang mengharuskan seorang hamba mengesakan Allah Swt. sebagai tujuan ibadahnya dan dalam hak-hak istimewaNya.

Setiap orang yang memalingkan salah satu daripada hak-hak istimewa Allah tersebut kepada selainNya, maka ia tergolong orang yang berbuat syirik dan disebut *musyrik*. Dari sini jelaslah, bahwa hakikat syirik adalah memalingkan ibadah dan hak-hak istimewa lainnya milik Allah kepada selain-Nya, baik kepada nabi, malaikat, wali, ataupun kepada benda mati, seperti bebatuan, pepohonan dan lain-lainnya.

Bukan sebagaimana anggapan sebagian kaum Muslimin, bahwa syirik itu hanyalah dengan menyembah dan memuja patung-patung, bebatuan dan pepohonan atau lainnya seperti yang dilakukan kaum Paganis (penyembah berhala). Anggapan keliru itu berpangkal dari kesalahpahaman mereka tentang pengertian "berhala" (*watsan*), sebab mereka beranggapan bahwa yang dimaksud berhala hanyalah berupa patung-patung yang disembah. Padahal yang benar, bahwa berhala dapat berlaku untuk apa saja yang disembah dan dituhankan selain daripada Allah, baik berupa makhluk hidup seperti orang-orang suci, benda-benda mati seperti patung, pohon dan lain-lainnya, ataupun berupa benda-benda yang abstrak seperti hawa nafsu, pemikiran dan lain-lainnya.

Hal ini dilihat dari objek yang disembah. Adapun ditinjau dari perilaku syirik itu sendiri, banyak sekali kesalahpahaman masyarakat umum tentang hal tersebut. Misalnya, mereka menganggap bahwa meminta pertolongan dan perlindungan kepada benda-benda, kuburan-kuburan dan tempat-tempat yang dinisbahkan kepada orang-orang saleh yang diyakini memiliki keramat (*karamah*), adalah boleh dan bukan termasuk perbuatan syirik.

Padahal Allah Swt. telah memperingatkan manusia akan adanya orang-orang yang sesat akibat menjadikan hawa nafsunya sebagai tuhan yang mutlak mereka patuhi, dalam firmanNya:

أَفْرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ ۖ وَجَعَلَ عَلَىٰ
بَصَرِهِ غِشْوَةً ۖ فَمَنْ يَهْدِيهِ ۖ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ ۗ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٢٣﴾

“Maka pernahkah kamu melihat orang yang menjadikan hawa nafsunya sebagai Tuhannya dan Allah membiarkannya berdasarkan ilmu-Nya⁶ dan Allah telah mengunci mati pendengaran dan hatinya dan meletakkan tutupan atas penglihatannya? Maka siapakah yang akan memberinya petunjuk sesudah Allah (membiarkannya sesat). Maka mengapa kamu tidak mengambil pelajaran?”(al-Jatsiyah: 23).

Berdasarkan firman Allah ini, Ibnu Qayyim al-Jauziyyah (w. 751 H) menyebutkan bahwa Allah Swt. telah menjadikan orang yang memPERTURUT hawa nafsunya sama kedudukannya dengan penyembah berhala.⁷ Ia juga menegaskan kecaman Allah Swt. terhadap orang-orang Yahudi dan Nasrani yang bertaqlid buta kepada orang-orang alim dan ahli ibadah mereka karena hal itu bisa menghantarkan kepada penyembahan terhadap mereka sembari menukil riwayat⁸ dari `Uday bin Hatim bahwa ia pernah menemui Rasulullah Saw. sedang di lehernya ada kalung salib. Maka Rasulullah bersabda, *“Lepaskan berhala ini dari lehermu!”* Kemudian Rasulullah membaca ayat-ayat dari Surah At-Taubah hingga ketika sampai pada ayat 31:

اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَيْبَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمُّوا إِلَّا لِيعْبُدُوا إِلَهًا
وَحَدًّا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٣١﴾

“Mereka menjadikan orang-orang alimnya dan rahib-rahib mereka sebagai tuhan selain Allah dan (juga mereka memPERTUBANKAN) Al masih putera Maryam, padahal mereka banya disuruh menyembah Tuhan Yang Esa, tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) selain Dia. Maha Suci Allah dari apa yang mereka persekutukan.”

`Uday berkata, *“Ya Rasulullah, sesungguhnya kami tidak menjadikan mereka (orang-orang alim dan rahib-rahib) sebagai tuhan.”* Rasulullah kemudian bersabda, *“Bukankah mereka telah menghalalkan apa-apa yang Allah haramkan, kemudian kalian menghalalkannya? Dan bukankah mereka telah mengharamkan*

⁶Maksudnya Allah membiarkan orang itu sesat, karena Ia telah mengetahui bahwa dia tidak menerima petunjuk-petunjuk yang diberikan kepadanya.

⁷Ibnu Qayyim al-Jauziyyah (w. 751 H), *Raudhatu al-Muhibbin wa Nuzhatu al-Musytaqin*, Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah, Beirut, 1412 H, h. 476.

⁸Riwayat ini banyak dimuat oleh kitab-kitab tafsir antara lain, tafsir at-Thabariy, tafsir Ibnu Katsir, dan tafsir ad-Durru al-Mantsur fi at-Ta`wil bi al-Ma'tsur karya as-Suyuthi.

apa-apa yang Allah halalkan, kemudian kalian mengbaramkannya?” Uday menjawab, *”Ya!”* Rasul bersabda, *”Itulah penyembahan terhadap mereka.”*⁹

Demikianlah bentuk dan ragam syirik, berbeda-beda dari masa ke masa dan dari suatu tempat dengan tempat lainnya. Iblis dan setan-setan pengikutnya sengaja memanfaatkan kelemahan dan kelengahan bani Adam dengan berbagai cara, bujuk rayu dan tipu daya untuk menjerumuskan mereka ke dalam perbuatan syirik Allah telah memperingatkan hal ini dalam firmanNya:

قَالَ فِيمَا أُغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ ۚ ثُمَّ لَا يَأْتِيهِمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ ۗ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ

*”Iblis menjawab:”*Karena Engkau telah membukuk saya tersesat, saya benar-benar akan (menghalang-halangi) mereka dari jalan Engkau yang lurus. Kemudian saya akan mendatangi mereka dari muka dan dari belakang mereka, dari kanan dan dari kiri mereka. dan Engkau tidak akan mendapati kebanyakan mereka bersyukur (taat).”(Al-A`raf: 16-17).

Bentuk syirik yang dilakukan kaum Nuh a.s adalah menyembah patung-patung Wadd, Suwaa', Yaghuts, Ya'uq dan Nasr, yang merupakan orang-orang saleh sebelum nabi Nuh diutus. Adapun bentuk syirik yang dilakukan oleh Bani Israil di zaman Nabi Musa a.s adalah menyembah anak sapi. Mengenai hal ini Allah berfirman:

”Dan kaum Musa, setelah kepergian Musa ke gunung Thur membuat dari perhiasan-perhiasan (emas) mereka anak lembu yang bertubuh dan bersuara.¹⁰ Apakah mereka tidak mengetahui bahwa anak lembu itu tidak dapat berbicara dengan mereka dan tidak dapat (pula) menunjukkan jalan kepada mereka? Mereka menjadikannya (sebagai sembah) dan mereka adalah orang-orang yang zalim.”(Al-A`raf: 148).

Bentuk kemusyrikan kaum Nasrani adalah menuhankan nabi Isa. Mengenai hal ini Allah berfirman:

⁹Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *ʿIlam al-Muwaqqi`in `an Rabbi al-`alamin*, Dar al-Jil, Beirut, 1973 M, II/ h. 190.

¹⁰Mereka membuat patung anak lembu dari emas. Para Mufassirin berpendapat bahwa patung itu tetap patung tidak bernyawa, adapun suara yang seperti lembu itu hanyalah disebabkan oleh angin yang masuk ke dalam rongga patung itu dengan teknik yang dikenal oleh Samiri waktu itu. Sementara sebagian Mufassirin ada yang menafsirkan bahwa patung yang dibuat dari emas itu kemudian menjadi tubuh yang bernyawa dan mempunyai suara lembu.

“Orang-orang Yahudi berkata:”Uzair itu putera Allah”dan orang-orang Nasrani berkata:”Almasih itu putera Allah”. Demikian itu ucapan mereka dengan mulut mereka. Mereka meniru perkataan orang-orang kafir yang terdahulu. Allah melaknat mereka , bagaimana mereka sampai berpaling?”(At-Taubah: 30).

Adapun orang-orang Majusi melakukan syirik dalam bentuk menyembah api. Sedangkan orang-orang Arab jahiliyah melakukan kemusyirikan dalam bentuk penyembahan mereka kepada berhala-berhala yang mereka yakini sebagai pemberi syafa'at selain dari Allah dan sebagai perantara kepada Allah, dengan tetap meyakini bahwa Allah-lah yang telah menciptakan langit dan bumi. Allah menjelaskan hal ini dalam firmanNya:

“Dan orang-orang yang mengambil pelindung selain Allah (berkata):”Kami tidak menyembah mereka kecuali supaya mereka mendekatkan kami kepada Allah dengan sedekat-dekatnya.”(az-Zumar: 3).

“Bahkan mereka mengambil pemberi syafa'at selain Allah. Katakanlah:”Dan apakah kamu (masih mau mengambilnya juga) meskipun mereka tidak memiliki suatuupun dan tidak berakal.”(Az-Zumar: 43).

Semua ini adalah bukti bahwa perbuatan syirik akan tetap dan senantiasa terjadi di tengah-tengah umat manusia dengan beragam bentuknya. Rasulullah Saw. telah menjelaskan hal ini di dalam berbagai hadisnya, antara lain:

« وَلَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تَلْحَقَ قَبَائِلُ مِنْ أُمَّتِي بِالْمُشْرِكِينَ وَحَتَّى تَعْبُدَ قَبَائِلُ مِنْ أُمَّتِي الْأَوْثَانَ »

“Tidak akan datang hari kiamat hingga beberapa kabilah dari umatku mengikuti kaum musyirikin, dan hingga beberapa kabilah dari umatku kembali menyembah berhala.”(H.R. Abu Dawud).

Dan dari Aisyah r.a Rasulullah Saw. bersabda:

« لَا يَذْهَبُ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ حَتَّى تُعْبَدَ اللَّاتُ وَالْعُزَّى »

“Tidak akan hilang siang dan malam hingga al-Laata dan al-`Uzza kembali disembah. (H.R. Muslim).¹¹

Maka dari itu Allah Swt. telah mengambil persaksian dari anak keturunan Adam sejak awal penciptaan mereka supaya mereka mengesakanNya dalam beribadah. Artinya ialah agar mereka hidup di

¹¹Abu al-Husain bin al-Hajjaj al-Qusyairy an-Naisabury (w. 261 H), *Shahih Muslim*, <http://www.islamic-council.com>, Kitab al-Fitan wa Asyрати as-Saa`ah, XVIII/No. 7483.

atas aqidah tauhid dan menjauhkan diri dari perbuatan syirik. Hal ini dilakukan agar umat manusia, anak keturunan Adam tidak berdalih dan berkelit di hadapan Allah pada hari kiamat nanti. Allah Swt. berfirman:

“Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman):”Bukankah Aku ini Tuhanmu?”mereka menjawab:”Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi”. (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan:”Sesungguhnya kami (Bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan)”. Atau agar kamu tidak mengatakan:”Sesungguhnya orang-orang tua kami telah mempersekutukan Tuhan sejak dahulu, sedang kami ini adalah anak-anak keturunan yang (datang) sesudah mereka. Maka apakah Engkau akan membinasakan kami karena perbuatan orang-orang yang sesat dahulu?”¹² (Al-A`raf: 172-173).

Ayat di atas juga menunjukkan bahwa kebanyakan orang yang terjerumus ke dalam perbuatan syirik dan melanggar persaksian mereka sendiri disebabkan dua hal:

1. Jahil (bodoh) dan lalai dari memahami tauhid dan syirik.
2. Taqlid buta kepada adat atau kebiasaan nenek moyang.

Oleh karenanya setiap mukmin dituntut untuk mengetahui hakikat syirik agar dapat mengenali, mengidentifikasi dan menjauhi setiap perbuatan yang mengandung syirik, mengingat betapa besar dosa dan betapa buruk bahaya yang diakibatkan oleh perbuatan syirik tersebut, antara lain:

1. Pelecehan terhadap martabat manusia. Sebab tidak jarang dalam perbuatan syirik itu seorang manusia menyembah, memuja, dan memohon pertolongan kepada makhluk yang sesungguhnya lebih hina dan lebih rendah martabatnya daripada dirinya sendiri, seperti sapi betina, monyet, ular, pohon, patung buatan tangannya, dan lain-lain. Maka apakah layak bagi seorang manusia yang Allah muliakan penciptaannya dengan anugerah akal dan kecerdasan melakukan hal demikian? Itulah syirik. Apakah ada pelecehan terhadap martabat manusia yang lebih buruk dari yang diakibatkan oleh syirik tersebut?

¹²Maksudnya: agar orang-orang musyrik itu jangan mengatakan bahwa bapak-bapak mereka dahulu telah mempersekutukan Allah, sedang mereka tidak tahu menahu bahwa mempersekutukan Allah itu salah, dan tak ada lagi jalan bagi mereka kecuali meniru orang-orang tua mereka yang mempersekutukan Allah itu. Karena itu mereka menganggap bahwa mereka tidak patut disiksa karena kesalahan orang-orang tua mereka itu.

2. Syirik adalah kezaliman dan dosa yang terbesar. Barangsiapa yang berbuat syirik dan menyembah selain dari Allah Swt. berarti ia meletakkan ibadah tidak pada tempatnya dan memberikannya kepada makhluk yang tidak berhak, dan itu merupakan kezhaliman yang paling besar dan kemungkaran yang paling mungkar dan sebesar-besar dosa. Allah Swt. berfirman:

وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ فَوَهُوَ يُعِظُهُ رَبِّي لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ

“Dan (ingatlah) ketika Luqman berkata kepada anaknya, di waktu ia memberi pelajaran kepadanya:”Hai anakku, janganlah kamu mempersekutukan Allah, Sesungguhnya mempersekutukan (Allah) adalah benar-benar kezhaliman yang besar.”(Luqman: 13).

Rasulullah Saw. juga bersabda:

« أَلَا أَنْبِئُكُمْ بِكَبِيرِ الْكِبَائِرِ ؟ قُلْنَا: بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ . قَالَ: الْإِشْرَاكُ بِاللَّهِ وَعَقُوقُ الْوَالِدِينَ .»

“Maukah kalian aku beritabukan tentang dosa yang paling besar?, 'Kami menjawab, 'Ya wabai Rasulullah!', Beliau bersabda, 'Berbuat syirik kepada Allah dan durhaka kepada kedua orang tua.’”(H.R. Bukhari dan Muslim).

Adakah kezaliman yang lebih besar daripada sikap seorang manusia yang diciptakan oleh Allah, tetapi ia justru menyembah selain Allah? Atau ketika Allah memberinya rezeki, namun ia justru memuja dan berterima kasih kepada selainNya?

3. Allah tidak akan mengampuni orang yang berbuat syirik kepadaNya, jika ia meninggal dunia dalam kesyrikannya dan tidak kunjung bertaubat daripadanya. Allah Swt. berfirman:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ ۖ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ۗ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ آفَتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا ۖ

“Sesungguhnya Allah tidak akan mengampuni dosa syirik, dan Dia mengampuni segala dosa yang selain dari (syirik) itu, bagi siapa yang dikehendaki-Nya. Barangsiapa yang mempersekutukan Allah, maka sungguh ia telah berbuat dosa yang besar”. (An-Nisaa': 48)

4. Surgapun diharamkan bagi orang musyrik. Sebaliknya, neraka adalah tempat baginya di akhirat. Allah Swt. berfirman:

إِنَّ مِنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ ۖ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ

“*Sesungguhnya orang yang mempersekutukan (sesuatu dengan) Allah, maka pasti Allah mengharamkan Surga kepadanya, dan tempatnya ialah Neraka, tidaklah ada bagi orang-orang zhalim itu seorang penolong pun.*” (Al-Maa'idah: 72).

5. Syirik juga menghapuskan pahala segala amal kebaikan. Allah 'Azza wa Jalla berfirman:

وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٨٨﴾

“*Seandainya mereka mempersekutukan Allah, niscaya lenyaplah dari mereka amalan yang telah mereka kerjakan*” (Al-An'am: 88).

وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٦٥﴾

“*Dan sesungguhnya telah divahyukan kepadamu dan kepada (Nabi-Nabi) sebelumnya: "Jika kamu mempersekutukan (Allah), niscaya akan hapus amalmu dan tentulah kamu termasuk orang-orang yang merugi"*” (Az-Zumar: 65).

6. Syirik menyebabkan keyakinan khurafat dan kegelisahan jiwa.

Seorang musyrik selalu tidak percaya kepada diri sendiri, setelah ketidakpercayaannya kepada Allah. Ia justru percaya dan selalu mengandalkan makhluk lain yang menurut keyakinannya dapat memberikan manfaat atau menimpakan bahaya, seperti halnya Allah Swt. Maka dari keyakinan itu, timbul keyakinan-keyakinan khurafat dan cerita-cerita takhayul yang batil yang tidak dapat diterima oleh akal sehat manusia dan tidak pula sesuai dengan dalil-dalil agama, sehingga menyebabkan kegelisahan jiwanya serta memandulkan berbagai potensi positif yang ada pada dirinya.

Jika memang demikian dahsyat dosa dan bahaya perbuatan syirik, sehingga Rasulullah Saw. menyebutnya pada urutan pertama dari 7 dosa besar yang paling menghancurkan dalam sabdanya:

« اجْتَنِبُوا السَّبْعَ الْمُوبِقَاتِ » . قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ ، وَمَا هُنَّ قَالَ « الشِّرْكُ بِاللَّهِ ، وَالسِّحْرُ ، وَقَتْلُ النَّفْسِ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ، وَأَكْلُ الرِّبَا ، وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ ، وَالتَّوَلَّى يَوْمَ الرَّحْفِ ، وَقَدْفُ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ الْغَافِلَاتِ »¹³ .

Namun mengapa masih banyak kaum Muslimin yang tidak mau mempelajari hakikat syirik untuk kemudian mengenali dan menjauhi

¹³H.R. Bukhari, Muslim, Abu Dawud, dan An-Nasa'i.

perbuatan-perbuatan yang mengandung syirik? Padahal Rasulullah telah mengingatkan betapa halus dan tersembunyinya syirik itu dalam perbuatan manusia melalui sabdanya:

« أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا هَذَا الشِّرْكَ فَإِنَّهُ أَخْفَى مِنْ دَبِيبِ النَّمْلِ ». «

“Wahai sekalian manusia, jauhilah perbuatan syirik karena sesungguhnya ia lebih tersembunyi daripada semut yang melata!” (H.R. Ahmad).

Ibnu Abbas r.a. bahkan menegaskan:

الشرك أخفى من دبيب النمل على صفاة سوداء في ظلمة الليل

“Syirik itu lebih tersembunyi daripada semut yang melata di atas batu hitam besar di tengah gelapnya malam.”

Oleh karenanya, Rasulullah Saw. mengajarkan kepada umatnya do'a untuk melindungi diri dari perbuatan syirik sembari memohon ampun kepada Allah Swt. apabila tergelincir ke dalamnya. Do'a itu adalah:

« اللَّهُمَّ إِنَّا نَعُوذُ بِكَ مِنْ أَنْ نُشْرِكَ بِكَ شَيْئًا نَعْلَمُهُ وَنَسْتَعْفِرُكَ لِمَا لَا نَعْلَمُ ». «

“Ya Allah, kami berlindung kepadaMu dari menyekutukanMu, sedang kami mengetahuinya, dan kami memohon ampun kepadaMu (atas dosa syirik yang kami lakukan) sedang kami tidak mengetahuinya. (H.R. Ahmad).

2. Jenis-Jenis Syirik

Syirik ditinjau dari akibat yang ditimbulkannya, ada **2 jenis**: syirik *akbar* dan syirik *ashgar*.

[1]. Syirik Akbar (Besar)

Syirik *akbar* yaitu perbuatan syirik yang mengakibatkan pelakunya keluar dari agama Islam dan menjadikannya kekal di dalam Neraka, jika ia meninggal dunia dan belum bertaubat darinya.

Syirik *akbar* adalah memalingkan suatu bentuk ibadah kepada selain Allah Swt., seperti berdo'a kepada selain Allah, misalnya kepada wali, jin, pepohonan, dan setan, atau mendekatkan diri (*taqarrub*) kepada makhluk-makhluk tersebut dengan menyembelih kurban atau bernadzar untuk selain Allah; takut (*khauf*) kepada selain Allah, seperti takut kepada kuburan atau roh orang yang sudah mati, jin, dan setan karena berkeyakinan bahwa hal-hal tersebut memiliki kekuasaan mutlak dalam memberi bahaya atau mudharat kepadanya; memohon perlindungan (*isti'adzah*) kepada selain Allah, seperti meminta perlindungan kepada wali, jin dan orang yang sudah mati; mengharapkan (*raja'*) sesuatu —yang sesungguhnya hanya Allah yang berkuasa mewujudkannya—kepada selain Allah, seperti meminta hujan

kepada pawang, meminta penyembuhan dan rezeki kepada dukun dengan keyakinan bahwa dukun itulah yang menyembuhkannya dan memberinya rezeki; dan berbagai bentuk ibadah qalbu, lisan, dan perbuatan lainnya yang diperintahkan oleh Allah Swt. dan tidak boleh dilakukan kecuali hanya ditujukan kepadaNya.¹⁴

Syirik *akbar* itu banyak macamnya, namun yang utama ada 4 macam¹⁵:

[a]. Syirik Do'a (شرك الدعوة), yaitu berdo'a kepada selain Allah Swt., seperti kepada nabi, malaikat, wali, dan jin, disamping berdo'a kepadaNya. Padahal berdo'a adalah salah satu ibadah yang paling utama kepada Allah Swt. sehingga Ia menyebut orang-orang yang enggan berdo'a kepadaNya sebagai orang-orang sombong yang akan masuk neraka Jahannam, dalam firmanNya:

وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ﴿٦٠﴾

“Dan Tuhanmu berfirman:”Berdoalah kepadaKu, niscaya akan Kuperkenankan bagimu. Sesungguhnya orang-orang yang menyombongkan diri dari menyembah-Ku¹⁶ akan masuk neraka Jahannam dalam keadaan hina dina”. (Al-Mukmin: 60).

Bahkan Rasulullah Saw. menyebut do'a sebagai inti ibadah dalam sabdanya:

« الدعاء هو العبادة »

“Do'a adalah ibadah.”(H.R. Ahmad dan Turmudzi).

Diantara dalil yang menunjukkan bahwa do'a adalah ibadah dan memalingkannya kepada selain Allah Swt. adalah perbuatan syirik, firman Allah Ta'ala:

فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفَلَكِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّوهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ ﴿١٠٦﴾

¹⁴Shalih bin Fauzan bin Abdillah al-Fauzan, *Aqidah at-Tanbid*, <http://www.alfauzan.ws/AlFauzanbooks2.pdf>, h. 65.

¹⁵Nukhbah min al-'Ulama', *op. cit.*, h. 74.

¹⁶Yang dimaksud dengan menyembahKu di sini ialah berdoa kepadaKu

“Maka apabila mereka naik kapal, mereka berdo'a hanya kepada Allah dengan memurnikan ketaatan kepada-Nya; Namun tatkala Allah menyelamatkan mereka sampai ke darat, tiba-tiba mereka (kembali) mempersekutukan (Allah).”(Al-Ankabut: 65).

[b]. Syirik Niat, Keinginan dan Tujuan (شرك النية والإرادة والقصد), yaitu beribadah bukan dengan niat *lillahi Ta'ala* (karena Allah) dan mengharap balasan pahala dariNya, melainkan karena pamer, mengharap pamrih atau kenikmatan duniawi semata. Syirik jenis ini sangat halus, tersembunyi, namun amat berbahaya, dan banyak mengenai orang-orang munafik yang terbiasa beramal karena pamer dan pamrih. Allah Swt. berfirman:

مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَلَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ ۗ إِنَّ أَوْلَىٰ بِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَرِطْلٌ مِّمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ۗ

“Barangsiapa yang menghendaki kehidupan dunia dan perhiasannya, niscaya Kami berikan kepada mereka balasan pekerjaan mereka di dunia dengan sempurna dan mereka di dunia itu tidak akan dirugikan. Itulah orang-orang yang tidak memperoleh di akhirat, kecuali neraka dan lenyaplah di akhirat itu apa yang telah mereka usahakan di dunia dan sia-sialah apa yang telah mereka kerjakan.”¹⁷(Huud: 15-16).

[c]. Syirik Ketaatan (شرك الطاعة), yaitu ketaatan kepada makhluk, seperti wali, ulama dan lain-lain, dalam hal maksiat kepada Allah Swt. Misalnya, mentaati mereka dalam menghalalkan apa yang diharamkan Allah atau sebaliknya mengharamkan apa yang dihalalkan oleh Allah. Allah Swt. berfirman:

اتَّخَذُوا أَحْبَابَهُمْ وَرُهَيْبَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمُّرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَحِدًا ۗ اللَّهُ إِلَهُ الْإِسْلَامِ ۗ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ۗ

“Mereka menjadikan orang-orang alimnya dan rahib-rahib mereka sebagai tuhan selain Allah dan Al Masih putera Maryam, padahal mereka hanya disuruh menyembah Tuhan yang Esa, tidak ada Tuhan selain Dia. Maha suci Allah dari apa yang mereka persekutukan.”(At-Taubah:31).¹⁸

[d]. Syirik Mahabbah atau Kecintaan (شرك المحبة), yaitu mencintai makhluk sama seperti atau bahkan melebihi cintanya kepada Allah Swt. Mengenai hal ini Allah berfirman:

¹⁷Maksudnya: apa yang mereka usahakan di dunia itu tidak ada pahalanya di akhirat.

¹⁸Riwayat dari `Uday bin Hatim yang menjelaskan maksud ayat ini telah diuraikan sebelumnya. Lihat halaman 4.

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ
وَكَوَّيْرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرُونَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ

“Dan diantara manusia ada orang-orang yang menyembah tandingan-tandingan selain Allah; mereka mencintainya sebagaimana mereka mencintai Allah. Adapun orang-orang yang beriman sangat cintanya kepada Allah. Dan jika seandainya orang-orang yang berbuat zalim itu mengetahui ketika mereka melihat siksa, bahwa kekuatan itu kepunyaan Allah semuanya, dan bahwa Allah amat berat siksaan-Nya.”(Al-Baqarah:165).

Yang dimaksud dengan *mahabbah* (kecintaan) dalam ayat ini adalah *mahabbatu al-`ubudiyah*, yaitu cinta yang dibarengi dengan pengagungan, ketundukan dan kepatuhan mutlak serta mengutamakan yang dicintai daripada yang lainnya. *Mahabbah* seperti ini adalah hak istimewa Allah Swt. Hanya Allah saja yang berhak dicintai seperti itu, dan tidak boleh diarahkan kepada selainNya.

Setiap manusia, tanpa terkecuali, memang diciptakan oleh Allah Swt. dengan naluri mencintai dan ingin dicintai. Sehingga wajar jika seseorang mendapati dalam dirinya kecenderungan dan kecintaan kepada orang-orang tertentu, seperti orang tua, anak dan istri, atau kepada hal-hal yang ia sukai seperti harta, jabatan, ilmu pengetahuan dan lain-lain. Kecintaan kepada orang-orang dan hal-hal tersebut dibolehkan selama tidak dibarengi dengan pengagungan dan kepatuhan mutlak kepadanya dan selama tidak menyamai kecintaan kepada Allah Swt. Allah berfirman:

قُلْ إِنْ كَانَ ءَابَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتُجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسْكَنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ فَوَجَّهَادِ فِي سَبِيلِهِ فِ
فَتَرْتَصُّوهُ حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ ۗ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ٤٤

“Katakanlah:”Jika bapa-bapa, anak-anak, saudara-saudara, isteri-isteri, kaum keluargamu, harta kekayaan yang kamu usahakan, perniagaan yang kamu khawatiri kerugiannya, dan tempat tinggal yang kamu sukai, adalah lebih kamu cintai dari Allah dan RasulNya dan dari berjihad di jalanNya, maka tunggulah sampai Allah mendatangkan keputusan Nya”, dan Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang fasik.”(At-Taubah: 24).

[2]. Syirik *Ashgar* (Kecil)

Syirik *ashgar* yaitu syirik yang tidak menjadikan pelakunya keluar dari agama Islam, tetapi ia mengurangi nilai tauhid dan merupakan dosa besar

serta wasilah (perantara) kepada syirik besar.¹⁹ Termasuk dalam syirik ini, semua perbuatan yang disebut di dalam Al-Qur'an dan Sunnah sebagai syirik namun tidak sampai pada tingkat syirik besar.²⁰

Hukum pelaku syirik ini sama dengan pelaku dosa-dosa besar lainnya yaitu mukmin yang fasiq yang urusannya diserahkan kepada kehendak Allah (*tahta masyi'atillah*). Maksudnya, tergantung kehendak Allah antara mengazabnya sebagai balasan atas perbuatan syiriknya atau mengampuninya karena keluasan rahmatNya.²¹

Syirik *ashgar* ini ada 2 macam²²:

[a]. **Syirik *Zhahir* (Nyata)**, yaitu syirik kecil dalam bentuk ucapan atau perbuatan.

Dalam bentuk **ucapan** misalnya, bersumpah dengan nama selain Allah. Rasulullah Saw. bersabda:

« مَنْ حَلَفَ بِغَيْرِ اللَّهِ فَقَدْ كَفَرَ أَوْ أَشْرَكَ ».

“Barangsiapa bersumpah dengan nama selain Allah, maka ia telah berbuat kufur atau syirik.”²³

Demikian juga ucapan seseorang, “*Atas kehendak Allah dan Fulan.*” Ucapan tersebut salah. Yang benar adalah, “*Atas kehendak Allah, kemudian kehendak si Fulan.*” Karena kata **و** (dan) bisa menunjukkan persamaan dan kesetaraan antara kehendak Allah dan kehendak hamba (Fulan), sedangkan kata **ثُمَّ** (kemudian) menunjukkan tertib dan urutan, yang berarti menjadikan kehendak hamba (Fulan) mengikuti kehendak Allah. Mengenai hal ini Rasulullah bersabda:

« لَا تَقُولُوا مَا شَاءَ اللَّهُ وَشَاءَ فُلَانٌ وَلَكِنْ قُولُوا مَا شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ شَاءَ فُلَانٌ ».

“Jangan kalian katakan, *Atas kehendak Allah dan kehendak Fulan*!. Akan tetapi katakan, *Atas kehendak Allah, kemudian kehendak Fulan.*” (H.R. Abu Dawud dan Ahmad).

¹⁹Shalih bin Fauzan bin Abdillah al-Fauzan, *op.cit*, h. 66.

²⁰Nukhbah min al-`Ulama', *op.cit*, h. 81.

²¹*Ibid.*

²²Shalih bin Fauzan bin Abdillah al-Fauzan, *op.cit*, h. 66-67.

²³H.R. Turmudzi, Ahmad, dan Hakim dari `Abdullah bin Umar Radhiyallahu 'anhuma. Hakim berkata, “Hadits ini sahih menurut syarat Bukhari dan Muslim.” Dan disepakati oleh adz-Dzahabi.

Adapun dalam bentuk **perbuatan**, misalnya, seseorang yang memakai gelang, kalung, dan sejenisnya sebagai pengusir atau penangkal penyakit maupun mara bahaya. Jika ia menyakini bahwa benda-benda tersebut hanya sebagai sarana atau perantara bagi tertolak atau terangkatnya bala maka itu syirik kecil, karena Allah dan RasulNya tidak pernah menjadikannya sebagai sarana untuk maksud demikian. Namun, bila dia menyakini bahwa benda-benda itulah yang memang memiliki kemampuan sendiri untuk menangkal dan mengangkat bala, maka hal itu termasuk syirik besar.

[b]. Syirik *Khafiy* (Tersembunyi), yaitu syirik yang bersumber dari **amalan hati**, seperti orang yang beribadah dengan niat yang bercampur dengan riya' (ingin dipuji orang) dan sum'ah (ingin didengar orang) dan lainnya.

Mengenai hal ini Rasulullah Saw. bersabda:

« إِنَّ أَحْوَفَ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمُ الشِّرْكَ الْأَصْغَرُ ». قَالُوا وَمَا الشِّرْكَ الْأَصْغَرُ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ « الرِّيَاءُ ».

"*Sesungguhnya yang paling aku takutkan atas kalian adalah syirik kecil.*" Mereka (para Sahabat) bertanya, "Apakah syirik kecil itu, ya Rasulullah?" Beliau Saw. menjawab, "Yaitu riya'." (H.R. Ahmad).²⁴

C. Kufur: Pengertian dan Jenis-Jenisnya serta Prinsip-Prinsip *Takfir* (Pengkafiran)

Pengertian Kufur dan Jenis-Jenisnya

Kata *kufur* (كفر) secara etimologis (*lughatan*) berarti menutupi (التغطية و) (الستر)²⁵. Adapun secara terminologis (*ishbilaban*), *kufur* adalah lawan daripada iman yaitu tidak beriman kepada Allah Swt. dan RasulNya, baik dengan mendustakannya atau tidak mendustakannya, seperti karena meragukan atau sombong dan enggan kepada keduanya.²⁶ Allah Swt. berfirman:

²⁴Hadis ini sekaligus menjadi dalil akan adanya pembagian syirik kepada syirik *akbar* dan syirik *ashgar*.

²⁵Muhammad bin Makram bin Manzhur, *op.cit*, V/144.

²⁶Nukhbah min al-'Ulama', *op.cit*, h. 84.

وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَوَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلِيلًا
بَعِيدًا

“Barangsiapa yang kafir kepada Allah, malaikat-malaikatNya, kitab-kitabNya, rasul-rasulNya, dan hari Kemudian, maka sesungguhnya orang itu telah sesat sejauh-jauhnya.”(An-Nisa: 136).

وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ ۝

“Barangsiapa yang kafir sesudah beriman (tidak menerima hukum-hukum Islam) maka hapuslah amalannya dan ia di hari kiamat termasuk orang-orang merugi.”(Al-Ma'idah: 5).

Orang yang melakukan kekufuran dan tidak beriman kepada Allah dan RasulNya disebut **kafir**. Kata 'kafir' ini mencakup orang yang tidak beriman kepada Allah Swt., baik ia bertuhan kepada selain Allah ataupun tidak bertuhan sama sekali (atheis). Juga mencakup orang yang menampakkan secara lahir keimanannya kepada Allah Swt., sedang hatinya sesungguhnya tidak beriman kepadaNya (munafik), serta orang yang pada mulanya beriman kepada Allah, namun kemudian ia keluar dari keimanannya itu dan meninggalkannya (murtad/*kufrun ba`da iman*). Mengenai orang murtad ini, Allah berfirman:

وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ
وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ۝

“Barangsiapa yang murtad di antara kamu dari agamanya, lalu dia mati dalam kekafiran, maka mereka itulah yang sia-sia amalannya di dunia dan di akhirat, dan mereka itulah penghuni neraka, mereka kekal di dalamnya.”(Al-Baqarah: 217).

Adalah hal yang esensial diketahui oleh setiap Muslim bahwa Allah Swt. telah menyempurnakan agama Islam dan menjadikan syariatnya sebagai sempurna dan sebaik-baik syariat. Oleh karena itu, Allah mewajibkan kepada hamba-hambaNya untuk menerima semua hukum Islam sebagaimana firmanNya: “Hai orang-orang yang beriman, masuklah kamu ke dalam Islam keseluruhan.”(Al-Baqarah: 208).

Agama ini juga sesuai dengan fitrah manusia yang lurus lagi suci. Allah Swt. berfirman:

فَأَقْرَوٰهُمُوهَا لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتِ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا

“Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama Allah; (tetaplah atas) fitrah Allah²⁷ yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu.”(Ar-Rum: 30).

Bilamana seseorang telah berserah diri kepada Allah Swt. dan istiqamah atas agamaNya, lalu berbalik membangkang dan melenceng dari petunjukNya, berbaju kesesatan, keluar dari kebenaran dan cahaya menuju kebatilan dan kegelapan, maka ia adalah orang yang keluar dari agama Islam (murtad) dan melawan sikap alam nan luas ini yang berisikan langit, bumi, tumbuh-tumbuhan dan hewan. Sebab semuanya telah berserah diri dan tunduk kepada Allah Swt. Allah berfirman:

أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلِيهِ أُسْلِمَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ
يُرْجَعُونَ

“Maka apakah mereka mencari agama yang lain dari agama Allah, Padahal kepadaNya-lah berserah diri segala apa yang di langit dan di bumi, baik dengan suka maupun terpaksa dan hanya kepada Allahlah mereka dikembalikan.”(Ali 'Imran: 83).

Logikanya, manakala undang-undang buatan manusia saja, yang di dalamnya terdapat keterbatasan, bahkan terkadang kontradiksi dan kerancuan menerapkan sanksi terhadap pelanggarannya, maka apatah lagi menentang syariat Allah Swt. dan melenceng dari hukumNya, sebab ia adalah hukum yang paling baik secara absolut. Maka dari itu Allah telah mensyariatkan penegakan hukum *hudud*, diantaranya adalah *hadd ar-riddah* (sanksi hukum bagi yang murtad). Hal ini untuk merealisasikan salah satu tujuan utama syariat, yaitu memelihara agama (*hifzhu ad-din*).

Seseorang yang murtad menurut syariat Islam harus dibunuh dengan memenggal batang lehernya.²⁸ Yang menghalalkan darahnya adalah kekufurannya, setelah sebelumnya ia beriman. Mengapa hukuman seperti itu yang dijatuhkan atasnya? Syaikh al-Islam Ibnu Taimiyah memberikan jawaban, “Sebab bila si murtad itu tidak dibunuh, maka orang yang masuk ke dalam agama ini akan keluar lagi darinya. Artinya, membunuhnya merupakan upaya menjaga pemeluk agama dan menjaga agama itu sendiri. Hal itu dapat

²⁷Fitrah Allah: maksudnya ciptaan Allah. Manusia diciptakan Allah mempunyai naluri beragama yaitu agama tauhid.

²⁸Di antara sekian banyak dalil atas hukuman ini, adalah hadis:

« مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ »

“Barangsiapa yang mengganti agamanya, maka bunuhlah ia.”(H.R. Bukhari).

mencegahnya dari pembatalan (keimanannya) dan keluar darinya. Sebagai konsekuensi dari hukuman tersebut, maka ia pun tidak dimandikan, tidak dishalatkan, tidak dikuburkan di pekuburan kaum Muslimin, tidak mewariskan ataupun mewarisi, bahkan hartanya menjadi harta *Fay`* yang diserahkan ke baitul mal kaum Muslimin.

Demikianlah, Allah Swt. Maha Bijaksana dalam syariatNya, Maha Pengasih terhadap para hambaNya dan Maha Mengetahui tentang apa yang dapat memperbaiki kondisi makhlukNya, semasa hidup di dunia dan kelak bila telah kembali kepadaNya.

Kufur ada **2 jenis**: kufur *akbar* dan kufur *ashgar*.²⁹

[1]. Kufur Akbar (Besar)

Yaitu perbuatan kufur yang mengeluarkan pelakunya dari agama Islam dan menjadikannya kekal di dalam neraka, jika ia meninggal dunia dan belum bertaubat darinya. Jenis kufur inilah yang bertentangan secara langsung dengan aqidah tauhid, karena aqidah tauhid adalah beriman kepada Allah Swt. dan mengesakanNya, sedangkan kufur *akbar* tidak beriman kepada Allah. Kufur besar ini banyak macamnya, namun yang utama ada **5 macam**³⁰:

[a]. **Kufur karena mendustakan (كفر التكذيب)**, yaitu mendustakan para rasul Allah dan ajaran yang mereka bawa, baik secara zahir maupun bathin. Allah Swt. berfirman:

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَىٰ اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ ۗ

“Dan siapakah yang lebih zalim daripada orang-orang yang mengada-adakan kedustaan terhadap Allah atau mendustakan yang hak tatkala yang hak itu datang kepadanya? Bukankah dalam neraka Jahannam itu ada tempat bagi orang-orang yang kafir?”(Al-`Ankabut: 68).

[b]. **Kufur karena enggan dan sombong (كفر الإباء و الاستكبار)**, yaitu enggan dan sombong untuk patuh dan melaksanakan perintah dan ajaran rasulullah sekalipun ia beriman kepadanya dan ajarannya. Firman Allah Ta`ala:

²⁹Nukhbah min al-`Ulama', *Ibid*.

³⁰*Ibid*, h. 84-86.

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ
 ketika Kami berfirman kepada para malaikat, 'Sujudlah kamu kepada Adam', maka sujudlah mereka kecuali Iblis. Ia enggan dan takabur dan adalah ia termasuk golongan orang-orang yang kafir."(Al-Baqarah: 34).

[c]. **Kufur karena ragu (كفر الشك)**, yaitu tidak yakin dengan kerasulan seorang rasul dan meragukan kebenaran ajaran yang ia bawa. Kufur ini juga disebut dengan kufur *az-zhann* (dugaan) sebagai lawan daripada *al-jazm* (kepastian) dan *al-yaqin* (keyakinan). Mengenai hal ini Allah berfirman:

وَدَخَلَ جَنَّتِي وَهُوَ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ ۖ قَالَ مَا أَظُنُّ أَن تَبِيدَ هَذِهِ ۖ أَبَدًا ۖ وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِن رُّدِدْتُ إِلَىٰ رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِّنْهَا مُنْقَلَبًا ۗ قَالَ لِيُصَاحِبِي ۖ وَهُوَ يُحَاوِرِي ۖ أَكْفَرْتَ بِآلِدِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّلَكَ رَجُلًا ۗ لَنُكَفِّرَنَّ ۖ هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا ۗ

"Dan dia memasuki kebunnya sedang dia zalim terhadap dirinya sendiri"³¹; ia berkata: "Aku kira kebun ini tidak akan binasa selama-lamanya. Dan aku tidak mengira hari kiamat itu akan datang, dan jika sekiranya aku dikembalikan kepada Tuhanku, pasti aku akan mendapat tempat kembali yang lebih baik dari pada kebun-kebun itu". Kawannya (yang mukmin) berkata kepadanya - sedang dia bercakap-cakap dengannya, "Apakah kamu kafir kepada (Tuban) yang menciptakan kamu dari tanah, kemudian dari setetes air mani, lalu dia menjadikan kamu seorang laki-laki yang sempurna?" Tetapi aku (percaya bahwa): Dialah Allah, Tuhanku, dan aku tidak mempersekutukan seorangpun dengan Tuhanku."(Al-Kahfi: 35-38).

[d]. **Kufur karena berpaling (كفر الإعراض)**, yaitu berpaling sepenuhnya baik dengan memalingkan pendengaran, hati, dan ilmunya dari ajaran yang dibawa oleh Rasulullah sehingga tidak mau mempelajari dan mengamalkannya. Allah Ta'ala berfirman:

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن ذُكِّرَتِ آيَاتُ رَبِّهِ ۖ ثُمَّ أَعْرَضَ عَنْهَا ۗ إِنَّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ مُنتَقِمُونَ ۗ

"Dan siapakah yang lebih zalim daripada orang yang telah diperingatkan dengan ayat-ayat Tuhannya, kemudian ia berpaling daripadanya? Sesungguhnya kami akan memberikan pembalasan kepada orang-orang yang berdosa."(As-Sajdah: 22).

³¹Yaitu dengan keangkuhan dan kekufurannya.

مَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى ۗ وَالَّذِينَ كَفَرُوا عَمَّا أُذِرُوا
مُعْرِضُونَ ۚ

“Kami tiada menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada antara keduanya melainkan dengan yang benar dan dalam waktu yang ditentukan. Dan orang-orang yang kafir berpaling dari apa yang diperingatkan kepada mereka.”(Al-Ahqaf: 3).

[e]. Kufur karena nifaq (كفر النفاق), yaitu munafik dalam akidah (*nifaq i`tiqadiy*)³² dengan menampakkan keimanan dan menyembunyikan kekufuran. Firman Allah Ta`ala:

فَإِنَّكَ بِأَنفُسِكُمْ كَافِرٌ لِّمَا كُنْتُمْ تُبَيِّنُونَ ۚ

“Yang demikian itu adalah karena sesungguhnya mereka telah beriman, kemudian menjadi kafir (lagi) lalu hati mereka dikunci mati. Karena itu mereka tidak dapat mengerti.”(Al-Munafiqun: 3).

[2]. Kufur Ashgar (Kecil)

Yaitu kufur yang tidak menjadikan pelakunya keluar dari agama Islam dan kekal di neraka, namun Allah arahkan kepadanya ancaman akan siksa yang pedih. Kufur ini disebut juga dengan kufur `amali atau *kufrun duna kufrin*. Termasuk di dalam kufur ini, kufur nikmat dan setiap perbuatan yang disebut di dalam Al-Qur'an dan Sunnah sebagai kufur namun tidak sampai pada tingkat kufur besar.³³

Allah Swt. berfirman:

وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ
بِأَنعَمِ اللَّهِ فَأَنزَلْنَا فِيهَا لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ ۚ

“Dan Allah telah membuat suatu perumpamaan (dengan) sebuah negeri yang dahulunya aman lagi tenteram, rezekinya datang kepadanya melimpah ruah dari segenap tempat, tetapi (penduduk)nya mengingkari nikmat-nikmat Allah; Karena itu Allah merasakan kepada mereka pakaian³⁴ kelaparan dan ketakutan, disebabkan apa yang selalu mereka perbuat.”(An-Nahl: 112).

³²Lebih lanjut tentang macam-macam nifaq akan dijelaskan berikut. Lihat halaman

³³Nukhbah min al-`Ulama', *op.cit*, h. 87.

³⁴Maksudnya, kelaparan dan ketakutan itu meliputi mereka seperti halnya pakaian meliputi tubuh mereka.

Bersumpah dengan nama selain Allah, juga termasuk kufur kecil. Rasulullah Saw. bersabda:

« مَنْ حَلَفَ بِغَيْرِ اللَّهِ فَقَدْ كَفَرَ أَوْ أَشْرَكَ ».

“Barangsiapa bersumpah dengan nama selain Allah, maka ia telah berbuat kufur atau syirik.”(H.R. Turmudzi, Ahmad, dan Hakim).

Termasuk juga perbuatan kufur kecil, membunuh orang muslim, seperti yang disebut dalam sabda Rasulullah Saw.:

« سِبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ ، وَقِتَالُهُ كُفْرٌ » .

“Mencaci orang Muslim adalah suatu kefasikan dan membunuhnya adalah suatu kekufuran.”(H.R. Bukhari dan Muslim).

« لَا تَرْجِعُوا بَعْدَى كُفْرًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ » .

“Janganlah kalian sepeninggalku kembali lagi menjadi orang-orang kafir; sebagian kalian memenggel leher sebagian yang lain.”(H.R. Bukhari dan Muslim).

Kendati demikian, Allah Swt. tetap menjadikan pelaku pembunuhan yang merupakan dosa besar sebagai orang mukmin yang tidak keluar dari Islam, selama ia tidak meyakini bahwa perbuatan membunuh adalah halal. Allah berfirman:

“Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu qishash berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh.”(Al-Baqarah: 178).

Allah tidak mengeluarkan orang yang membunuh dari golongan orang-orang beriman, bahkan menjadikannya sebagai saudara bagi wali yang (berhak) melakukan qishash atau sebaliknya memaafkannya. Dan kebolehan memaafkan pelaku pembunuhan agar tidak diqishash menunjukkan bahwa ia tidak dihukumi murtad (keluar dari Islam) sebab seseorang yang murtad wajib dibunuh jika ia tidak bertaubat tanpa boleh dimaafkan. Allah berfirman selanjutnya:

“Maka barangsiapa mendapat suatu pemaafan dari saudaranya, hendaklah (yang memaafkan) mengikuti dengan cara yang baik, dan hendaklah (yang diberi ma’af) membayar (diat) kepada yang memberi maaf dengan cara yang baik (pula).”(Al-Baqarah: 178).

Yang dimaksud dengan saudara dalam ayat di atas –tanpa diragukan lagi- adalah saudara seagama, berdasarkan firman Allah:

“Dan jika ada dua golongan dari orang-orang mukmin berperang maka damaikanlah antara keduanya. Jika salah satu dari kedua golongan itu berbuat aniaya terhadap golongan yang

lain, maka perangilah golongan yang berbuat aniaya itu sehingga golongan itu kembali, kepada perintah Allah, jika golongan itu telah kembali (kepada perintah Allah), maka damaikanlah antara keduanya dengan adil dan berlaku adillah. Sesungguhnya Allah menyukai orang berlaku adil. Sesungguhnya orang-orang mukmin adalah bersaudara karena itu damaikanlah antara kedua saudaramu dan bertakwalah kepada Allah supaya kamu mendapat rahmat.”(Al-Hujurat: 9-10).³⁵

Berikut kesimpulan **perbedaan antara kufur besar dan kufur kecil:**

1. Kufur besar mengeluarkan pelakunya dari agama Islam dan menghapuskan keseluruhan (pahala) amalannya, sedangkan kufur kecil tidak menjadikan pelakunya keluar dari agama Islam, juga tidak menghapuskan keseluruhan pahala amalannya melainkan hanya amalan yang mengandung kufur kecil itu saja , atau juga bisa mengurangi keseluruhan (pahalanya) sesuai dengan kadar kekufurannya, serta pelakunya tetap dihadapkan kepada ancaman (dosa atau siksa).

2. Kufur besar menjadikan pelakunya kekal dalam neraka, sedangkan kufur kecil, jika pelakunya masuk neraka maka ia tidak kekal di dalamnya.

3. Kufur besar hanya bisa diampuni dengan bertaubat. Adapun kufur kecil, sekalipun pelakunya dituntut untuk bertaubat, namun bisa saja Allah Swt. memberikan ampunan kepadanya meski ia belum bertaubat, sehingga ia tidak masuk neraka sama sekali (hukum ini disebut *tahta masyi'atillah*).

4. Kufur besar (selain kufur nifaq/munafiq)³⁶ menjadikan halal darah pelakunya dan hartanya menjadi *foy'* yang dimasukkan ke baitul mal kaum Muslimin, sedangkan kufur kecil tidak demikian.

5. Kufur besar mengharuskan adanya permusuhan dan kebencian yang sesungguhnya secara akidah, antara pelakunya dengan orang-orang mukmin. Orang-orang mukmin tidak boleh mencintai dan setia kepadanya secara akidah, betapun ia adalah keluarga terdekat. Adapun kufur kecil, maka ia tidak melarang secara mutlak adanya kecintaan dan kesetiaan, tetapi pelakunya dicintai dan diberi kesetiaan sesuai dengan kadar keimanannya, dan dibenci serta dimusuhi sesuai dengan kemaksiatannya.

³⁵Ibnu Abi al-`Izzi al-Hanafiy, *op.cit*, h. 321-322.

³⁶Pembahasan tentang nifaq dan orang munafiq akan dijelaskan berikut pada judul khusus.

Kesimpulan perbedaan di atas juga berlaku untuk membedakan antara syirik besar dan syirik kecil.

Prinsip-Prinsip *Takfir* (Pengkafiran)

1. *Takfir* (pengkafiran) adalah perkara syar'i, maka pedomannya adalah Kitabullah dan Sunnah RasulNya Saw.

2. Barangsiapa yang nyata keislamannya secara meyakinkan, maka keislaman itu tidak bisa hilang darinya kecuali dengan sebab dan petunjuk yang meyakinkan pula tanpa sedikitpun *syubhat* (keragu-raguan). Tidak cukup hanya berdasarkan *zhann* (dugaan).

Rasulullah Saw. telah memberi peringatan keras kepada seseorang yang menuduh orang lain dengan 'kafir' atau 'musuh Allah' tanpa bukti yang meyakinkan. Beliau bersabda:

« أَيُّمَا امْرِيٍّ قَالَ لِأَخِيهِ يَا كَافِرٌ. فَقَدْ بَاءَ بِهَا أَحَدُهُمَا إِنْ كَانَ كَمَا قَالَ وَإِلَّا رَجَعَتْ عَلَيْهِ ». «Barangsiapa yang mengatakan kepada saudaranya, 'Wahai kafir' maka ucapan itu akan kembali kepada salah satu dari keduanya. Apabila (saudaranya itu) seperti yang ia katakan (maka ia telah kafir), namun apabila tidak maka akan kembali kepada yang menuduh.» (H.R. Bukhari, Muslim dan Ahmad).

« . وَمَنْ دَعَا رَجُلًا بِالْكَفْرِ أَوْ قَالَ عَنَّا اللَّهُ. وَلَيْسَ كَذَلِكَ إِلَّا حَارَ عَلَيْهِ ». «... Dan barangsiapa yang menuduh kafir kepada seseorang atau mengatakan, 'Wahai musuh Allah', sedangkan orang tersebut tidaklah demikian, maka tuduhan tersebut berbalik kepada dirinya sendiri.» (H.R. Muslim dan Ahmad).

« لَا يَزِمِي رَجُلٌ رَجُلًا بِالْفُسُوقِ ، وَلَا يَزِمِيهِ بِالْكَفْرِ ، إِلَّا اِزْتَنَّتْ عَلَيْهِ ، إِنْ لَمْ يَكُنْ صَاحِبُهُ كَذَلِكَ ». «

“Tidaklah seseorang menuduh orang lain dengan kefasikan ataupun kekufuran, melainkan tuduhannya itu akan kembali kepada dirinya jika orang yang dituduh tidak seperti yang ia tuduhkan.” (H.R. Bukhari).

3. Tidak setiap ucapan dan perbuatan yang disebut oleh Al-Qur'an dan Sunnah sebagai kekufuran merupakan kufur besar yang mengeluarkan pelakunya dari agama Islam, karena ada kalanya yang dimaksud adalah kufur kecil yang tidak mengeluarkan pelakunya dari Islam. Maka, harus dipedomani ketentuan-ketentuan ulama Ahlus Sunnah dalam masalah tersebut.³⁷

³⁷Syaikh al-Islam Ibnu Taimiyyah, *Kitab al-Iman*, h. 277.

4. Yang berhak menentukan seseorang telah kafir atau tidak adalah para ulama yang dalam ilmunya, bijaksana, tinggi ketaqwaannya, dan banyak ibadahnya.³⁸

5. Seseorang yang terbukti melakukan perbuatan kufur besar, tidak boleh dihukumi kafir hingga dipastikan bahwa syarat-syarat *takefir* (pengkafiran) telah terpenuhi padanya, utamanya adalah: 1. Mengetahui bahwa perbuatan tersebut adalah kufur besar (*al-`ilmi*); 2. Dilakukan dengan sengaja (*al-qashdu*); 3. Tidak dilakukan atas dasar *ta'wil* (penafsiran atau pemahaman) yang salah (*`adamu at-ta'wil*); 4. Tidak ada paksaan (*`adamu al-ikrah*). Serta tidak ada penghalang (*intifa'u al-mawani*) untuk menjadikannya dihukumi kafir, berupa kebalikan dari syarat-syarat di atas, yaitu: 1. Tidak mengetahui bahwa perbuatan yang ia lakukan adalah kufur; 2. Tidak disengaja; 3. Dilakukan atas dasar *ta'wil* yang salah; 4. Karena dipaksa.³⁹

6. Sebab-sebab yang dapat membawa kepada kufur besar ada 3 macam: perkataan, perbuatan, dan *i'tiqad* (keyakinan).

Diantara kufur perkataan (*qauli*) dan kufur perbuatan (*`amali*) ada yang bisa mengeluarkan pelakunya dari agama Islam dengan sendirinya tanpa disyaratkan penghalalan hati. Yaitu perkataan dan perbuatan yang nyata-nyata bertentangan dengan iman dari segala seginya, seperti menghujat Allah Swt., mencaci maki Rasulullah Saw., bersujud kepada berhala, menyatakan bahwa terdapat kesalahan dalam ayat-ayat Al-Qur'an yang harus dikoreksi, dan perkataan maupun perbuatan lain yang semakna dengannya.⁴⁰

7. Ahlus Sunnah tidak mengkafirkan seseorang dari *ahlu al-qiblah* (kaum Muslimin) karena dosa-dosa besarnya. Ahlus Sunnah menyebut mereka dengan *mu'min fasiq* (mukmin yang berdosa besar) atau *mu'min naqishu al-iman* (mukmin yang kurang imannya), dan mereka khawatir apabila nash-nash ancaman terjadi kepada pelaku dosa-dosa besar, walaupun mereka tidak kekal di dalam neraka. Bahkan mereka bisa saja terbebas dari siksaanya dengan syafa'at para pemberi syafa'at dan karena rahmat Allah Swt. disebabkan masih adanya tauhid pada diri mereka. Pengkafiran karena dosa besar adalah mazhab Khawarij yang bertentangan dengan keyakinan Ahlus Sunnah.

³⁸ Yazid bin Abdul Qadir Jawas, *op.cit*, h. 365.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid*, h. 366.

D. Nifaq: Pengertian dan Jenis-Jenisnya

Nifaq (النفاق) secara bahasa (*lughatan*) adalah *masbdar* dari *naafaqayunaafiqu* yang berasal dari kata *an-naafiqaa'* (النافقاء) yaitu salah satu lobang tempat keluarnya *jarbu'* (hewan sejenis tikus) dari sarangnya, dimana jika ia dicari dari lobang yang satu maka akan keluar dari lobang yang lain. Disebut demikian karena orang munafik masuk ke dalam Islam dari satu pintu dan keluar darinya melalui pintu lain. Dikatakan pula ia berasal dari kata *an-nafaq* (النفق) yaitu lobang tempat bersembunyi.⁴¹

Adapun menurut istilah (*syar'an*), nifaq adalah menampakkan Islam dan kebaikan tetapi menyembunyikan kekufuran dan kejahatan.⁴² Karenanya Allah Swt. berfirman:

الْمُنْفِقُونَ وَالْمُنْفِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِّنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنْفِقِينَ هُمُ الْفٰسِقُونَ ﴿٦٧﴾

“Orang-orang munafik laki-laki dan perempuan. sebagian dengan sebagian yang lain adalah sama, mereka menyuruh membuat yang munkar dan melarang berbuat yang ma'ruf dan mereka menggenggamkan tangannya.⁴³ Mereka telah lupa kepada Allah, maka Allah melupakan mereka. Sesungguhnya orang-orang munafik itu adalah orang-orang yang fasik.”(At-Taubah: 67).

Allah Swt. Yang Maha Tahu lagi Maha Bijaksana banyak menyebutkan sifat-sifat orang-orang munafik di dalam Al-Qur'an untuk mengungkap rahasia dan kedok mereka serta menjelaskan karakter mereka, mengingat besarnya bahaya keberadaan mereka yang tersembunyi di tengah-tengah masyarakat Muslim. Tentang sifat-sifat orang-orang munafik tersebut Allah jelaskan antara lain di surah Al-Baqarah ayat 8 hingga ayat 16.

Karakter orang munafik mempunyai bentuk lain, berbeda dengan mukmin sejati atau kafir yang terang-terangan. Sifat orang kafir jelas, terlalu berani, keras kepala dan sombong. Baik orang kafir yang senantiasa membenci dan menentang Rasul Allah seperti kaum jahiliyah, atau kafir yang tidak beriman kepada Allah dan mengingkari adanya tuhan sama sekali seperti orang-orang komunis dan atheis, atau kafir Ahli Kitab yang

⁴¹Lihat: Muhammad bin Makram bin Manzbur, *op.cit*, X/357; Shalih bin Fauzan bin Abdillah al-Fauzan, *op.cit*, h. 72.

⁴²Shalih bin Fauzan bin Abdillah al-Fauzan, *ibid*.

⁴³Maksudnya berlaku kikir.

mengada-adakan atas nama Allah. Bagi kaum mukmin tidak terlalu sulit menghadapi mereka, sebab telah jelas keyakinannya dan jelas pula sikap yang harus dibangun terhadapnya.

Akan tetapi yang lebih membahayakan bagi kaum mukmin ialah menghadapi orang-orang munafik yang menghiasi lisannya dengan kejujuran dan keimanan kepada Allah, Rasul dan kitabNya, padahal hatinya busuk, mereka menyimpan kebencian kepada orang-orang mukmin yang adakalanya melebihi kebencian orang-orang kafir sekalipun. Mereka tidak secara terang-terangan menentang Islam, melainkan dengan menyusupkan jarum-jarum fitnah dan memeralat sekelompok umat Islam atau penguasa Muslim untuk merusak Islam.

Nifaq ada **2 jenis**: nifaq *i'tiqadi* dan nifaq *'amali*.

[1]. Nifaq *I'tiqadi* (keyakinan)

Nifaq *i'tiqadi* (keyakinan) yaitu nifaq *akbar* (besar), dimana pelakunya menampakkan keislaman dan kebaikan secara lahir tetapi menyembunyikan kekufuran dan kejahatan secara batin. Jenis nifaq ini menjadikan pelakunya keluar dari agama Islam dan berada di kerak neraka.⁴⁴ Firman Allah:

إِنَّ أَوْلَىٰ مُنَافِقِينَ فِي آدَارِكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا ﴿١٤٥﴾

“*Sesungguhnya orang-orang munafik itu (ditempatkan) pada tingkatan yang paling bawah dari neraka. dan kamu sekali-kali tidak akan mendapat seorang penolongpun bagi mereka.*” (An-Nisaa': 145).

Allah menyifati para pelakunya dengan berbagai kejahatan, seperti kekufuran, ketiadaan iman, mengolok-olok dan mencaci agama dan pemeluknya serta kecenderungan kepada musuh-musuh agama untuk bergabung dengan mereka dalam memusuhi Islam. Orang-orang munafik jenis ini senantiasa ada pada setiap zaman. Lebih-lebih ketika tampak kekuatan Islam sedang mereka tidak mampu membendungnya secara lahiriyah. Dalam keadaan seperti ini mereka masuk kedalam agama Islam untuk melakukan tipu daya terhadap Islam dan pemeluknya secara sembunyi-sembunyi, juga mereka bisa hidup bersama umat Islam tanpa mengganggu jiwa dan harta benda mereka. Karena itu seorang munafik menampakkan keimanannya kepada Allah, malaikat-malaikatNya, kitab-

⁴⁴Nukhbah min al-'Ulama', *op.cit.*, h. 86.

kitabNya dan Hari Akhir, tetapi dalam batinnya mereka berlepas diri semua itu dan mendustakannya. Nifaq jenis ini ada **4 macam**:

1. Mendustakan Rasulullah Saw. atau mendustakan sebagian dari apa yang beliau bawa.
2. Membenci Rasulullah Saw. atau membenci sebagian yang beliau bawa.
3. Merasa gembira dengan kemunduran agama Rasulullah Saw.
4. Tidak senang dengan kemenangan agama Rasulullah Saw.⁴⁵

[2]. Nifaq `Amali (perbuatan)

Nifaq `amali (perbuatan) atau biasa disebut juga dengan nifaq *ashgar* (kecil) yaitu melakukan sesuatu yang merupakan perbuatan orang-orang munafiq, sedang iman masih tetap ada di dalam hati pelakunya. Nifaq jenis ini tidak mengeluarkan pelakunya dari agama Islam, tetapi merupakan *wasilah* (perantara) kepada yang demikian. Pelakunya berada dalam iman dan nifaq. Lalu jika perbuatan nifaqnya banyak, maka akan bisa menjadi sebab terjerumusnya dia kedalam nifaq sesungguhnya (nifaq *i'tiqadi* atau nifaq besar)⁴⁶, berdasarkan sabda Rasulullah Saw.:

« أَرْبَعٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ كَانَتْ مُنَافِقًا خَالِصًا. وَمَنْ كَانَتْ فِيهِ حَصَلَةٌ مِنْهُنَّ كَانَتْ فِيهِ حَصَلَةٌ مِنَ النَّفَاقِ حَتَّى يَدْعَهَا. إِذَا أَوْ تَمِنَ خَانَ وَإِذَا حَدَّثَ كَذَبَ وَإِذَا عَاهَدَ غَدَرَ وَإِذَا خَا صَمَّ فَجَرَ (متفق عليه) .»

“Ada empat hal yang jika kesemuanya terdapat pada diri seseorang maka ia menjadi munafik sesungguhnya dan jika seseorang memiliki kebiasaan salah satu daripadanya maka berarti ia memiliki satu kebiasaan (ciri) nifaq sampai ia meninggalkannya: bila dipercaya ia berkhianat, bila berbicara ia berdusta, bila berjanji ia memungkiri dan bila bertengkar ia berucap kotor.” (Muttafaqun `alaih).

Terkadang pada diri seorang hamba berkumpul kebiasaan-kebiasaan baik dan kebiasaan-kebiasaan buruk, kebiasaan-kebiasaan iman dan kebiasaan-kebiasaan kufur dan nifaq. Karena itu ia mendapatkan pahala dan siksa sesuai dengan konsekuensi dari apa yang ia lakukan seperti malas dalam melakukan shalat berjamaah di mesjid. Ini adalah diantara sifat orang-orang munafik. Sifat nifaq adalah sesuatu yang buruk dan sangat berbahaya, karena itulah para Sahabat Rasulullah Saw. sangat takut jikalau mereka terjerumus ke dalam nifaq. Ibnu Abi Mulaikah berkata, “Aku bertemu

⁴⁵Ibid.

⁴⁶Ibid; Lihat juga Shalih bin Fauzan bin Abdilllah al-Fauzan, *op.cit*, h. 74.

dengan 30 sahabat Rasulullah Saw., mereka semua takut kalau-kalau ada nifaq di dalam dirinya.”

Pembagian nifaq atau kemunafikan seperti yang dijelaskan di atas penting untuk diketahui setiap mukmin sebab tidak sedikit kaum Muslimin yang memahami bahwa kemunafikan itu hanya ada satu macam yaitu nifaq *i'tiqadi* atau nifaq besar saja, sehingga menyebabkan mereka salah dalam menetapkan hukum khususnya terhadap orang-orang yang hanya melakukan nifaq secara perbuatan sedangkan hatinya masih tetap beriman. Misalnya dalam menafsirkan ayat 145 dari surah An-Nisa': “*Sesungguhnya orang-orang munafiq itu (ditempatkan) pada tingkatan yang paling bawah dari neraka. Dan kamu sekali-kali tidak akan mendapat seorang penolong pun bagi mereka.*”

Mereka tetapkan ancaman hukuman yang Allah tegaskan pada ayat ini juga terhadap orang yang ‘sekedar’ punya sifat kemunafikan, padahal ancaman tersebut sesungguhnya mengarah kepada pelaku nifaq *i'tiqadi* atau nifaq besar.

Berikut **beberapa perbedaan antara nifaq besar dan nifaq kecil**⁴⁷:

1. Nifaq besar mengeluarkan pelakunya dari agama Islam, sedangkan nifaq kecil tidak mengeluarkannya dari agama Islam.

2. Dalam nifaq besar terdapat perbedaan antara lahir dengan batin dalam hal keyakinan, sedangkan dalam nifaq kecil terdapat perbedaan antara lahir dengan batin dalam hal perbuatan, bukan dalam keyakinan karena batinnya tetap beriman.

3. Nifaq besar tidak terjadi pada diri seorang mukmin sebab nifaq besar dan iman mustahil berkumpul secara bersamaan pada diri seseorang. Adapun nifaq kecil mungkin saja terjadi pada diri seorang mukmin.

4. Pada umumnya pelaku nifaq besar tidak kunjung bertaubat hingga akhir hayatnya, seandainya pun ia bertaubat, maka ada perbedaan pendapat diantara ulama tentang diterima atau tidak taubatnya dihadapan hakim. Adapun pelaku nifaq kecil terkadang bertaubat kepada Allah, maka Allah menerima taubatnya.

E. Penutup

⁴⁷Shalih bin Fauzan bin Abdillah al-Fauzan, *ibid.*

Suatu wadah yang ingin diisi dengan sesuatu yang bersih haruslah terlebih dahulu dikosongkan dan dibersihkan dari segala kotoran. Misal, satu gelas yang dipenuhi kotoran tidak patut diisi dengan minuman susu, hingga ia dibersihkan dari kotoran tersebut. Ini suatu ketentuan yang diterima oleh setiap orang yang berakal. Demikian pula hal-hal lain yang berfungsi sebagai wadah, seperti hati manusia yang menjadi wadah bagi perasaan, sifat, dan keyakinannya. Apabila hatinya telah dipenuhi dengan sifat dan keyakinan yang batil, maka selama itu pula ia tidak mempunyai tempat untuk sifat dan keyakinan yang benar. Sebab keduanya, yaitu yang haq dan yang batil, keimanan dan kekufuran atau kemunafiqan tidak bisa berkumpul secara bersamaan dalam satu hati manusia. Allah Swt. berfirman:

مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِّنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ وَ

“Allah sekali-kali tidak menjadikan bagi seseorang dua buah hati dalam rongganya.”(Al-Ahzab: 4).

Rasulullah Saw. bersabda:

« أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ . أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ . »

“Ingat! Sesungguhnya pada jasad terdapat segumpal darah. Apabila ia baik maka seluruh jasad akan baik. Dan apabila ia rusak maka seluruh jasad akan rusak pula. Ingat dialah hati.” (HR. Bukhari, Muslim, dan Ibnu Majah).

Oleh karenanya, wajib bagi seorang mukmin untuk selalu membersihkan dan memurnikan hatinya dari mencintai dan mendekati segala sesuatu dan orang-orang yang sesungguhnya dibenci oleh Allah Swt. Karena hati yang telah mencintai hal-hal demikian, dikhawatirkan tidak bisa mencintai Allah dan RasulNya. Sebab pada dasarnya dua cinta yang bertentangan tidak mungkin berkumpul secara bersamaan dalam satu hati. Mustahil seseorang mencintai Allah dengan sesungguhnya, sementara ia juga mencintai musuh-musuhNya dan segala yang dibenciNya. Ini sesuatu yang bertentangan dengan logika sehat manusia. Oleh sebab itu Allah telah berfirman:

لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ

“Engkau tiada memperoleh kaum yang beriman kepada Allah dan Hari Kemudian, bahwa mereka mengasahi orang-orang yang menentang Allah dan rasulNya, meskipun mereka itu bapak, anak, saudara atau kaum kerabat mereka.”(Al Mujadalah: 22).

BIBLIOGRAFI

- Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Qurthubi, *al-Jami' li Ahkami al-Qur'ani al-Karim*, Jilid I (Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyyah, 1964)
- Abu al-Husain bin al-Hajjaj al-Qusyairy an-Naisabury (w. 261 H), *Shahih Muslim*, <http://www.islamic-council.com>, Kitab al-Fitan wa Asyrati as-Saa`ah, XVIII/No. 7483.
- Ibnu Qayyim al-Jauziyyah (w. 751 H), *Raudhatu al-Muhibbin wa Nuzhatu al-Musytaqin*, Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah, Beirut, 1412 H
- Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *I`lam al-Muwaqqi`in `an Rabbi al-`alamin*, Dar al-Jil, Beirut, 1973 M
- Muhammad bin Makram bin Manzhur (wafat thn. 711 H), *Lisaan al-`Arab*, Daar Shaadir, Beirut, t.t.,
- Nukhbah min al-`Ulama', *Ushulu al-Iman fi Dhaw'i al-Kitab wa as-Sunnah*, <http://www.al-islam.com>, 1421 H
- Shalih bin Fauzan bin Abdillah al-Fauzan, *Aqidah at-Taubid*, <http://www.alfawzan.ws/AlFawzanbooks2.pdf>,
- Yazid bin Abdul Qadir Jawas, *Syarah `Aqidah Ahlus Sunnah wal Jama`ah*, Pustaka Imam Syafi`i, Bogor, 2006 M



Ajaran Iktizal Ushul al-Khamsah dan Ajaran Lainnya

Dra. H. ROSMAINI, MA

A. Pendahuluan

Islam telah berkembang ke seluruh penjuru dunia, tidak sampai dua abad dari detik kelahirannya. Nabi Muhammad dan khalifah-khalifah pengganti beliau telah menunjuk karya gemilang dalam membina peradaban dunia, menegakkan hak-hak asasi manusia, meningkatkan martabat nilai dan kualitas hidup insani ke tingkat lebih mulia dan bermakna. Membawa konsepsi hidup yang universal berlaku untuk segala bangsa di segala zamannya. Dunia peradaban dan ummat manusia telah menikmati keluwesan dan keindahan Islam sebagai agama yang telah menjadi rahmat bagi alam semesta.

Sebagai konsekwensi penyebaran Islam yang sangat pesat itu, dimana banyak penduduk yang terdiri dari bermacam-macam bangsa, keyakinan dan kebudayaan yang saling berbeda pula, mulailah terjadi pengaruh-pengaruh luaran menyusup ke dalam Dunia Islam. Tidaklah kurang pula pengaruh-pengaruh dari aliran-aliran filsafat, baik filsafat Greek maupun filsafat India.

Tatkala Agama Islam mulai berkenalan dengan berbagai keyakinan dan ajaran lain, bahkan terjadi saling pengaruh mempengaruhi. Timbul pemikiran dari tokoh-tokoh Islam untuk memelihara kemurniaan Islam dalam menghadapi pengaruh-pengaruh luar, dengan susunan fikiran yang logis dan rasional. Kekuatan akal dilawan dengan akal. Argumentasi dengan argumentasi, membela dan mempertahankan identitas Islam dengan kekuatan rasio dan akal yang logis. Di sinilah letak jasa aliran iktizal yang terkenal dengan *al-ushulul khamsah*. Aliran tersebut bermula dalam lingkungan 'halaqah' seorang Ulama besar dan sufi terkenal di Basrah, yaitu *Al-Imam Hassan Al-Basri* (642-728 M). Halaqah merupakan suatu sistim belajar dalam dunia Islam sepanjang abad pertengahan dimana para murid duduk berkelompok mengelilingi gurunya (Imam atau Syekh). Diantara muridnya yang tercapak dan terkenal adalah wasil bin Atthak (699-748). Karena terjadi perbedaan pendapat tentang beberapa masalah, maka wasil memisahkan diri dengan gurunya Hassan Basri, dan mengadakan halaqah tersendiri. Berkat kecerdasan serta kemampuannya menangkis / menjawab segala soal baik berasaskan Nash (Al-Qur'an dan Al-Hadis) maupun beralaskan Akal (Logika).

Ajaran Ushulul Khamsahnya berkembang pesat di kota Baghdad pada masa Khalifah Al-Makmun (813-833 M) aliran ini menjadi aliran resmi yang dianut pemerintah. Dewasa ini aliran Iktizal berkembang ke seluruh dunia Islam dan yang terkuat adalah di Baghdad antara lain adalah: Wasil bin Atthak (wafat 131 H / 748 M), Amru bin Ubaid (wafat 143 H / 762 M) Abu Huzail Al-Allaf (wafat 235 H / 850 M), dll.

Tokoh terbesar aliran Basrah antara lain: Bisri Ibnu Muktamir (wafat 210H / 826M), Abu Musa Al-Mirdar, Ahmad Ibnu Abi Daud, Tsumamat Ibnu Al-Asyras, Jakfar Ibnu Harb, Abu Ja'far Al-Iskafi, Isa Ibnu Al-Haitsam, Abu Hussain Al-Khayyat dan Abu Qasim Al-Balkhi.¹

¹H.M. Yoesoef Syuiab, *Aliran IKTIZAL Dalam Perkembangan Alam Pikiran Islam*, Pustaka Al-Husna, Jakarta Pusat, Cet.Pertama 1982, h. 17.

Aliran ini mengandalkan kemampuan akal dan logika untuk menjawab tantangan dari luar, baik dari orang yang bukan Islam maupun dari firqah Islamiyah (seperti aliran jabariah, Khawarij, Sunni, Murjiah), dsb. Perbedaan pendirian terutama dalam lima pokok pikiran yang disebut dengan Ushulul Khamsah, ajaran inti dari para pengikut Mu'tazilah.

Berkata Abu Hassan Al-Khayyat dalam kitabnya 'Al-Intishar', tidak ada seseorang yang berhak disebut Al-Iktizal sehingga ada padanya lima dasar (Ushulul Khamsah): *Attauhid, Al-Adlu, Al-Wa'ad Wal-Waid, Al-Manzilab baina Manzilataini* dan *Al-'Amru bil Makruf wan Nahyu Anil Mingkar*.² Ajaran inilah yang nantinya terkenal dengan sebutan *Ushulul Khamsah* yang berkembang ke seluruh dunia dan membawa pengaruh dalam perkembangan alam pikiran Islam, pada masa jayanya aliran ini, ilmu dan filsafat berkembang dengan pesatnya, terutama di dua kota besar Basrah dan Baghdad sehingga menjadi pusat kegiatan ilmu dan filsafat.

B. Ajaran-Ajaran Aliran Iktizal

1. Keesaan Tuhan

At-Tauhid (al-qaulu bit-tauhid) yakni ajaran tentang keesaan Tuhan dinyatakan sebagai ajaran aliran Mu'tazilah; karena mereka memberikan tafsiran secara mendalam dan filosofis serta gigih mempertahankannya, walaupun ajaran tersebut sebenarnya memang merupakan ajaran Islam. Kecuali itu, mereka pun menyatakan sebagai ajarannya.

Di dalam hubungannya dengan masalah keesaan Tuhan, mereka melihat bahwa didalam Al-qur'an selain terdapat ayat-ayat tauhid dan tanzih (ayat-ayat tentang keesaan dan kesucian Tuhan) sebagai ayat-ayat yang muhkamat, terdapat pula ayat-ayat yang pada lahirnya memberi kesan keserupaan dan tajsim (ayat-ayat yang memberi kesan keserupaan dan bejismnya Tuhan) sebagai ayat-ayat mutasyabihat. Sementara itu, mereka pun menyaksikan sebagai kaum muslimin – yang dikenal sebagai ulama Salaf – bersikap iman dengan mensucikan Tuhan secara global dan menahan diri untuk tidak membicarakan ayat-ayat mutasyabihat tersebut. Terhadap sikap yang demikian itu, para ulama Salaf tersebut memberikan alasan, bahwa: kami tidak wajib untuk membicarakan dan mengetahui

² Alimam Abu Zahrah, *Tarikh Mazahibul Islamiy*, Juz Pertama, Darl Fikri Al-Araby, h. 140.

dibelakan lahirnya nas. Yang wajib bagi kami ialah meyakini sebagaimana adanya. Dan jika kami mengadakan takwil, maka takwilan itu adalah kata-kata kami sendiri, bukan kata-kata Tuhan. Dan hal tersebut ada kemungkinan salah. Oleh karena itu, lebih baik kami menahan diri untuk tidak membicarakannya.³ Sedangkan orang-orang Mu'tazilah lebih berani daripada mereka. Pihak Mu'tazilah mengatakan: kami berpegang teguh kepada ayat-ayat tanzih dan berusaha untuk memberi penjelasan, keterangan dan uraian. Dan kami pun berusaha mentakwilkan ayat-ayat mutasyabihat agar bisa sesuai dengan ayat-ayat tanzih itu, kami wajib membawa ayat-ayat yang tampaknya tidak sesuai dengan ayat-ayat tauhid dan tanzih itu kepada pengertian yang jelas. Dan kami merasa tidak cukup dengan sikap iman yang samar-samar, sebab akal tidak puas kepada yang samar-samar itu.⁴

Karena itulah mereka mentakwilkan ayat-ayat dan hadis-hadis yang memberi kesan adanya jisim, arah dan tempat bagi Tuhan serta keserupaan Tuhan dengan makhluk. Mereka memperluas arti tauhid dan tanzih; dan untuk itu misalnya mereka mengatakan: Tuhan itu Esa dan tidak ada yang menyerupai-Nya. Dia bukan jisim dan bukan pula rupa, bukan daging dan bukan darah. Dia bukan benda dan bukan pula jauhar dan aradh. Bukan warna dan bukan rasa, bukan yang panas dan bukan yang dingin; bukan yang basah dan bukan yang kering. Bukan yang mempunyai ukuran yang panjang, lebar dan dalam. Bukan yang berpisah dan bukan yang diam. Bukan yang mempunyai bagian-bagian. Bukan sesuatu yang berada pada tempat dan jihat di kanan dan di kiri, di depan dan di belakang, di atas dan di bawah. Tiada tempat bagi-Nya; tiada berlaku zaman bagi-Nya. Tidak dapat dicapai oleh indra. Dia sesuatu, bukan seperti segala sesuatu.⁵

Dengan pemberian arti dan interpretasi yang luas dan mendalam terhadap keesaan Tuhanitu, akibatnya timbullah beberapa permasalahan sebagai konsekuensinya; hal ini akan disampaikan dalam pembicaraan di belakang nanti.

2. Keadilan Tuhan

³ Ahmad Amin, *Dhuhul Islam*, III, Cet VII, Maktabah an-Nahdhah al-Misriyah, Caero, 1964, h.23.

⁴ Ahmad Amin, *Fajr Islam*, III, Cet III, Maktabah an-Nahdhah al-Misriyah, Caero, 1965, h.293

⁵ Ahmad Amin, h. 23-24

Ajaran pokok yang kedua ialah keadilan Tuhan (*al-qawlu bil adl*). Ajaran keadilan Tuhan ini berhubungan erat dengan ajaran keesaan Tuhan. Yakni, kalau dengan keesaan mereka bermaksud mensucikan dzat Tuhan dari persamaan dengan makhluk, maka dengan keadilan ini bertujuan untuk mensucikan perbuatan Tuhan dari persamaan dengan perbuatan makhluk. Sehingga demikian, hanya Tuhan lah yang berbuat adil. Selain Tuhan bisa berbuat tidak adil (dhalil). Dan karena Tuhan itu adil, maka seluruh perbuatan-Nya itu baik; Ia tidak berbuat buruk. Dan karena Tuhan itu adil dan berbuat baik, maka pasti Tuhan memberi pahala kepada yang ta'at dan siksa kepada yang ingkar. Serta Tuhan tidak melupakan kewajiban-kewajiban-Nya. Ajaran keesaan dan keadilan itupun merupakan dua ajaran yang terpenting bagi aliran Mu'tazilah dan bahkan mereka lebih senang mengidentitaskan alirannya sebagai '*ahlul adli wat-taubidi*'⁶ daripada sebutan Mu'tazilah itu sendiri. Dan dengan ajaran keadilan Tuhan inipun melahirkan beberapa kelanjutan pula sebagai akibat pemberian arti dan batasan-batasan yang mendalam.

3. Janji dan Ancaman Tuhan

Al-Wa'ad (janji) ialah setiap kabar tentang akan adanya pemberian kebahagiaan dikemudian hari. Dan Al-Wa'id (ancaman) ialah setiap kabar tentang akan adanya kemudharatan dikemudian hari pula.⁷ Janji dan ancaman Tuhan sebagai ajaran pokok yang ketiga, juga mempunyai hubungan erat dengan ajaran pokok yang kedua; yaitu keadilan Tuhan. Yakni, karena Tuhan itu adil, tentu Tuhan akan memberi pahala kepada setiap yang berbuat baik, dan tentu Tuhan akan menepati janji dan ancaman-Nya. Dan tidak dapat dikatakan adil, jia tidak menepati untuk memberi pahala kepada yang ta'at dan menghukum orang yang berbuat buruk. Mereka sepakat bahwa bagi siapa yang keluar dari dunia dengan membawa keta'atan dan penuh taubat, maka berhak mendapat pahala. Dan bagi siapa yang keluar dari dunia tanpa membawa keta'atan dan bertaubat dari dosa besar yang pernah dilakukannya, maka ia masuk dan kekal didalam neraka, walaupun siksaannya itu tidak seberat siksaan terhadap orang-orang kafir.⁸

4. Suatu Posisi di Antara Dua Posisi

⁶ *Ibid*, h. 44

⁷ Abdul Jabbar, *Syarh al-Ushul al-Khamsah*, Maktabah al-Iqtishad al-Kubra, Caero, 1965, h. 134-135.

⁸ Asy-Syahrastani, *Al-Milal wan-ihal*, I, Cet. III, Darul Ma'rifah, Bairut, 1975, h. 45.

Ajaran pokok yang keempat ialah suatu posisi diantara dua posisi (*-al-mazilab bainal manzilatain*). Ajaran keempat inilah yang merupakan mula dan penyebab khusus keluarnya Wasil bin Atha dari kelompok pengajaran Hassan Al-Basri. Kemudian mengadakan kelompok tersendiri yang akhirnya berdiri sebagai suatu aliran; aliran Mu'tazilah. Dengan ajarannya itu, mereka menetapkan status orang yang melakukan dosa besar. Yaitu suatu ketentuan hukum diantara dua ketentuan hukum.⁹ Yakni bahwa orang yang melakukan dosa besar itu berada pada posisi diantara mu'min dan kafir.

Ajaran tersebut bertitik tolak dari konsepsi mereka tentang keimanan. Menurut mereka, keimanan itu bukan hanya berupa keyakinan hati dan dilahirkan dengan lisan. Tetapi juga harus dinyatakan dengan perbuatan. Karena itu orang yang meyakini wujud dan esa-Nya Tuhan dan Muhammad Saw sebagai rasul-Nya, namun ia tidak melaksanakan kewajiban dan menjauhi larangan-Nya, maka ia bukan mu'min.¹⁰

Ajaran keempat ini berhubungan erat pula dengan ajaran pokok yang kedua dan ketiga; yakni ajaran keadilan serta janji dan ancaman Tuhan. Hubungan erat tersebut ialah, karena orang yang berdosa besar itu bukan kafir maka semestinya ia tidak dimasukkan ke neraka. Tetapi karena bukan pula mu'min, maka ia pun tidak berhak masuk surga. Maka konsekuensinya / semestinya ia ditempatkan diluar neraka dan diluar surga pula. Demikianlah seharusnya enempatan dan nasib orang yang berdosa besar itu sebagai perwujudan keadilan Tuhan dan Tuhan pasti menepatinya sesuai janji dan ancaman-Nya. Tetapi di akhirat tidak ada tempat kecuali surga dan neraka. Padahal pembuat dosa besar itu harus ditempatkan pada salah satu tempat diantara dua tempat tersebut. Menurut mereka, satu-satunya tempat bagi mereka ialah neraka, bahkan kekal didalamnya.¹¹ Tentang kekekalan mereka di neraka itu mereka berpegang kepada ayat:

وقالوا لن تمسنا النار الا ايا ما معدوة قل اتخذتم عند الله عهدا
فلن يخلف الله عهدہ , ام تقولون على الله ما لا تعلمون (البقرة)

⁹ Abdul Jabbar, h. 137.

¹⁰ Ahmad Amin, *Dhuhul Islam*, III, h. 62.

¹¹ *Ibid*, h. 63.

بلى من كسب سيئة و ا حطت به خطيئته , فا و لئك ا صحب النا و هم فيها خلد و ن (البقرة)

“Dan mereka berkata: kami sekali-kali tidak akan disentuh oleh api neraka, kecuali hanya beberapa hari saja. Katakanlah: Sudahkah kamu menerima janji dari Allah sehingga Allah tidak akan memungkiri janji-Nya, ataukah kamu hanya mengatakan terhadap Allah apa yang tidak kamu ketahui ?”

“(Bukan demikian), yang benar, barang siapa berbuat dosa dan ia telah diliputi oleh dosanya, mereka itulah penghuni neraka, mereka kekal di dalamnya.”¹²

Namun - kata mereka – tidak adil kalau pembuat dosa besar itu menderita siksa seberat siksa yang diderita oleh orang kafir. Oleh karena itu, pembuat dosa besar itu masuk neraka dengan siksaan yang ringan bila dibandingkan dengan siksaan terhadap orang kafir. Hal tersebut sebagai perwujudan keadilan Tuhan yang pasti Tuhan menepatinya. Demikianlah ‘posisi antara’, bagi pembuat dosa besar dan tidak bertaubat sampai matinya. Yakni posisi diantara pemberian pahala surga bagi yang ta’at dengan beratnya penderitaan siksa bagi yang kikir.

5. Amar Ma’ruf Nahi Munkar

Ajaran pokok kelima ialah Amar Ma’ruf Nahi Munkar. Ajaran tersebut sebenarnya merupakan atau lebih metupakan ajaran yang berkaitan dengan amalan lahir daripada keyakinan / alidah. Dan ajaran tersebut merupakan ajaran dan kewajiban bagi kaummuslimin pada umumnya. Tetapi didalam pelaksanaannya terdapat perbedaan pandangan. Yakni apakah kewajiban tersebut cukup dengan memberi penjelasan dan seruan lisan ataukah diwujudkan dalam bentuk paksaan dan kekerasan, khususnya didalam menghadapi kemunkaran.

Di antaranya, seperti Saad bin Abi Waqqas, Usamah bin Zaid, Ibnu Umar dan Muhammad bin Maslamah berpendapat bahwa pelaksanaan kewajiban tersebut cukup dengan hati dan seruan lisan bila mungkin. Dan mereka tidak membenarkan dalam bentuk paksaan dan kekerasan. Karena itulah, mereka tidak turut serta didalam peperangan menghadapi Muawiyah., demikian juga para Muhadditsin dibawah pimpinan Ahmad bin Hambal.¹³ Bagi orang-orang Khawarij pelaksanaan kewajiban tersebut, perlu dengan kekerasan. Sedangkan menurut orang-

¹² Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahannya*, Yamunu, Jakarta, 1965, h. 23.

¹³ Ahmad Amin, *Dhuhul Islam*, III, h. 64.

orang Mu'tazilah, hal tersebut kalau dipandang perlu. Bahkan dengan tangan kalau hati dan lisan tidak cukup. Dan dengan pedang kalau dengan tangan tidak cukup pula.¹⁴

Walaupun amar ma'ruf nahi munkar tersebut lebih merupakan amal lahir daripada keyakinan / akidah, tetapi orang-orang Mu'tazilah telah memasukkannya sebagai salah satu ajarannya. Hal tersebut dapat dipahami kalau memperhatikan sejarah tentang situasi Islam menjelang dan pada saat lahirnya aliran tersebut. Yakni situasi yang menggambarkan aktivitas dan kegiatan orang yang bermaksud menghancurkan Islam dari aspek akidahnya. Oleh karena itu, adalah wajar apabila orang-orang Mu'tazilah mencantumkan sebagai salah satu ajarannya didalam rangka membendung dan memberantasnya. Dengan amar ma'ruf dan nahi munkarnya itu mereka maksudkan untuk memperluas da'wah Islam, memberi petunjuk orang-orang yang sesat dan memberantas kegiatan yang dapat mengaburkan dan menggoncangkan akidah Islam.¹⁵ Kecuali itu, tidak mustahil, kalau dengan amar ma'ruf dan nahi munkar itu mereka maksudkan untuk memperjuangkan dan menegakkan keempat pokok ajarannya yang lain.

Demikianlah kelima ajaran pokok aliran Mu'tazilah, Abu Al-Hassan Al-Khayyath – salah seorang tokoh aliran Mu'tazilah – mengatakan: seseorang tidak berhak memakai sebutan / disebut seorang Mu'tazilah, kecuali ia telah memegang kelima macam ajaran pokok tersebut.¹⁶

C. Beberapa Masalah sebagai Kelanjutan Ajaran-Ajaran Pokok Aliran Mu'tazilah

Telah dilukiskan dimuka, bahwa hampir terhadap setiap ajaran pokok itu, mereka memperluas pengertian dan batas-batasnya, sehingga timbullah beberapa masalah sebagai kelanjutannya. Memang, setiap masalah sebagai kelanjutan dari ajaran pokok tersebut, tentu tidak terlepas bahkan memperkuat prinsip ajaran itu sendiri. Ajaran keesaan Tuhan umpamanya, maka setiap masalah yang timbul daripadanya, tentu

¹⁴ *Ibid*, h. 65

¹⁵ Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al-Madzahib al-Islamiyah*, I, Darul Fikr al-Arabi, Caero, (t. thn), h. 143.

¹⁶ *Ibid*, h. 140. Periksa: Ahmad Amin, *Dhuhul Islam*, III, h. 22.

merupakan satu kesatuan sasaran dan tujuan, bahkan memperkuatnya, yaitu untuk pemurnian ajaran keesaan.

Kita yakin, bahwa seluruh kaum muslimin, khususnya para mutakallimin, sepakat didalam satu keyakinan dan pendapat tentang keesaan Tuhan. Tetapi ajaran keesaan Tuhan dan masalah-masalah yang ditimbulkannya dari aliran Mu'tazilah itu, sedikit ataupun banyak, berbeda dengan semuanya itu. Disinilah letak permasalahannya, mengapa aliran Mu'azilah bersikap demikian dan faktor-faktor apakah yang mempengaruhinya.

Di antara beberapa masalah sebagai kelanjutan dari ajaran-ajaran pokok aliran Mu'tazilah itu, yang terpenting ialah masalah-masalah yang timbul dari ajaran pokok pertama dan kedua, yakni keesaan dan keadilan Tuhan. Sedangkan dari ajaran-ajaran pokok yang lain, kecuali masalahnya yang sedikit, secara implisit dapat terungkap pula didalam pembicaraan ajaran pertama dan kedua tersebut. Oleh karena itu, didalam penjabaran masalah-masalah yang dimaksud pada uraian berikut, hanya terbatas kepada kedua macam ajaran tersebut diatas.

I. Beberapa Masalah dari Ajaran Keesaan Tuhan

Aliran Mu'tazilah yang telah memperluas pengertian dan batasan-batasannya terhadap ajaran keesaan Tuhan, telah menimbulkan beberapa masalah. Masalah-masalah tersebut ialah: dengan ajaran keesaan, mereka"meniadakan sifat Tuhan". Mereka pun mengatakan bahwa:"Al-Qur'an itu makhluk dan tidak qadim"(non-azali); serta bahwa:"Tuhan tidak dapat dilihat di akhirat". Hanya tiga masalah ini yang sempat disampaikan didalam pembicaraan berikut, yang berhubungan dengan keesaan Tuhan.

1. Masalah sifat Tuhan

Sebelum membicarakan masalah yang dimaksud, perlu disampaikan sekitar pengelompokkan sifat-sifat Tuhan menurut para Mutakalimin pada umumnya. Yaitu bahwa sifat-sifat Tuhan itu dapat dikelompokkan kepada tiga bagian sebagai berikut:

a. Sifat Nafsiyah

Sifat Nafsiyah yang disebut juga sifat zatiyah adalah sifat Wujud. Dinamakan sifat Nafsiyah atau zatiyah, karena sebagaimana disepakati para Mutakallimin bahwa sifat Wujud tersebut sebagai nafsuda / ainudz-

zat. Yakni bahwa sifat Wujud tersebut bukan merupakan ambahan bagi zat. Dia adalah zat Tuhan itu sendiri.

فصفة الوجود مفهومي اعتباري لا تحقق في الخارج بل هو في الخارجين الوجود¹⁷

b. Sifat Salbiyah

Pada kelompok sifat Salbiyah ini terdiri dari sifat-sifat: qidam, baqa', mukhalafatu lillahwadits, qiyamuhu binafsih dan wahdaniyat. Dengan sifat Salbiyah tersebut, maka tertolaklah / mustahillah segala sesuatu yang tidak pantas bagi Tuhan. dan didalam kelompok sifat Salbiyah ini pun para Mutakallimin sepakat, bahwa sifat Salbiyah sebagai sifat-sifat yang diakui adanya, tetapi tidak terwujud nyata yang merupakan tambahan serta berdiri disamping zat.

فهي مسهومات اعبارية لا تحقق في الخارج¹⁸

c. Sifat Ma'ani

Sifat Ma'ani sebagai kelompok ketiga yang disebut juga "sifat zat" atau "sifat fi'liyah" terdiri dari sifat-sifat: qudrat, iradat, ilmu, hayat, sama', bashar dan kalam.¹⁹ Dengan sifat Ma'ani tersebut menggambarkan adanya aktifitas dan hubungan Tuhan dengan segala yang maujud; baik berupa yang wajib, yang mungkin maupun yang mustahil. Dan pada bagian sifat Ma'ani inilah terjadi perbedaan pandangan diantara para Mutakallimin.

Aliran Asy'ariyah misalnya, berpendapat bahwa sifat Ma'ani itu merupakan sifat yang maujud dan kekal serta tambahan bagi zat. Yanbi, bahwa sifat-sifat Ma'ani tersebut bukan zat Tuhan, tetapi bukan pula selain dari zat Tuhan itu sendiri. Dikatakan bahwa sifat Ma'ani itu adalah:

ليست عين ذاته وليست غير ذاته²⁰

Sedangkan aliran Salaf, mengatakan bahwa sifat Ma'ani itu didalam pemikiran dan pengertian akal sama dan sesuai dengan zat Tuhan itu sendiri. Yakni, kalau akal tidak mampu mengetahui tentang zat Tuhan, maka demikian pula sifat-sifat-Nya. Apakah sifat-sifat tersebut

¹⁷ Abdurrahman al-Jaziri, *Taudhidul Aqaid*, Dewan Mahasiswa, IAIN Yogyakarta, (t. thn), h. 47.

¹⁸ *Ibid*, h. 48.

¹⁹ *Loc cit.*

²⁰ *Ibid*, h. 50.

merupakan tambahan bagi zat ataukah zat Tuhan itu sendiri, akal tidak mampu mengetahuinya.²¹

Sedangkan aliran Mu'tazilah, meniadakan sifat-sifat Ma'ani tersebut bagi Tuhan; Tuhan tidak mempunyai sifat. Sebab kalau Tuhan mempunyai sifat, maka sifat-sifat tersebut selayaknya dan semestinya kekal pula seperti kekalnya zat Tuhan. Akibatnya timbullah beberapa kekal (ta'addudul qudama'). Hal tersebut tentu akan membawa faham syirik yang sama sekali tidak dapat diterima didalam akidah Islam.

Dengan peniadaan sifat bagi Tuhan itu, tidak berarti orang Mu'tazilah tidak mengakui bahwa Tuhan itu zat yang Maha Mengetahui, Maha Mendengar dan sebagainya. Tuhan bagi mereka tetap sebagai zat yang Maha Mengetahui, Maha Mendengar dan sebagainya, tetapi semuanya itu tidak dapat dipisahkan, bukan selain Tuhan dan bukan pula merupakan tambahan bagi zat Tuhan. Oleh karena itu, mereka mengatakan bahwa zat Tuhan itu adalah yang Maha Mengetahui, ia (kemahatahuan itu) adalah zat tuhan. Abu Hudsail al-Allaf, salah seorang tokoh liran Mu'tazilah mengatakan:

انه عالم بعلم هو هو , وقادر بقدره هو هو , ووص بعبادة هو هو²²

Dengan demikian, maka yang dimaksud Tuhan tidak mempunyai sifat bagi aliran Mu'tazilah, ialah karena yang disebut sifat-sifat itu adalah essensi Tuhan itu sendiri. Zat Tuhan dengan sifat-sifat-Nya adalah satu. Dia yang mengetahui, yang berkuasa adalah dengan zat-Nya, bukan dengan sifat ilmu, sifat qudrat, yang merupakan tambahan bagi zat-Nya. Sebab kalau dikatakan Tuhan zat yang mengetahui, yang berkuasa, dengan sifat ilmu dan sifat qudrat yang merupakan tambahan bagi-Nya, hal tersebut seperti terjadinya sifat mausuf pada diri manusia. Akibatnya dapat menimbulkan penjisiman. Dan kalau dikatakan bahwa sifat-sifat tersebut sebagai sifat yang berdiri sendiri, maka timbullah beberapa qadim; dengan kata lain terdapat beberapa Tuhan.²³

Demikianlah disekitar sifat Ma'ani; demikian juga sifat-sifat yang terdapat didalam Al-Qur'an – menurut mereka – bukan sifat Tuhan, tetapi ia adalah zat Tuhan itu sendiri.

²¹ *Ibid*, h. 48.

²² Ahmad Amin, *Zhubrul Islam*, IV, Maktabah an-Nahdhah al-Misriyah, Caero, 1964, h.74.

²³ Ahmad Amin, *Dhubal Islam*, III, h. 20.

2. Masalah Al-Qur'an

Al-Qur'an disebut juga kalam Allah. Yang menjadi masalah dikalangan Mutakallimin ialah apakah makna disifatkannya Allah dengan "Al-Mutakallimin" dan Al-Qur'an dengan kata "Kalam Allah".

Menurut Abu Al-Hasan al-Asy'ari (wafat th.330 H), AL-Qur'an yang disebut juga Kalam Allah itu, dimaksudkan dengan dua makna. Makna yang pertama "kalam" tersebut sebagai kalam "nafsi"; sehingga Tuhan disebut sebagai zat yang berfirman (Al-Mutakallimin). Dan dalam arti ini pulalah Al-Qur'an yang disebut juga Kalam Allah itu kekal. Makna kedua ialah, Al-Qur'a yang berarti yang "dibaca" (al-maqr'u) yang terdiri dari surat-surat, ayat-ayat dan tersusun dari huruf-huruf, hal itu adalah baru dan diciptakan.²⁴

Aliran Mu'tazilah didalam pendapatnya mengatakan, apabila Tuhan dengan sifat-Nya merupakan satu kesatuan yang tidak berubah / mengalami perubahan, maka Al-Qur'an sebagai Kalam Allah itu mustahil sebagai sifat Tuhan, sebab - sebagaimana diketahui- AlQur'an didalamnya mengandung amar, nahi, kabar gembira, peringatan dan sebagainya. Hal tersebut merupakan kenyataan yang menggambarkan bahwa satu berbeda dengan lainnya (misalnya amar berbeda dengan nahi). Maka mustahil kalau yang "satu" itu terdiri dari beberapa maca dan berbeda-beda.²⁵ Demikian juga mustahil, kalau dikatakan bahwa Al-Qur'an sebagai kala Allah itu "azali" dan ia merupakan sifat Tuhan. Sebab, perintah, larangan dan sebagainya yang terdapat dalam Al-Qur'an itu tidak ada artinya, selama ia tidak ditujukan kepada pihak yang diperintah. Tidak artinya **اقيموا الصلاة**,

Kecuali apabila ditujukan kepada yang diperintah. Padahal pada zaman azali (sesuai dengan keazalian Al-Qur'an), pihak yang diperintah yang menjadi tujuan / obyek perintah itu tidak / belum ada. Mustahil yang tidak ada itu dibebani perintah. Karena itu, mustahil Al-Qur'an itu azali.²⁶

Selanjutnya, mereka mengatakan bahwa sebelum adanya perselisihan pendapat didalam masalah Al-Qur'an kaum muslimin sepakat menyatakan bahwa AL-Qur'an itu Kalam Allah yang didalamnya

²⁴ *Ibid*, h. 40.

²⁵ *Ibid*, h. 34.

²⁶ *Loc cit.*

terdiri dari sura-surat, ayat-ayat dan huruf-huruf yang tersusun. Kalimat yang tersusun itu dibaca dan didengar, mempunyai pembukaan dan penutup. Dan sepakat pula bahwa Al-Qur'an itu berada ditangan kita, kita membacanya, kita melihat dan sebagainya. Maka mustahil kalau seluruh kenyataan tersebut dinyatakan sebagai sifat Tuhan.²⁷

Dan sebagai dalil naqlnya, mereka mengemukakan ayat-ayat antara lain:

وانقال ربك للملكة . Menurut mereka, huruf "اذ" adalah sharaf zaman untuk masa lampau (madhi). Maka firman-Nya yang terjadi pada saat yang dimaksud adalah khusus untuk zaman tertentu. Sedangkan yang khusus untuk zaman tertentu itu, adalah baru. Dan dengan ayat lain حتى يسمع كلا . Dengan ayat tersebut jelas, bahwa yang "didengar" itu adalah baru. Dan ia terdiri dari huruf-huruf dan suara. Jadi menurut mereka, kalau Al-Qur'an dan semua kitab-kitab yang pernah diturunkan itu mustahil qadim, maka pantaslah ia baru dan diciptakan.²⁸

3. Masalah Ru'yatullah

Di dalam Al-Qur'an kecuali terdapat ayat yang menyatakan bahwa Tuhan tidak dapat dilihat, terdapat pula ayat yang memberi kesan bahwa Tuhan itu dapat dilihat diakhirat. Misalnya: (وجوه يومئذنا ضرة- الى ربها نا) *Wajah-wajah (orang-orang mu'min) pada hari itu berseri-seri. Kepada Tuhannyalah mereka melihat?*

Dalam masalah tersebut aliran Asy'ariyah berpendapat bahwa Tuhan dapat dilihat diakhirat. Mereka mengatakan bahwa menurut dhahirnya nas, memberi pengertian bahwa ru'yat itu bisa terjadi. Dan kami tidak beralih dari dhahirnya nas kecuali apabila membawa kepada kemustahilan bagi kesucian Tuhan.²⁹

Bagi aliran Mu'tazilah; sesuai dengan ajaran keesaan Tuhan, yang ia bukan materi dan tidak mengambil tempat, maka tidak mungkin Tuhan dapat dilihat.³⁰ Terhadap ayat 22 dan 23 pada surat Al-Qiyamah tersebut diatas, mereka mentakwilkannya dengan memberi arti: "wajah-wajah pada hari itu berseri-seri; dan dan kepada rahmat / ni'mat Tuhan -Nya lah

²⁷ *Ibid*, h. 35.

²⁸ *Ibid*, h. 36.

²⁹ Abdurrahman al-Jaziri, h. 139.

³⁰ Ahmad Amin, h. 26.

mereka itu”menunggu-nunggu”. Selain itu, mereka pun mengemukakan pula ayat yang lain seperti:

لا تدركه الابصار ويدركه الابصار وهو اللطيف الخبير (الانعام)

Selain dengan dalil naql seperti tersebut diatas, mereka mengemukakan juga dalil aql. Mereka mengatakan, bahwa untuk dapat melihat sesuatu, harus dipenuhi beberapa syarat sebagai berikut:

- a. Bahwa sesuatu yang dilihat itu, harus berada pada suatu tempat tertentu;
- b. Bahwa sesuatu yang dilihat itu, harus berhadap-hadapan atau berada pada arah yang melihatnya;
- c. Bahwa antara yang melihat dan dilihat itu, harus berada pada jarak yang tidak terlalu jauh atau terlalu deka;
- d. Bahwa antara yang melihat dan yang dilihat itu, harus ada sinar yang menghubungkan antara keduanya;
- e. Bahwa antara yang melihat dan dilihat itu, harus tidak ada hijab / penghalang.³¹

Padahal –demikian kata mereka- syarat-syarat tersebut mustahil bila dihubungkan dengan Tuhan, yang immateriil dan tidak mengambil tempat itu. Karena itu, mustahil Tuhan dapat dilihat.

Setelah disampaikan beberapa masalah sebagai kelanjutan ajaran keesaan Tuhan dari aliran mu'tazilah, dapat dimengerti bahwa semuanya itu justru memperkuat ajaran keesaan Tuhan itu sendiri. Tuhan dinyatakan tidak mempunyai sifat adalah untuk menghindari timbulnya pengertian dan faham tajsim dan tasybih di satu pihak serta kesan terwujudnya beberapa yang qadim di lain pihak. Dan sebagai Tuhan dapat dilihat dengan mata kepala.

II. Beberapa Masalah dari Ajaran Keadilan Tuhan

Sebagaimana pada ajaran keesaan Tuhan yang telah menimbulkan beberapa masalah, maka pada ajaran keadilan Tuhan pun demikian juga. Masalah-masalah yang timbul dari ajaran keadilan Tuhan ini antara lain ialah bahwa perbuatan Tuhan mempunyai tujuan; Tuhan tidak menghendaki keburukan dan tidak memerintahkannya dan bahwa kehendak manusia itu bebas serta perbuatan-perbuatannya diciptakan manusia itu sendiri.

³¹ Abdurrahman al-Jaziri, *Loc cit.*

1. Perbuatan Tuhan

Mereka mengatakan bahwa orang yang bijaksana, perbuatan-perbuatannya tentu mempunyai tujuan. Dan Tuhan yang Maha Bijaksana, pasti perbuatan-perbuatan-Nya mempunyai tujuan. Tetapi tujuan perbuatan Tuhan suci dari kepentingan untuk diri-Nya sendiri. Tujuan perbuatan Tuhan untuk wujud yang lain, yaitu manusia sebagai makhluk yang tertinggi. Dan karena Tuhan adil, maka tujuan perbuatan-Nya hanya untuk memberi kemaslahatan bahkan yang termasuk (ash-shalah wal-ashlah) kepada para makhluk-Nya.³² Tuhan sebagai zat yang adil, yang karenanya perbuatan-perbuatan-Nya mengandung maslahat, maka sudah pasti Tuhan mememnuhi janji dan anaman_Nya, Tuhan pun tidak akan membebaskan kewajiban diluar kemampuan manusia. Serta demi kemaslahatan manusia juga, Tuhan memberi rizki, mengutus rasul-rasul dan sebagainya.

Masalah keadilan Tuhan menurut aliran Mu'tazilah menggambarkan adanya kewajiban-kewajiban yang harus diperbuat oleh Tuhan. Mereka mengatakan bahwa Tuhan mewajibkan terhadap diri-Nya sendiri untuk berbuat adil. Oleh karena itu, perbuatan Tuhan itu wajib mengandung hikmah dan mempunyai tujuan. Tuhan wajib adil terhadap orang mu'min dan taat serta kepada orang kafir serta maksiat. Yaitu Tuhan memberi pahala kepada yang taat dan menghukum kepada yang maksiat. Dan demi keadilan-Nya juga Tuhan harus membebaskan kehendak dan perbuatan manusia. Berbeda dengan aliran Asy'ariyah yang berpendapat bahwa perbuatan-perbuatan Tuhan itu tidak dimintai pertanggungjawaban. Dan perbuatan Tuhan itu tidak diharuskan mempunyai tujuan.³³ Bahkan lebih jauh lagi orang-orang Mu'tazilah berpendapat bahwa karena keadilan-Nya, maka kehendak, kekuasaan dan perbuatan Tuhan itu terbatas oleh kebebasan yang telah diberikan kepada manusia, oleh sifat keadilan Tuhan sendiri dan dibatasi pula oleh kewajiban-kewajiban Tuhan terhadap manusia serta oleh hukum alam (Sunnatullah) yang diciptakan Tuhan sendiri.³⁴

2. Kehendak Tuhan

Sebagai kelanjutan ajaran keadilan-Nya pula, mereka mengemukakan disekitar masalah kehendak Tuhan; yakni hubungan

³² Ahmad Amin, *Zhubrul Islam*, h. 45.

³³ *Ibid*, h. 80.

³⁴ Harun Nasution, *Teologi Islam*, (Jakarta: Universitas Indonesia, 1972), h.113.

kehendak Tuhan dengan segala maujudat. Mereka mengatakan, kita tahu bahwa kehendak yang baik, menimbulkan kebaikan, kehendak yang buruk mendatangkan keburukan dan kehendak yang adil terwujud dalam perbuatan adil. Kalau kehendak Tuhan berhungan dengan setiap yang berwujud baik maupun buruk, maka berarti baik dan buruk itu dikehendaki Tuhan. Dan kalau demikian berarti kehendak Tuhan itu bersifat baik dan buruk. Padahal demikian itu mustahil bagi Tuhan. Oleh karena itu, mereka berpendapat bahwa Tuhan hanya menghendaki kebaikan dan tidak menghendaki keburukan. Tuhan hanya menghendaki keimanan dan ketaatan manusia, sebaliknya tidak menghendaki kekafiran dan kemaksiatan manusia itu.

Bagi aliran Asy'ariyah, Tuhan menghendaki terhadap kebaikan dan keburukan, keimanan dan kekafiran. Memang aliran Asy'ariyah membedakan antara perintah dan kehendak Tuhan dan keridhaan-Nya.³⁵ Berbeda dengan Mu'tazilah yang tidak membedakan antara keduanya, sehingga kehendak Tuhan hanya kebaikan-kebaikan saja.

3. Perbuatan Manusia

Sesuai dengan ajaran keadilannya pula, aliran Mu'tazilah berpendapat bahwa perbuatan-perbuatan yang terjadi pada manusia, diadakan dan diciptakan oleh manusia itu sendiri. Manusialah yang berbuat baik dan buruk, taat atau maksiat kepada Tuhan, sesuai dengan kehendak dan kemauannya sendiri. Bagi mereka, manusia mempunyai daya ikhtiyar dan kebebasan berkendak, disamping daya kemampuan. Sebab kalau manusia tidak mampu dan bebas untuk berbuat, maka beban syara' tidak ada artinya lagi; pemberian pahala dan ancaman siksa akan sia-sia bahkan tak ada gunanya pengutusan para Nabi.³⁶ Sedangkan bagi Asy'ariyah, manusia itu daya mempunyai usaha yang mereka namakan "kasb". Yakni dengan daya kasb dan kemampuan yang diberikan Tuhan, manusia mengadakan perbuatan yang pada saat itu pula Tuhan memberikan kemampuan untuk menghasilkan perbuatannya.³⁷

Demikianlah disekitar masalah-masalah yang timbul dari ajaran keadilan Tuhan. Dengan keadilan Tuhan mereka berpendapat bahwa perbuatan Tuhan pasti mengandung maslahat. Dari maslahat tersebut

³⁵ Ahmad Amin, *Zhubrul Islam*, h. 79.

³⁶ Ahmad Amin, *Dhubul Islam*, h. 53.

³⁷ *Ibid*, h. 57.

mereka menetapkan bahwa Tuhan tidak memberi beban yang tak ter pikulkan; dan manusia itu sendiri bebas dan mempunyai ikhtiyar. Demikian juga masalah kehendak Tuhan dan perbuatan manusia, kesemuanya bertitik sentral kepada keadilan Tuhan.

D. Penutup

Lima ajaran pokok aliran Mu'tazilah telah dijelaskan; demikian juga masalah-masalah yang ditimbulkannya. Sebelum tulisan ini diakhiri, perlu diuraikan sebab-sebab yang melatarbelakangi aliran Mu'tazilah menetapkan ajaran-ajarannya.

Dapat dijelaskan bahwa ajaran 'keesaan Tuhan' yang telah mereka tetapkan dan memberi arti dan isi serta memperluas permasalahannya adalah menolak dan memberantas faham 'at-tasybih' dan 'at-tajsim' serta faham-faham yang berdekatan dengannya, seperti 'hulul' 'at-tanaasukh'.

Faham-faham tersebut, baik yang dihembuskan dari luar maupun dari kalangan orang-orang Islam sendiri. Sedangkan ajaran 'keadilan Tuhan' mereka rumuskan untuk membendung faham Jahamiyah. Yaitu faham keterpaksaan manusia yang bermula dari Jaham bin Shafwan dan kemudian menjadi faham Jabariyah. Karena itulah pada ajaran keadilan Tuhan itu mereka menetapkan bahwa manusia itu bebas dan mempunyai ikhtiyar serta manusia itu sendiri menciptakan perbuatan-perbuatannya. Adapun ajaran 'janji dan ancaman Tuhan', mereka tetapkan karena untuk menolak faham orang-orang Murjiah yang mengatakan bahwa orang yang berbuat dosa besar itu tetap mu'min; perbuatan dosa besar tidak mempengaruhi keimanan. Dan dengan ajaran 'al-manzilah bainal manzilatain' mereka tujukan kepada sikap ekstrim orang-orang Murjiah dan Khawarij. Yaitu ekstrim bahwa dosa besar tidak mempengaruhi iman dan tetap mu'min di satu pihak dan ekstrim mengkafirkan orang yang berdosa besar itu di pihak yang lain.

Setelah disampaikan beberapa sebab yang melatarbelakangi timbulnya ajaran-ajaran aliran Mu'tazilah tersebut, maka dapat dimengerti mengapa aliran Mu'tazilah itu menetapkan ajaran-ajarannya. Bahkan melampaui dari wujud dhahir ajarannya itu sendiri. Dan untuk menetapkan, menegakkan dan melancarkan ajaran-ajarannya itu, mereka menetapkan pula ajaran 'amar ma'ruf nahi munkar' sebagai ajaran yang kelima. Demikianlah faktor-faktor yang melahirkan aliran Mu'tazilah dan ajaran-ajarannya. []

BIBLIOGRAFI

- Abdul Jabbar, *Syarh al-Ushul al-Khamsah*, Maktabah al-Iqtishad al-Kubra, Caero, 1965.
- Abdurrahman al-Jaziri, *Tauhidul Aqid*, Dewan Mahasiswa, IAIN Yogyakarta, (t. thn).
- Ahmad Amin, *Dhuhul Islam*, III, Cet VII, Maktabah an-Nahdhah al-Misriyah, Caero, 1964.
- Ahmad Amin, *Fajr Islam*, III, Cet III, Maktabah an-Nahdhah al-Misriyah, Caero, 1965.
- Ahmad Amin, *Zhubrul Islam*, IV, Maktabah an-Nahdhah al-Misriyah, Caero, 1964.
- Alimam Abu Zahrah, *Tarikh Mazahibul Islamiy*, Juz Pertama, Darl Fikri Al-Araby
- Asy-Syahrastani, *Al-Milal wan-ihal*, I, Cet. III, Darul Ma'rifah, Bairut, 1975.
- Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, Yamunu, Jakarta, 1965.
- H.M. Yoesoef Syuib, *Aliran Iktizal Dalam Perkembangan Alam Pikiran Islam*, Pustaka Al-Husna, Jakarta Pusat, Cet.Pertama 1982
- Harun Nasution, *Teologi Islam*, Yayasan Penerbitan Universitas Indonesia, Jakarta, 1972.
- Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al-Madzahib al-Islamiyah*, I, Darul Fikr al-Arabi, Caero, (t. thn).



Teologi Pembebasan atau Teologi Transformatif

Drs. PARLUHUTAN SIREGAR, M.Ag

A. Esensi Pemikiran Teologi Transformatif

Dalam literatur Barat dikenal istilah *liberation theology* atau teologi pembebasan. Teologi pembebasan pada awalnya muncul di Eropa abad XX dan menjadi studi penting bagi agama-agama untuk melihat peran agama dalam membebaskan manusia dari ancaman globalisasi dan menghindarkan manusia dari berbagai macam dosa sosial. Teologi ini menawarkan paradigma untuk memperbaiki sistem sosial bagi manusia yang telah dirusak oleh berbagai sistem dan ideologi dari perbuatan manusia sendiri.

Konsep teologi pembebasan mendapat tempat yang subur di kalangan gereja Katolik Amerika Latin. Jika di Eropa, penekanan Teologi Pembebasan lebih pada pemikiran, maka di Amerika Latin teologi ini menekankan pada gerakan untuk melawan hegemoni kekuasaan yang otoriter. Teologi pembebasan di Amerika Latin merupakan bagian dari gerakan para agamawan melawan hegemoni kekuasaan negara totaliter.¹

¹Wahono Nitiprawiro, *Teologi Pembebasan; Sejarah, Metode, Praksis, dan Isinya*, Yogyakarta: LKiS, 2000, h. 1.

Istilah Teologi Pembebasan merujuk pada kosakata “teologi” dan “pembebasan.” Menurut Karl Rahner dan Herbert Vorgrimler (1965), istilah teologi berasal dari bahasa Yunani, *Theologia*, yang berarti pembicaraan tentang tuhan-tuhan atau Tuhan, baik secara legendaris maupun filosofis. Pada dasarnya teologi adalah usaha sadar dari penganut agama untuk mendengarkan sabda Tuhan dalam sejarah, menyerap pengetahuan tentangnya dengan menggunakan metode keilmuan dan untuk merefleksi tuntutan dalam tindakan.

Konsep pembebasan sebagai istilah, baru muncul pada Dokumen Medellin (1968). Konsep itu dibakukan sebagai reaksi terhadap istilah pembangunan di Amerika Latin dan negara lainnya. Pembangunan telah membawa misi sistem ekonomi politik liberal kapitalis. Sistem tersebut mengetengahkan dalil bahwa ekonomi politik akan pemeratakan hasilnya kepada semua pihak yang berperan di dalamnya apabila mekanisme pasar dibiarkan berjalan alami.

Ide tersebut memicu para teolog Amerika Latin menggali lebih mendalam arti pembebasan. Para teolog yang memberikan arti secara utuh dan integral terhadap istilah pembebasan antara lain adalah: Gustavo Gutierrez (1973), Leonardo Boff (1974). Gutierrez mengartikan pembebasan sebagai pembebasan dari belenggu penindasan ekonomi, sosial, dan politik; pembebasan dari kekerasan yang melembaga yang menghalangi terciptanya manusia baru dan digairahkannya solidaritas antar manusia; pembebasan dari dosa yang memungkinkan manusia masuk dalam persekutuan dengan Tuhan dan semua manusia. Bila dikaitkan dengan agama Kristen, Gutierrez merumuskan teologi pembebasan sebagai refleksi kritis atas praksis Kristiani dalam terang sabda. Sedangkan Boff menggagas pembebasan sebagai proses menuju kemerdekaan. Wujudnya berupa pembebasan dari segala sistem yang menindas ke dalam bentuk pembebasan untuk realisasi pribadi manusia yang memungkinkan manusia untuk menentukan tujuan-tujuan hidup politik, ekonomi dan kulturalnya. Seperti yang pernah dinyatakan oleh Leonardo Boff, Teologi pembebasan adalah pantulan pemikiran, sekaligus cerminan dari keadaan nyata, suatu praksis yang sudah ada sebelumnya. Lebih tepatnya, masih menurut Boff, ini adalah pengungkapan atau pengabsahan suatu gerakan sosial yang amat luas, yang muncul pada tahun 1960-an yang melibatkan sektor-sektor penting sistem sosial keagamaan, seperti para elit keagamaan, gerakan orang awam, para buruh, serta kelompok-kelompok masyarakat yang berbasis

keagamaan.² Definisi yang lain dari Teologi Pembebasan adalah gugatan secara moral dan sosial yang keras terhadap ketergantungan pada kapitalisme dan terhadap dosa struktural sebagai sistem yang tak adil dan tak beradab serta pilihan khusus bagi kaum miskin dan kesetiakawanan terhadap perjuangan mereka menuju pembebasan serta sejarah pembebasan manusia sebagai antisipasi akhir dari penyelamatan Kristus, saat hadirnya Kerajaan Tuhan.

Pengaruh pemikiran dan gerakan teologi pembebasan di Amerika Latin ternyata sangat kuat. Di beberapa belahan dunia dan dari berbagai agama muncul pemikiran dan gerakan sejenis dengan sebutan yang berbeda-beda. Di antara sebutan itu adalah teologi rakyat, teologi perjuangan, teologi feminis, teologi bumi, teologi kaum tertindas, teologi harapan, dan teologi dalit. Semua sebutan tersebut pada esensinya adalah teologi transformatif. Disebut teologi transformatif karena semua teologi ini memiliki esensi yang sama, yaitu suatu pemikiran dan gerakan yang memperjuangkan kaum lemah atau kaum tertindas dari penguasa politik dan ekonomi yang deskriminatif. Pemikiran teologi ini merupakan produk kerohanian, di mana di dalamnya disertakan suatu doktrin keagamaan yang benar-benar masuk akal. Teologi Pembebasan telah memberikan sumbangsih yang amat besar terhadap perluasan dan penguatan gerakan-gerakan tersebut. Doktrin masuk akal itu telah membentuk suatu pergeseran radikal dari ajaran tradisional keagamaan yang mapan. Beberapa ciri di antara doktrin itu adalah; 1) Gugatan moral dan sosial yang amat keras terhadap ketergantungan kepada kapitalisme sebagai suatu sistem yang tidak adil dan menindas, 2) Penggunaan alat analisis Marxisme dalam rangka memahami sebab-musabab kemiskinan, 3) pilihan khusus pada kaum miskin dan kesetiakawanan terhadap perjuangan mereka menuntut kebebasan, 4) Suatu pembacaan baru terhadap teks keagamaan, 5) Perlawanan menentang pemberhalaan sebagai musuh utama agama 6) Kecaman terhadap teologi tradisional yang bermuka ganda sebagai hasil dari filsafat Yunani Platonis.

Kehadiran Teologi Pembebasan pada pertengahan abad XX adalah untuk mengkritisi gerakan developmentalisme (pembangunanisme). Ternyata, pembangunan yang didukung oleh institusi kuat, mulai dari birokrat, teknokrat dan militer serta mendapat meligitimasi dari institusi agama lebih banyak melayani kepentingan negara, sementara

²Michael Lowy, *Teologi Pembebasan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999, h. 27.

rakyat diperlakukan sebagai obyek pembangunan itu. Karenanya, rakyat menjadi sangat tergantung kepada pemerintah dan pada akhirnya semakin tidak berdaya.³ Atas fakta tersebut muncullah gerakan-gerakan dari bawah untuk pemberdayaan masyarakat, dan termasuk di dalamnya pemikiran teologi transformatif.

Gerakan Teologi Pembebasan yang dilakukan di Amerika Latin telah menunjukkan keberhasilan dalam memperjuangkan hak keadilan bagi masyarakat kecil. Pertarungan antar negara, istitusi agama dengan elit agama di luar institusi, dan rakyat yang tertindas menyatu mendapat kemenangan dan meruntuhkan rezim yang kuat. Pengaruh pemikiran dan gerakan ini juga merembes ke dunia Islam. sampai hari ini sudah terdapat beberapa sarjana muslim yang bersemangat membicarakan persinggungan antara Islam dengan pembelaan terhadap rakyat.

Ali Syariati, adalah seorang pengagum pemikiran teologi pembebasan dan pengeritik Karl Marx. Syariati menyatakan bahwa dalam sejarah selalu ada pertarungan dua pihak; penguasa yang zalim dan rakyat yang membela kaum tertindas. Dalam sejarah, kata Syariati, banyak kisah pembelaan terhadap kaum lemah dan tertindas (*mustad'afin*), seperti kisah Nabi Daud, Musa, dan Muhammad. Dia juga mengatakan Islam Kanan yang membungkus agama untuk berlindung di bawah kemapanan kekuasaan yang zalim, dan Islam Kiri yang memakai Islam sebagai kritik dan alat menghancurkan kezaliman dan membela orang kecil.⁴

Dalam sejarah umat Islam terdapat sejumlah gerakan dan pemikiran yang berpihak pada umat yang tertindas. Di Indonesia, Syarikat Islam terkenal amat dekat dengan rakyat. Isu kerakyatan dan buruh amat kental terasa, misalnya pemogokan dan pemberontakan petani. Bahkan cikal bakal Partai Komunis Indonesia mendompleng membangun kader dari gerakan ini. Berbagai tarekat juga turut andil dalam pengusiran penjajah.

Di Mesir, ada al-Ikhwan al-Muslimun yang bergerak di kelas bawah, ke buruh-buruh, bahkan sempat beraliansi dengan Partai Sosialis setempat. Di belahan dunia lain, Ashgar Ali Engeneer dari India, mengingatkan tentang bekal ajaran Islam yang sangat erat dengan Teologi Pembebasan, yaitu persaudaraan universal, kesetaraan, keadilan

³Anjar Nugroho, "Islam dan Teologi Pembebasan", [http:// indonesiafile. com/content/view/ 356/79/](http://indonesiafile.com/content/view/356/79/).

⁴Ali Syari'ati, *Islam Mazḥab Pemikiran dan Aksi*, Bandung: Mizan, 1998, h. 45.

sosial. Tidak tanggung-tanggung Asghar mengambil contoh dari *uswah* terbaik, Rasulullah (Q.S. Al-Ahzab: 21; Al-Qolam: 4), dalam menerapkan Teologi Pembebasan itu dan membebaskan manusia dari penindasan dan penyembahan kepada selain Allah.⁵

Walau banyak gerakan yang berpihak pada kaum lemah, namun jarang ada buku dan tulisan tentang keterkaitan ajaran Islam dengan permasalahan umat kelas bawah. Kalau pun ada sedikit sekali, seperti karya Yusuf Qardhawi tentang pengentasan kemiskinan dan zakat sebagai solusinya. Atau Sayyid Quthb dengan Keadilan Sosial dalam Islam. Selebihnya, sebagian besar hanyalah fiqh ibadah ritual dari wudhu ke haji. Memang fiqh tentang hal-hal itu penting, tetapi Islam tidak hanya berisi hal-hal syariat dan fiqh *mahdhab* semata.⁶

Teologi transformatif dalam Islam menghendaki agar realita dibaca dengan kacamata Islam sambil dicari aspek praksisnya. Esensinya, ada hubungan dialektis antara ideal Islam dengan realita. Tujuannya sangat kuat untuk merubah fakta sesuai dengan cita-cita Islam. Teologi transformatif, mencoba memahami ortodoksi secara holistik. Realita, fenomena dan fakta harus diselesaikan atau dibawa pada kancan ide-ide Islam. Inilah intisari tawaran dari Kuntowijoyo, yang menegaskan perlunya ide-ide agama yang terdapat dalam Alquran dijabarkan kedalam realita, sehingga ortodoksi tersebut mampu menjadi transformasi sosial. Ketidakmampuan menjabarkan ortodoksi merupakan salah satu faktor yang membuat Islam terpetikemaskan dalam hingar-bingar realita sosial, sehingga Islam hadir ke hadapan kita bagaikan "monumen batu" yang sudah selesai dipahat, hanya sebagai fakta sejarah yang sangat monumental.

Dalam usaha ke arah itu Kuntowijoyo mengajukan Alquran sebagai paradigma, dengan maksud *mode of thought, mode of inquiry* yang diharapkan bisa menghasilkan *mode of knowing*, di mana Alquran sebagai konstruksi dari pengetahuan. Berdasarkan paradigma ini, keterbelakangan dan ketertinggalan umat Islam dari segi peradaban tidak lain disebabkan oleh kesalahan umat Islam dalam meletakkan Alquran sebagai sumber paradigma yang luas. Berdasarkan cara pandang ini, maka pemikiran keislaman terpilah dua, yakni; mereka yang berlatarbelakang tradisi ilmu keislaman konvensional dan mereka yang terlatih dalam tradisi Barat (modernis). Keduanya sangat berbeda mengupas teologi. Bagi kalangan

⁵Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, Bandung: Mizan, 1999, h. 28.

⁶Yusuf Qordhowi, *Risalah Zakat*, Jakarta: Risalah Gusti, 1998, h. 23.

keislaman konvensional, teologi sebagai ilmu kalam dengan artian suatu disiplin ilmu yang mempelajari ilmu ketuhanan, bersifat abstrak, normatif, dan skolastik. Sedangkan bagi aliran ke dua mereka adalah cendekiawan muslim yang mempelajari ilmu keislaman melalui studi-studi formal. Lebih melihat teologi sebagai penafsiran terhadap realita dalam perspektif ketuhanan, lebih berupa refleksi empiris.

Berdasarkan paradigma ini, pemikiran teologi transformatif umat Islam terpecah menjadi dua. Pertama, pemikiran yang tidak menerima kenyataan luar, modernisasi selalu diidentikan dengan barat, sehingga menahan diri mainstream modern tersebut. Kedua, intelektual yang dapat menerima modernisasi sebagai suatu realita yang harus dicerahkan dengan teologi transformatif, yang dibangun melalui pengokohan paradigma Alquran. Dalam kaitan ini, Fazlur Rahman membagi lagi dua cendekiawan yakni; cendekiawan yang menerima modernisasi dengan segenap pranata-pranatanya. Kelompok lain, menolak mentah-mentah. Dua kelompok ini, sama-sama terperangkap dalam pemahaman Alquran yang sepotong-potong dan tidak secara holistik. Untuk menengahi dua pemikiran intelektual yang kontradiktif tersebut, kata Fazlur Rahaman dapat ditempuh dengan memahami Alquran. Pertama, mengkaji dan memahami setting situasi atau problem historis, baik yang spesifik maupun yang makro. Kedua, menjeneralisasi jawaban-jawaban yang ditemukan, sehingga menjadi paradigma yang sering dinyatakan.

Di sinilah letaknya, keterujian intelektualitas Islam dalam menjabarkan Islam sebagai agama peradaban. Namun, keterujian itu belum banyak dibuktikan, sehingga umat Islam masih saja berada dalam warna yang redup dari kemajuan. Perbenturan-perbenturan pun tidak dapat dielakan, karena antara yang satu dengan yang lainnya saling menganggap pemikirannya yang benar. Fenomena ini nampaknya telah melelahkan umat Islam dalam menata masa depannya.

Aliran-Aliran teologis yang dipahami oleh banyak umat Islam, sangat rentan dengan konflik pembenaran. Inilah agaknya yang menjadi penyebab terkendalanya teologi transformatif terlambat diadaptasi. Umat Islam masih terseret dalam pertentangan klaim-klaim aliran pembenaran. Hal ini, sangat "melelahkan" umat Islam itu sendiri dalam menatap masa depannya. Perbedaan aliran dan organisasi misalnya, menyebabkan mereka terpecah dalam membangun peradaban. Sementara perubahan begitu cepat menawarkan beragam realita dan fenomena.

Islam transformatif merupakan salah satu corak paham ke-Islaman yang muncul sebagai respon terhadap keberadaan ajaran Islam yang belakangan dinilai kurang mampu menjawab berbagai masalah yang aktual. Islam terkesan hanya digunakan sebagai legitimasi terhadap kesalehan individual dan tidak diwujudkan dalam konteks kesalehan sosial. Dalam hubungan ini Islam hanya digunakan sebatas urusan hubungan manusia dengan Tuhan, dan tidak terlibat dalam urusan hubungan manusia dengan alam, lingkungan sosial, dan berbagai problema kehidupan yang semakin kompleks dan penuh tantangan.

Menurut Abuddin Nata⁷ ciri-ciri Islam Transformatif adalah; Pertama, Islam transformatif selalu berorientasi pada upaya mewujudkan cita-cita Islam, yaitu membentuk dan mengubah keadaan masyarakat kepada cita-cita Islam yaitu membawa rahmat bagi seluruh alam (Q.S. Al-Anbiya: 107). Kedua, mengupayakan adanya keseimbangan antara pelaksanaan aturan-aturan yang bersifat formalistik dan simbolis dengan misi ajaran Islam tersebut. Bahkan jika suatu aturan formalistik atau simbolik tersebut terlihat menghambat pencapaian tujuan, maka aturan formalistik atau simbolik tersebut harus diubah, atau diberi makna baru yang sesuai dengan tujuan. Ketiga, mewujudkan cita-cita Islam, khususnya keberpihakan terhadap kaum lemah dalam mengangkat derajat kaum dhu'afa atau orang-orang yang tertindas, dan juga diarahkan kepada penegakan nilai-nilai kemanusiaan seperti kasih sayang, sopan santun, kejujuran dan keikhlasan. Menegakkan nilai-nilai demokratis seperti kesetaraan (*egaliter*), kesamaan kedudukan (*equality*), dan sebagainya. Keempat, senantiasa memiliki konsersn dan respons terhadap berbagai masalah aktual yang terjadi dalam masyarakat.

B. Paradigma Teologi Transformatif

Pemikiran dan gerakan *developmentalisme* yang diterapkan hampir di semua negara berkembang telah melahirkan teologi baru yang meyakini pembangunan yang dilakukan negara sebagai penyelamat bagi rakyatnya. Teologi baru itu disebut Teologi Modernis. Teologi ini bersandar kepada paradigma modernisasi yang muncul karena keterbelakangan dan ketertinggalan negara di dunia ketiga (negara berkembang) dibandingkan dengan kemajuan yang dicapai oleh Barat. Menurut pandangan ini,

⁷Abuddin Nata, *Peta Keragaman Pemikiran Islam di Indonesia*, Jakarta: Raja Grafindo Perkasa, 2001, h. 78-86.

ketertinggalan itu disebabkan oleh kejumudan berpikir, kebodohan dan ketertutupan dalam memahami ajaran agamanya. Oleh karena itu, bagi kelompok Teologi Modernis diperlukan upaya liberalisasi pandangan yang adaptif terhadap kemajuan zaman, dengan diimbangi oleh sikap kritis terhadap unsur negatif dari proses modernisasi.

Sikap yang ditampilkan teologi modernis dalam menghadapi dunia yang plural dan terus berubah adalah fleksibel, terbuka, dan dialogis. Bagi kelompok ini, tidak ada ambisi untuk mengagamakan setiap aspek kehidupan. Sebab otoritas agama dan perkembangan aspek sosial umat beragama mempunyai basisnya masing-masing.

Belakangan, muncul sebuah teologi yang mengkritik pemikiran teologi modernis tersebut. Pemikiran yang ditawarkan adalah teologi pembebasan atau teologi transformatif. Dalam Kristen, teologi ini mengkritik pemikiran tradisional mengarah pada corak keberagamaannya yang memelihara hirarki; pendeta-jemaat, kiai-santri, guru-murid, dan sebagainya, sehingga posisi jemaat dan umat selalu sebagai obyek penerima paham-paham keagamaan secara *taken for granted*, dan hampir tidak ada dalam diri mereka sebuah 'ruang merdeka' untuk bertanya secara kritis. Teologi pembebasan ini juga mengkritik teologi modernis yang memosisikan gereja dan jamaatnya sebagai obyek pembangunan. Kritik yang dialamatkan kepada pemikiran modernis, terletak pada kecenderungannya yang seringkali menampilkan normativitas keagamaan dan menggaungkan kejayaan masa lalu, tanpa dibarengi dengan upaya metodologis maupun praksis bagi perjuangan umat, baik untuk saat ini maupun saat-saat yang akan datang. Trend pemikiran modernis ini dianggap terlalu normatif-rasionalistik, sehingga dipandang kurang empirik.

Berangkat dari kritik yang diarahkan pada visi pemikiran tradisional dan modernis, teologi pembebasan/transformatif merambah ranah pemikiran yang dapat membuka peluang bagi kemerdekaan diri umat (fungsi emansipatoris). Aksentuasinya diberikan pada upaya untuk menderivasikan normativitas keagamaan menjadi ilmu, metodologi, dan aksi yang membela kaum *dhul'afa* (miskin) dan *mustadh'afin* (tertindas). Berbeda dari dua kelompok di atas, para pemikir teologi pembebasan/transformatif lebih menekankan perhatian pada soal kemiskinan dan ketidakadilan, sebagai alternatif dari arus besar modernisasi dengan ideologi pembangunannya yang telah menghasilkan eksploitasi dan marjinalisasi terhadap kaum miskin dan kaum tertindas.

Lebih jauh, kritik transformatif ditujukan kepada sistem dan pemikiran kapitalis yang liberalistis yang menciptakan masalah krusial dalam hubungan yang kaya dengan yang miskin, mulai dari level bawah sampai level negara. Di sini dikatakan, bahwa sistem liberal kapitalis justru menimbulkan jurang yang semakin dalam antara negara yang miskin dan negara yang kaya. Karena itu, negara miskin semakin tergantung pada negara kaya, dalam hal hutang dan hubungan dagang internasional, desa semakin menjadi pinggiran dan tergantung pada kota, buruh semakin menggantungkan nasibnya pada majikan yang memerasnya. Jadi, pembangunan bukan lagi berpihak kepada rakyat miskin, tetapi telah berubah menjadi jargon bagi kaum penindas dan penguasa untuk membenarkan tindakannya.

Pemikiran pembebasan/transformatif merupakan suatu pikiran alternatif. Ia bertolak dari asumsi bahwa kemiskinan rakyat disebabkan oleh ketidakadilan sistem dan struktur ekonomi, politik, dan budaya. Oleh karena itu agenda yang diperjuangkan adalah melakukan transformasi terhadap struktur melalui penciptaan relasi yang secara fundamental baru dan lebih adil dalam bidang ekonomi, politik, dan kultur. Ini adalah proses panjang penciptaan ekonomi yang tidak eksploitatif, politik tanpa represi, kultur tanpa dominasi dan hegemoni, serta penghormatan terhadap HAM (*human rights*).

Tujuan fundamental pemikiran teologi pembebasan/transformatif adalah keadilan. Karena itu, fokus perhatian dalam perumusan teologi ini adalah mencari akar teologi, metodologi, dan aksi yang memungkinkan terjadinya transformasi sosial. Pemihakan terhadap kaum miskin dan tertindas (*dhu'afa*) tidak hanya diilhami oleh doktrin agama (kitab suci), tetapi juga hasil analisis kritis terhadap struktur yang ada. Doktrin agama dipahami sebagai pembebasan bagi yang tertindas, serta mentransformasikan sistem eksploitasi menjadi sistem yang adil.⁸

Para teolog pembebasan/transformatif beranggapan bahwa cara yang tepat untuk merumuskan teologi adalah dengan sudut pandang dari bawah, artinya, di mana terdapat penderitaan; yang berarti dalam konteks penderitaan dari yang tertindas dan yang terbuang. Seorang pemikir dan aktivis harus terpanggil untuk melihat dunia dari sudut pandang kaum

⁸Golongan transformatif belakangan ini semakin memantapkan diri ditandai dengan sambutan yang luas terhadap terbitnya buku-buku Islam kiri, seperti tulisan Hasan Hanafi, juga sambutan yang luar biasa terhadap buku-buku karangan Asghar Ali Engineer dari India, maupun Farid Issac dari Afrika Selatan.

miskin. Bila teologi tradisional meletakkan strukturnya pada filosofi, teologi pembebasan berjalan kepada ilmu sosial. Dalam kondisi ketertidasan kaum *dhū'afa*, agama harus dilihat sebagai gugusan nilai yang bersifat humanisme teosentris. Agama sendiri diyakini sebagai agama yang memusatkan dirinya pada keimanan terhadap Tuhan, tetapi yang mengarahkan perjuangannya untuk kemuliaan peradaban manusia. Prinsip humanisme inilah, yang kemudian ditranformasikan sebagai nilai yang dihayati dan dilaksanakan sepenuhnya dalam masyarakat dan budaya. Konsep agama, telah dibedakan dengan penerimaan atas aspek rasio, observasi empiris dan pengalaman-pengalaman untuk mendapatkan kebenaran wahyunya.

Di Amerika Latin, teologi pembebasan memakai metode analisis perjuangan kelas yang dimulai dengan praksis dengan mengubah basis hubungan sosial-ekonomi. Ini bermakna, bahwa berteologi adalah langkah kedua setelah orang berpraksis. Teolog pembebasan tidak berhenti pada analisis Marxis saja, tetapi dilanjutkan dengan proses penafsiran iman Kristiani yang bersumber pada Kitab Suci. Gutierrez mengatakan bahwa teologi merupakan refleksi kritis atas praksis yang diterangi oleh sabda Injil. Dari itu, teologi pembebasan bukan dipakai untuk menciptakan ideologi yang membenarkan status quo atau penenang saat iman ditantang sekularisme dan konsumerisme. Menurut Gutierrez ada tiga langkah berteologi; *Pertama*, kenyataan bahwa orang Kristen dan komunitas Kristiani dipanggil untuk sebuah praksis yang definitif, yaitu kasih, tindakan, dan komitmen pelayanan untuk sesama. *Kedua*, teologi harus menjadi kritis dalam terang Injil, baik terhadap masyarakat umum maupun institusi Gereja. Teologi pembebasan bercita-cita untuk membebaskan bentuk lembaga keagamaan yang tidak memberdayakan, keberhalaan dan alienasi serta mengkritik praktek pastoral yang sekedar aktivisme. *Ketiga*, teologi berefleksi tentang praksis iman dalam terang masa depan yang dipercayai dan diharapkan.

C. Awal Pertumbuhan Teologi Transformatif di Amerika Latin

Cikal-bakal teologi pembebasan menurut Erizue Dussel merujuk kepada ucapan Bartolome de Las Casas pada tahun 1564. Saat itu Bartolome menyadari bahwa Tuhan telah memilihnya untuk membebaskan orang-orang Indian yang mengalami ketidakadilan. Cikal-bakal tersebut tenggelam pada masa kolonialisasi (1553-1808) karena praktik teologi Kerajaan Kristen yang menutupi praktek ketidakadilan.

Kala itu, Gereja rakyat miskin adalah sebutan yang tepat untuk Gereja Amerika Latin yang menderita, mengalami kematian karena dibunuh oleh sistem yang menindas dan mempraktekkan kekerasan yang melembaga. Gereja Amerika Latin bukan sekedar Gereja untuk orang yang miskin tetapi sebagai Gereja yang miskin. Artinya, Gereja memilih menjadi miskin dan solider bersama perjuangan orang miskin. Gutierrez menyebutkan secara nyata sebagai Gereja rakyat. Artinya, Gereja yang anggotanya terdiri dari mereka yang miskin yang berada di pinggiran hidup. Ciri khasnya ialah kesetiaan orang miskin pada Yesus.

Meskipun demikian, Gereja Amerika Latin berharap dan merindukan pembebasan dari belenggu tatanan sosial ekonomi dan politik. Dari keadaan inilah muncul pemikiran sekaligus gerakan pembebasan yang berdasarkan pada doktrin teologi. Jadi, teologi pembebasan lahir dalam penindasan dan kolonialisme Amerika Latin. Gerakan ini bermula pada tahun 1577, ketika seorang Jesuit Peru bernama Jose de Acosta bereaksi atas politik pengejaran orang kulit putih terhadap suku Indian dan menggagas kemerdekaan mereka. Ia menolak kekristenan yang dibawa ke Amerika Latin oleh bangsa Spanyol dengan tujuan untuk menaklukkan dunia bagi Allah dan bangsa Spanyol.

Pada tahun-tahun berikutnya (1808-1831) muncul teologi emansipasi politik yang memperjuangkan persamaan dalam politik dan kehidupan masyarakat. Lalu satu abad kemudian muncul teologi konservatif yang mempertahankan kekuasaan neokolonial. Pada rentang tahun 1930-1962 mulai ada keprihatinan sosial berupa gerakan teologi Kerajaan Kristen Baru sebagai reaksi atas teologi klasik barat. Gerakan sosial semacam Aksi Katolik di Perancis pun tumbuh di Amerika Latin. Pada pertengahan tahun 1960-an, para teolog Amerika Latin telah dikecewakan dengan kegagalan dari negara Barat untuk mengurangi kemiskinan dan penindasan penduduk. Salah satunya adalah Gustavo Gutierrez yang percaya bahwa Marxisme memberikan respons kepada perlawanan kelas sosial yang dia rasakan perlu untuk menghapuskan penindasan kapitalis dan membebaskan masyarakat.

Saat itu Gereja Katolik ingin memperhatikan kebutuhan umat manusia dalam konteks hidupnya, terdapat beberapa event dalam Katolik Roma yang merupakan elemen dalam formulasi teologi pembebasan Amerika Latin. Pertama, Konsili Vatikan II, tahun 1962-1965 di mana Teologi Pembebasan mencuat bersamaan ikut sertanya para teolog Amerika Latin. Pada konsili ini ditekankan tanggungjawab orang Kristen terhadap mereka yang miskin atau orang-orang yang menderita. Kedua,

konferensi di Medellin, Kolombia tahun 1968 di mana para Uskup Amerika Latin memperlihatkan bahwa di Amerika Latin ada tanda-tanda zaman yaitu penderitaan dan nasib kaum miskin yang mayoritas serta kerinduan mereka terhadap pembebasan. Konferensi ini menempatkan gereja Roma mendampingi mereka yang tertindas. Tugasnya membela hak orang miskin tertindas sesuai dengan perintah Injil, mendesak pemerintah dan kelas atas membuang segala yang menghancurkan kesejahteraan sosial. Ketiga, pada tahun 1970 dan seterusnya, terjadi pertemuan-pertemuan yang membahas Teologi Pembebasan di Bogota, Buenos Aires, Mexico City, Oruro dan lain sebagainya.

Sejalan dengan menguatnya ide dan semangat teologi pembebasan, pada tahun 1971 Gustavo Gutierrez menerbitkan buku yang diberinya judul *Teologia de la Liberacion*. Sejak itu sampai dengan 1980-an Gutierrez menjadi populer. Sejarah berjalan dengan munculnya para teolog seperti Jose Miguez-Bonino (1924) dari Argentina, dan Leonardo Boff dari Brazil (1972). Kemudian muncul teologi pembebasan di antara kaum kulit hitam Amerika (*Black Theology*) yang mengembangkan dengan hampir sama kepada pergerakan pembebasan Amerika Latin dalam tahun 1960-an. Pergerakan hak-hak sipil ini dipelopori oleh Martin Luther King, Jr.

Pada sisi lain, di kalangan massa gerakan teologi pembebasan berkembang menjadi radikal secara politik dan teologis yang dimulai pada bulan April tahun 1972. Tetapi gerakan teologi pembebasan ini ditolak oleh pemerintah yang berkuasa. Sejak gerakan pembebasan mencuat terjadi tindakan pemenjaraan dan pembuangan oleh rezim militer di kebanyakan negara-negara Amerika Latin.

Situasi tak aman di Amerika Latin membuat teologi pembebasan justru tersebar ke negara-negara dunia pertama dan ketiga lainnya. Titik awalnya ialah pertemuan para teolog Eropa di Spanyol tahun 1972, kemudian pertemuan para teolog pembebasan di Mexico City tahun 1975. Rantai teologi pembebasan bergerak ke Afrika dan Asia, diawali refleksi Virginia Fabella, teolog dari Filipina. Sejak itu terbentuklah *Ecumenical Association of Third World Theologians*. Organisasi ini bertujuan mengembangkan terus menerus teologi di dunia ketiga.

D. Perkembangan Teologi Transformatif di Asia dan Afrika

Kekhasan Asia terletak pada religiositasnya. Agama harus bisa menilai ketidakadilan yang terjadi, memberikan pandangan hidup yang

tepat, mengkritik sistem yang tak adil dan menawarkan alternatif pemecahan. Maka, agama harus didukung dengan ilmu-ilmu sosial, ekonomi, politik, psikologi dan sosiologi. Dukungan ilmu-ilmu tersebut membantu dalam membuat pilihan-pilihan nyata dan merancang strategi-strategi untuk mengatasi persoalan masyarakat. Praktek seperti ini telah dilakukan para nabi di jaman Perjanjian Lama. Para nabi melihat kaitan antara penyembahan berhala dan ketidakadilan dan mengutuk keduanya. Mereka menentang praktek keagamaan yang bersifat ritual formal dan tanpa praksis moral. Yesus melanjutkan peran para nabi. Ia menolak kekuasaan, kekayaan dan kedudukan. Ia menawarkan ajaran kasih dan berbuat kasih kepada orang-orang yang miskin, menderita dan berkekurangan. Ia mengajarkan supaya cinta kasih diberikan kepada siapa saja, bahkan kepada musuh. Yesus mengecam agama yang membuat mereka mandul dengan praktek formal seperti puasa, doa yang dipamer-pamerkan, serta penetapan aturan sabbat yang amat ketat. Praktek formal keagamaan bagi Yesus hanya mengakibatkan masyarakat terpecah-pecah antara orang kaya dan orang miskin, orang yang berkuasa dan yang tidak berkuasa di bidang ekonomi, sosial, politik dan agama.

Kekhasan berikutnya ialah spiritualitas hidup miskin. Agama-agama di Asia sepakat bahwa keadilan terwujud jika disertai pengendalian egoisme dan hasrat atas keinginan. Demikian pula kemiskinan yang dipaksakan dapat dihapus dengan pilihan hidup menjadi miskin, mengendalikan keinginan, mengurangi kebutuhan-kebutuhan, membatasi konsumsi dan membagikan sebagian miliknya kepada orang lain. Kesadaran orang Asia bahwa dunia ini adalah pemberian Allah begitu besar sehingga segala miliknya dipahami sebagai milik Allah yang harus dibagikan kepada orang lain. Deskripsi pemikiran teologi transformatif di Asia dapat dilihat berikut ini:

1. Teologi Minjung di Korea.

Gerakan Minjung di Korea Selatan yang dimulai pada periode 1970-an yang berfokus pada hak-hak manusia. Istilah minjung pertama kali dipakai sejak dinasti Yi (1392-1960), ketika peraturan kelas (*yangban*) menindas masyarakat biasa. Istilah minjung muncul dari dua karakter bahasa Cina; *min*, artinya masyarakat, dan *jung*, artinya umum. Istilah minjung diterjemahkan sebagai rakyat jelata. Kaum teolog menerjemahkannya sebagai orang-orang yang tertindas secara ekonomis, sosial, politik, atau dengan cara lainnya. Orang-orang Minjung yang mengalami penderitaan disebut sebagai *han*. *Han* menurut Moon Hee-suk

Cyris, seorang teolog Minjung, juga berarti kemarahan dan kebencian. Minjung yang sudah masuk ke dalam batin dan diperkuat sebagaimana mereka menjadi objek dari ketidakadilan di atas ketidakadilan. Han adalah akumulasi penderitaan fisik yang tidak bersalah, termasuk penindasan dan eksploitasi.

Teologi Minjung merupakan refleksi dari orang-orang Kristiani miskin di Korea tentang pengalaman hidup mereka. Awal mula teologi ini berasal dari kesadaran kepada para pekerja pabrik tentang penindasan. Munculnya teologi Minjung merupakan konsekuensi logis dari kediktatoran Park Chong-hee di tahun 1971 yang memenjarakan banyak kaum intelektual dan kelas menengah Kristiani. Keadaan ini menimbulkan kemiskinan bagi pekerja miskin yang berpindah, kaum perempuan dan anak-anak. Minjung adalah sebutan untuk mereka yang tertindas secara ekonomi, sosial dan politik.

Teologi Minjung dapat dilihat sebagai anak dari beberapa sistem teologi modern. Dengan melihat pengaruh dari pikiran teologi modern, maka dapat dikatakan bahwa teologi Minjung adalah sebuah hasil teologi yang berbeda. Metodologi Teologi Minjung adalah kontekstual, dengan suatu tekanan pada refleksi atas perjuangan kebebasan. Hermeneutik sosial politik merupakan sentral yang penting untuk membawa arah yang baru dalam menafsirkan Alkitab. Dengan kaca mata Minjung para pembaca diarahkan memahami serta mengimani firman dalam perspektif kesamaan dan kesederajatan. Dengan pandangan baru yang ditawarkan teologi Minjung orang dapat memahami Alkitab semakin baik dan juga menjadi pelaku firman yang diyakini itu.

Kontempelasi teologi Minjung didasarkan atas kisah Yesus yang diceritakan oleh orang-orang biasa. Peristiwa Yesus adalah fondasi yang prinsipil yang merefleksikan pembebasan dari peristiwa kesengsaraan, kematian dan kebangkitan Yesus. Ia datang untuk membebaskan orang yang tertindas. Kehidupan Kristus merupakan tanda pembebasan. Roh Kudus hadir dalam seluruh sejarah dan apa saja yang terjadi pada masa lalu. Kristus datang untuk menyelamatkan orang Korea dengan membebaskan mereka dari kuasa *han*.

Metode penebusan manusia dengan memotong siklus *han* disebut *han*. Dan adalah restorasi keadilan. Keadilan menyembuhkan luka akibat *han* dan memulihkan Minjung ke tempat yang benar. Terdapat empat tahap jalan ke sorga: menyatakan Allah dalam hati, mengikuti kesadaran Allah untuk berakar dalam diri, melatih iman dalam Allah, mengatasi

ketidakadilan dengan mentransformasi dunia. Dalam teologi Minjung, seorang penyair yang juga pegawai kerajaan, Yulogk (1582) dengan empatinya merekam dan menggugat kekerasan yang dialami masyarakat Korea dalam tradisi konfusian yang bangkit saat itu. Ia malah rela menerima kekerasan terhadap dirinya dari pada melihat rakyat mati tanpa suara.⁹

2. Teologi Perjuangan di Filipina.

Teologi Perjuangan (*Theology of Struggle*) lahir dari situasi negara Filipina yang sedang berkembang sekaligus memunculkan kesenjangan antara orang kaya dan miskin. Kaum miskin ialah penduduk pedesaan yang bekerja sebagai buruh, anggota-anggota suku yang tergusur dari tanah leluhur dan kebudayaan. Selain itu juga pekerja anak, kaum perempuan, pekerja seks. Keadaan ini diperburuk dengan hutang luar negeri, kebijakan ekonomi yang merugikan kaum miskin, keberadaan pangkalan militer Amerika sebagai dominasi asing dan pemerintahan diktator Marcos.

Orang Katolik yang berpihak pada kaum miskin dikecam sebagai Komunis yang dikutuk oleh Gereja dan Negara. Kepedulian praktis mereka dianggap melawan kebijakan pemerintah. Situasi ini menjadi tempat lahir Teologi Perjuangan yang dipengaruhi Teologi Pembebasan Amerika Latin. Teologi Perjuangan bukanlah teologi tentang perjuangan, tetapi dari dan dalam perjuangan. Teologi ini merupakan refleksi orang yang sungguh sedang berjuang, yakni orang miskin yang tertindas dan orang yang memilih berjuang bersama mereka. Pilihan berjuang ini didasari kepercayaan bahwa keadilan adalah hak mereka dan mereka dipanggil untuk menata dunia yang lebih baik. Perjuangan mereka pun ada yang menggunakan kekerasan ala perjuangan kelas Marxis tetapi ada yang meniru teladan kelembutan Yesus dengan jalan ketidakpatuhan sipil atau pemogokan.

3. Teologi Pembebasan Aloysius Pieris.

Aloysius Pieris adalah seorang ahli kristologi yang mencoba membangun teologi agama-agama dalam konteks Asia. Ia menulis buku yang berjudul *An Asian Theology of Liberation*. Menurut Aloysius Pieris, agama-agama Asia memandang bahwa penyebab kemiskinan ialah

⁹Iskandar Norman, *Puisi Dalam Teologi Pembebasan Asia*, <http://www.acehforum.or.id>.

dorongan untuk memiliki barang jasmani, serta keinginan untuk memiskinkan orang lain. Maka pilihan yang diajarkannya ialah meninggalkan keinginan untuk memiliki barang jasmani. Pieris menganjurkan bahwa orang yang memilih hidup miskin seharusnya tidak sekedar melawan dirinya tetapi juga membebaskan orang miskin. Dasar pemikirannya berpijak pada sosok Yesus sendiri yang menjadi miskin sekaligus memperjuangkan kaum miskin. Di tingkat praksis, orang-orang yang memilih hidup miskin sekaligus memperjuangkan kaum miskin bersatu dalam persekutuan manusiawi dan berkomitmen untuk membela dan memajukan persamaan dan keadilan bagi semua orang. Dalam perspektif ini orang miskin memiliki peran mesianis, sebab melalui mereka orang diantar kepada Tuhan.

4. Teologi Feminis Kwok Pui Lan.

Kaum perempuan Asia adalah kaum yang tertindas. Pada beberapa tempat ada kebudayaan yang amat menindas kaum perempuan. Jika seorang anak perempuan lahir, ia akan dibunuh karena perempuan dipandang sebagai beban. Saat menjadi gadis, ia berada dalam lingkungan patriarkal yang menganggap lemah perempuan hingga ia harus tinggal di rumah. Jika ia miskin, ia harus bekerja dengan upah yang lebih rendah daripada kaum lelaki. Sementara itu, ia harus mengurus rumah tangga. Saat kawin, keluarganya harus membayar mas kawin. Dalam tatanan sosial patriarkal, ia tak memiliki kekuasaan membuat keputusan, peran perempuan pun minimal dalam kehidupan beragama. Situasi itu membuat perempuan dari berbagai daerah di Asia, yang sadar segera bangkit berjuang. Michael Amaladoss membagi perjuangan mereka dalam kategori: perjuangan feminisme liberal dari perempuan kota kelas menengah yang memperjuangkan persamaan gender, gaji atau pekerjaan; perjuangan perempuan dalam gerakan politik kiri di dunia kerja dan perjuangan rakyat demi kaum petani, buruh atau nelayan. Tujuan perjuangan mereka ialah terbentuknya tatanan sosial baru yang tak hanya patriarkal atau matriarkal, tetapi tatanan yang semata-mata manusiawi. Teologi feminis, menurut Chung Hyun Kyung, berusaha menghargai perempuan yang berfokus pada keberadaannya sebagai Citra Allah, teladan Yesus dan Maria. Tujuan refleksi teologis ini memberikan visi baru yang menentang segala penindasan terhadap perempuan. Citra Allah sebenarnya tak melulu bercorak lelaki, karena Allah dipahami sebagai perempuan (Mzm 123:2), perawat (Mzm 22:9-10), atau perempuan yang melahirkan (Yes 42:14). Sementara itu, sosok Yesus yang menderita dapat diidentikkan dengan penderitaan perempuan.

Salah seorang penggagas teologi feminis adalah Kwok Pui Lan yang berasal dari Hongkong. Ia seorang perempuan yang dilahirkan di Hongkong dan sangat menyadari dirinya sebagai warga dari suatu koloni Inggris. Ia anggota gereja Anglikan dan memperoleh pendidikan Teologi di Hongkong dan Amerika Serikat. Ia mempunyai anak perempuan berumur 18 tahun dan seorang suami. Ia sudah pernah ke Indonesia ketika memenuhi undangan *Asian Mission Conference yang diorganisasikan oleh Christian Conference of Asia* pada tahun 1989. Dalam konferensi itu ia memimpin sebuah pemahaman Alkitab dengan cara yang khas. Hasilnya termuat di dalam bukunya *Discovering the Bible in the non-Biblical World* sebagai Prologue. Pemikiran Kwok Pui Lan memandang dan cara menafsirkan Alkitab dari konteks perempuan. Menurut Kwok, Kitab Suci berasal dari berbagai budaya yang kaya dan dari orang-orang di dunia Mediteranian, sehingga tak asing jika penafsiran terhadap Kitab Suci pun datangnya dari kaum kulit putih, laki-laki dan perspektif pemimpin agama. Sebagai hasilnya, kaum perempuan terpinggirkan dan penafsiran pun mengandung bias. Kitab Suci telah digunakan untuk melegitimasi rasisme, seksisme, dan klasisme, sebagaimana kolonialisme dan imperialisme budaya.

Dalam dunia religius pluralistik, Yang Mutlak atau Yang Misteri (Yang Suci) dikenal dengan banyak nama. Maka sekaligus ini merupakan bentuk upaya memikirkan ulang konsep fundamentalisme religius seperti monoteisme dan politeisme. Bagi kaum feminis, teologi yang cocok adalah teologi inklusif sebab harus dilakukan bersama dengan spiritualitas. Tujuan teologi bukanlah memastikan siapa Tuhan, melainkan mengekspresikan sebuah rasa keheranan, ketakjuban dan kasih atas kehadiran kekuasaan Tuhan di dalam kehidupan manusia. Politik perbedaan di dalam hermeneutik terhadap Alkitab haruslah diuji. Perempuan di dunia ketiga dan perempuan minoritas selalu memfokuskan diri pada ketertindasan perempuan di dalam Alkitab sebagaimana apa yang mereka alami dalam kehidupan kesehariannya. Tetapi perhatian mereka tidak hanya terbatas pada marjinalisasi perempuan, melainkan kepada praktek rasisme, kelasisme, dan seksisme dulu dan sekarang, yang dibuka kerudungannya dari penafsiran terhadap Alkitab. Perhatian ini seharusnya dikembangkan dalam lingkup akademis, para perempuan dan laki-laki yang membaca Alkitab, sebab orang-orang akan menafsirkan Alkitab dari konteks di mana ia berada. Maka dengan begitu, ia akan sanggup membongkar ketertindasan perempuan yang berada pada konteksnya sendiri.

5. Teologi Pembebasan Afrika

Hingga abad XV kekristenan masih terbatas di Afrika Utara yang dibawa oleh Roma Katolik Portugis selama masa eksplorasi dan perdagangan. Pada permulaan abad ke-19, penginjilan oleh Protestan masuk ke Afrika Tengah, Barat dan Selatan. Meskipun teologi Afrika dan teologi kulit hitam hampir sama dalam banyak hal, namun masih ada letak perbedaannya. Desmond Tutu mengatakan bahwa teologi Afrika secara keseluruhan barangkali masih berusaha untuk lebih luwes, tidak terdapat jenis penindasan yang sama yang menyebabkan rasisme kulit putih kecuali di Afrika Selatan, sementara teologi kulit hitam muncul dalam konteks penderitaan kaum kulit hitam ditangan rasisme kulit putih yang merajalela. Konsep Allah Dalam Teologi Afrika. Terdapat perbedaan pandangan tentang warna kulit Allah, apakah putih atau hitam, atau berwarna. Di Afrika Selatan, kekristenan putih sudah sangat ditegaskan. Hal-hal yang hitam sudah dihubungkan dengan yang jahat. Akibatnya, diperlukan sebuah konsep baru tentang Allah yang berbeda dari yang sudah ada. Sabelo Ntwase dan Basil Moore menyarankan sebuah konsep baru yaitu, kebebasan hubungan gambar Allah. Allah bebas dikenal secara sepintas dan secara tidak sempurna dalam pengalaman kita sendiri. Tetapi Allah juga bebas diatas segala sesuatu yang kita sudah ketahui, bebas untuk melepaskan kita dari belenggu penindasan dalam seluruh kehidupan. Yesus Kristus sebagai pembebas satu perhatian utama dari orang Afrika adalah ancaman serangan roh-roh jahat. Pelepasan adalah satu tema yang umum di antara orang percaya dan yang tidak. Maka tidak heran untuk menemukan bahwa Yesus dilihat sebagai Juru selamat, Penebus dan Kuasa. Jelas sekali ini ada hubungan dengan konsep Kristus sebagai Pembebas. Yesus memiliki kuasa untuk membebaskan dari ketakutan, penyakit, dan roh jahat, seperti dari penindasan, rasisme dan eksploitasi. Pandangan teologi Afrika tentang keselamatan teolog Afrika, Manas Buthelezi, menerangkan karakter hidup sebagai sakramental. Hubungan manusia dengan Allah adalah sesuatu yang diberikan sepanjang kehidupannya. Untuk menjadi serupa dengan gambaran Allah, artinya bahwa orang tersebut mengekspresikan hubungan itu. Keselamatan adalah sebuah sakramen dengan jalan manusia menerima dan mengakui karunia-karunia Allah yang baik dan sempurna bahkan seandainya belum menerimanya dalam totalitas.

Allah memberikan hal-hal yang baik, meskipun itu pada suatu waktu akhirnya kepada orang lain. Kepercayaan ini adalah salah satu aspek iman. Aspek lain dari iman adalah menerima orang lain sebagai

umat manusia yang Allah sudah terima. Maka bagian iman yang krusial, termasuk melibatkan hubungan damai dengan orang yang mengeksploitasi Gereja dan Masyarakat. Julius Nyerere menyarankan bahwa gereja harus menerima perkembangan manusia yang terlibat dalam pemberontakan. Dunia sudah terbagi antara yang kaya dan yang miskin. Mereka adalah orang yang berkuasa dan yang tidak. Gereja harus mendesak dunia menjadi satu dan untuk memenangkan keadilan sosial. Demikian deskripsi asal-usul perkembangan pemikiran teologi transformatif.

E. Pemikiran Teologi Transformatif di Dunia Islam

1. Pemikiran Teologi Transformatif pada Zaman Islam Klasik

Unsur-unsur pembebasan dalam Islam dapat dilacak kembali sampai pada Nabi Muhammad sendiri dan pengalamannya. Pada zamannya, Makkah adalah suatu kota dagang dengan sedikit pedagang kaya tetapi banyak orang miskin yang penghidupannya tergantung pada pendapatan mereka yang kecil dari pekerjaan melayani karavan-karavan dagang yang melalui kota itu. Orang-orang masih bodoh dan bertakhayul, menyembah banyak sekali ilah. Para perempuan ditindas, bahkan mereka dapat dikubur hidup-hidup. Ada banyak budak, para janda dan anak yatim diabaikan.

Nabi sendiri berasal dari keluarga miskin, meskipun bangsawan. Ia diutus oleh Allah untuk membebaskan rakyat dari kebodohan dan penindasan. Ia dipaksa oleh kaumnya melarikan diri dari Makkah ketika pesannya yang membebaskan ditolak. Dengan bimbingan Nabi, orang-orang Arab, di samping membebaskan diri mereka sendiri, juga berusaha membebaskan orang-orang dari kerajaan Romawi dan Sasania yang menindas.¹⁰ Dari praksis inilah oleh banyak kalangan pemikir teologi transformatif Islam tradisi pembebasan Islam muncul. Muhammad saw. (570-632 M) adalah nabi terakhir dan merupakan revolusioner pertama di zaman modern ini. Dia membebaskan budak-budak, anak-anak yatim dan perempuan, kaum yang miskin dan lemah. Perkataannya yang mengandung wahyu menjadi ukuran untuk membedakan yang benar dari yang salah, yang sejati dari yang palsu, dan kebaikan dari kejahatan.

¹⁰Asghar Ali Engineer, *Asal-Usul dan Perkembangan Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999, h. 28-30.

Misinya sama dengan nabi-nabi terdahulu; supremasi kebenaran, kesetaraan dan persaudaraan manusia.¹¹

Nabi Muhammad mendirikan sebuah tatanan sosial yang egaliter di mana alat-alat produksi yang mendasar dikuasai umum dan dimanfaatkan oleh semua orang secara kolektif karena semua komunitas yang berdasarkan pada kebenaran dan kesetaraan tidak mengenal penguasaan pribadi atas sumber-sumber daya seperti sumber air, tambang-tambang, kebun buah-buahan dan lain-lain, yang kepadanya masyarakat menggantungkan hidup dan kebutuhan-kebutuhan dasar. Untuk meningkatkan kesetaraan sosial dan persaudaraan manusia, Muhammad, dengan ajaran-ajarannya, mendorong emansipasi kaum budak. Para pemeluk agama Islam yang pertama terutama adalah budak-budak, *mawali* (budak yang telah dimerdekan), para wanita dan anak-anak yatim. Sehingga banyak sahabat yang dahulunya adalah seorang budak. Mereka diantaranya adalah Bilal, Syu'aib, Salman, Zaid bin Haritsah, Abdullah ibn Mas'ud, dan 'Ammar bin Yassir.¹² Konsepsi teologis tentang tauhid sesungguhnya adalah konsepsi tentang prinsip-prinsip atau nilai-nilai luhur yang menjaga kehidupan manusia di muka bumi ini; kebenaran, kasih sayang, ketulusan, kebaikan, kesetaraan, dan persaudaraan manusia.¹³

Nabi Muhammad pembawa risalah dalam riwayat historisnya memersempahkan hidupnya untuk menyatakan kebenaran dan membangun sebuah tatanan sosial yang didasarkan pada prinsip-prinsip dan nilai-nilai luhur tadi. Nabi berjuang melawan kekuatan-kekuatan tersebut, yaitu kekuatan-kekuatan yang memecah belah umat manusia ke dalam faksi-faksi, kelas-kelas dan kelompok-kelompok yang saling bertikai, dimana kelas yang satu menindas kelas yang lain. Mereka bergelut melawan diskriminasi kelas, ketidakadilan, tirani, dan penindasan. Nabi Muhammad berjuang dengan gigih membebaskan umat manusia yang menderita karena perbudakan oleh orang-orang yang zalim, orang yang mengeksploitasi orang lain, para bangsawan, para pemilik budak dan para ahli agama. Mereka mengangkat harkat manusia dari jurang tahayul, kelemahan dan ketidaksempurnaan yang disebabkan oleh syirik, rasa takut, nafsu yang liar, egoisme, arogansi dan nafsu kebendaan.¹⁴ Nabi-nabi

¹¹Ziaul Haque, *Wahyu dan Revolusi*, Yogyakarta: LkiS, 2000, h. 216.

¹²*Ibid*, h. 226.

¹³*Ibid*, h. 39.

¹⁴*Ibid*, h. 45.

sebelum Muhammad seperti Musa, Isa, Ibrahim dan yang lainnya, adalah pemberontak dan revolusioner yang melakukan revolusi melawan penindasan, diskriminasi kelas, korupsi, dan kezaliman pada lingkungan sosialnya masing-masing. Mereka berjuang sepanjang hidupnya untuk kebenaran, kesetaraan, keadilan, dan kebaikan. Dalam Alquran disebutkan bahwa tujuan perjuangan mereka adalah menghapuskan penindasan (*dzulm*) dalam segala bentuknya.

Secara harfiah, *dzulm* berarti memindahkan/meletakkan sesuatu atau seseorang pada tempat yang tidak semestinya, atau mencabut sesuatu atau seseorang dari bagian atau haknya yang semestinya. Jadi *dzulm* adalah sesuatu *disequilibrium* (ketidakseimbangan), disharmoni, penghapusan, atau gangguan dalam tatanan alam, harmoni, harmoni atau *equilibrium* segala sesuatu. Seorang manusia yang mengingkari kebenaran, menolak kesetaraan sosial atau keadilan adalah seorang dzalim, seorang penindas yang mengingkari nilai-nilai luhur kehidupan manusia yang harmonis dan setara; dia adalah seorang kafir, yang mengingkari kebenaran dan kesetaraan dari Allah. Seorang jahat yang menggunakan kekuatan terbuka untuk membunuh yang lemah, adalah seorang dzalim atau penindas yang mencabut manusia lain dari hak asasinya untuk hidup dan dihormati. Alquran mendefinisikan *dzalimun*, para penindas, adalah orang-orang yang mengingkari Allah (juga kebenaran, keadilan dan kesetaraan) (Q.S al-Baqarah: 254). Mereka adalah "yang ingkar akan tanda-tanda Allah dan membunuh nabi-nabi tanpa sebab dan membunuh mereka yang menyuruh orang berbuat adil" (Q.S. Ali-Imran: 21). Alquran mengumpamakan keadaan para penindas itu seperti panen yang gagal karena dirusak oleh hawa yang membeku.

Dalam perkembangan ajaran teologi Islam, persoalan pokok yang ditemukan dalam berbagai konsep teologi yang mengemuka terfokus pada bagaimana cara pandang ketuhanan yang teraplikasi dalam kehidupan sosial kemasyarakatan. Sehingga dengan memandang konsep teologi itu, suatu masyarakat akan dapat melihat serta menilai bagaimana kehidupan masyarakatnya sesuai dengan era zaman di mana masyarakat itu hidup dan tumbuh. Bagaimanapun, dengan perubahan suatu konsep pemikiran teologi dalam masyarakat tentu akan dapat membawa perubahan bagi pola kehidupan masyarakat itu sendiri.

Salah satu aliran ilmu kalam yang dinilai dapat meletakkan dasar-dasar pemikiran teologi yang berpihak pada manusia adalah aliran qadariah. Kehadiran aliran ini tidak lepas dari banyaknya perbedaan dan

pertentangan dalam memahami masalah keyakinan atau keimanan sehingga dengan kemunculannya memberi pengaruh yang cukup signifikan terhadap perkembangan pemikiran umat Islam. Salah satu pemicu munculnya aliran qadariyah berpuncak pada pemahaman terhadap rukun iman pertama, yaitu percaya kepada Allah, sebagai Sang Maha Pencipta alam semesta, termasuk di dalamnya manusia sebagai makhluk yang paling mulia dan terhormat di permukaan bumi.

Dalam ajaran Islam, kebenaran yang harus menjadi keyakinan setiap muslim adalah bahwa Allah mempunyai *qudrat* (kekuasaan) dan *iradat* (kehendak). Bila dikaitkan kepada manusia, maka *qudrat* dan *iradat* Allah akan menimbulkan suatu pertanyaan, yaitu sampai dimanakah manusia sebagai makhluk Allah bergantung kepada kehendak dan kekuasaan-Nya dalam hal menentukan perjalanan hidupnya. Apakah manusia hanya terikat oleh kehendak dan kekuasaan mutlak Allah sehingga dengan itu manusia sama sekali hanya bergantung kepada apa yang ditentukan Allah, tanpa bergerak dalam mewujudkan perbuatan-perbuatannya sendiri secara bebas. Masalah seperti inilah yang mendorong munculnya aliran Qadariyah. Dengan mengedepankan pemikiran bebas dan merdeka dalam menentukan arah perjalanan hidup.

Dalam istilah Inggris, paham Qadariyah ini dikenal dengan sebutan *free will* dan *free act*.¹⁵ Pokok pemikiran yang dibangun aliran Qadariyah berpangkal kepada manusia, di mana manusia mempunyai kekuasaan mutlak atas dirinya dan menentukan segala apa yang akan dilakukannya dengan kemauan dan kekuasaannya sendiri. Manusia dapat berbuat baik atau berbuat buruk dengan tanpa ada kekuasaan lain yang memaksanya. Menurut paham Qadariyah manusia memiliki kemerdekaan dan kebebasan dalam menentukan perjalanan hidupnya. Manusia mempunyai kebebasan dan kekuasaan sendiri untuk mewujudkan segala perbuatannya. Kebebasan dan kekuasaan yang dimilikinya memberikan arti bahwa teologi qadariyah dimaknai bahwa manusia mempunyai *qudrat* atau kekuatan untuk melaksanakan kehendaknya, dan makna ini bukan berasal dari pengertian bahwa manusia terpaksa tunduk pada qadar Tuhan.

Ma'bad al-Juwani dan Ghailan ad-Dimasyki dipandang sebagai pemuka aliran Qadariah. Al-Juwani menyebarkan ajarannya ke wilayah

¹⁵Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Universitas Indonesia. Jakarta, 1972, h. 29.

Irak, sementara ad-Dimasyki berdakwah ke daerah Damaskus.¹⁶ Pemikiran Al-Juwani, diidentifikasi kepada paham aliran Qadariah secara umum, yakni; Manusia berkuasa atas perbuatan-perbuatannya; manusia sendirilah yang melakukan perbuatan-perbuatan baik atas kehendak dan kekuasaannya sendiri, dan manusia sendiri pula yang melakukan atau menjauhi perbuatan-perbuatan jahat atas kemauan dan dayanya sendiri. Tokoh lain, Ghailan ad-Dimasyki, pemikiran Qadariahnya, oleh beberapa penulis secara umum dianggap sama dengan pemikiran tokoh sebelumnya, yaitu; Ma'bad al-Juhani.

Al-Ghuraby mengungkap beberapa pokok pikiran Ghailan antara lain; (1) Manusia mempunyai kebebasan, berkuasa atas perbuatannya sendiri; (2) Iman adalah ma'rifah sekaligus pernyataan lisan akan Allah dan Rasul-Nya. Sesuatu yang tidak boleh dilakukan atau ditinggalkan menurut akal tidak termasuk iman; (3) Alquran adalah makhluk Tuhan, bukan qadim; (4) Tuhan harus mensucikan diri dari sifat-sifat yang dimiliki makhluk; dan (5) Imam boleh dari bangsa selain Quraisy.¹⁷

Pemikiran Ghailan dipandang lebih aplikatif dari al-Juwani. Dengan memahami sikapnya terhadap pemerintahan Umayyah mungkin akan memberikan nuansa bahwa latar belakang pemikiran Ghailan adalah "moral". Bahwa dengan berpikir ala Qadariah, manusia mempunyai kewajiban untuk memperbaiki perbuatan orang lain.¹⁸

Bila aliran Qadariah ini ditelaah lebih lanjut, maka dapat dikatakan bahwa teologi yang dianut adalah bahwa Allah telah memberikan sesuatu anugerah yang luar biasa kepada manusia berupa akal pikiran dan daya manusia lainnya. Dengan demikian, manusia itu sendiri dapat menentukan perilakunya di dunia, mau berbuat baik atau berbuat jahat. Teologi seperti inilah yang pada perkembangan berikutnya diadopsi oleh aliran Mu'tazilah, kendatipun tidak seluruhnya diadopsi, namun memiliki kecenderungan yang sama, yakni lebih meyakini adanya daya kekuatan pada manusia untuk menentukan perilakunya di dunia ini. Dengan teologi ini akan merubah

¹⁶Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al-Mazāhib al-Islamiyah*, Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabiyy, 1985, h. 125.

¹⁷Aly Mustafa al-Ghuraby, tt. *Tarikh al-Firaq al-Islamiyah*, Mesir: Muhammad Ali Sabih wa Auladuh, h. 34.

¹⁸Bila teori pelarutan paham Qadariah ke Mu'tazilah menjadi paradigma, maka sikap *qadary* Ghailan yang moralis, menunjukkan cikal bakal ajaran *amar ma'ruf nahi munkarnya* Mu'tazilah, "Bahwa iman harus tercermin lewat perbuatan". Lihat; Harun Nasution, 1989. *Islam Rasional*, Jakarta: LSAF, h. 136.

perilaku manusia, dari yang statis menjadi dinamis. Pemikiran teologi ini dinilai memiliki relevansi dengan perkembangan pemikiran teologi transformatif yang muncul pada setengah abad terakhir ini.

2. Ashgar Ali Engineer: Teologi Pembebasan

Asghar Ali Engineer, dalam bukunya *Islam And Liberation Theology* (Islam dan Teologi Pembebasan), menuturkan tentang Islam sebagai teologi pembebasan, didekati dari berbagai perspektif. Menurut Ashgar, teologi pembebasan hadir untuk mengambil peran dalam membela kelompok yang tertindas. Teologi pembebasan adalah anti kemapanan, baik kemapanan relijius maupun politik. Engineer menginterpretasikan kembali ungkapan Karl Marx yang terkenal, bahwa agama adalah candu bagi masyarakat, agama juga turut memantapkan status quo dan tidak mendukung perubahan. Islam sendiri pada awal perkembangannya banyak dianut oleh orang-orang yang bukan golongan elit masyarakat. Nabi Muhammad sebagai pembawa risalah berasal dari keluarga Quraisy yang tidak tergolong keluarga kaya dan berstatus sosial tinggi.

Pada saat itu Islam menjadi tantangan yang membahayakan para saudagar kaya Makkah, sehingga mereka menolak ajaran Islam. Penolakan itu bukan semata-mata karena mereka tidak menerima risalah tauhid, tetapi lebih kepada ketakutan terhadap perubahan sosial, khususnya pada tingkatan kekuasaan, baik politik maupun ekonomi.

Asghar Ali Engineer adalah seorang pemikir dan juga aktivis. Ia adalah pemimpin salah satu kelompok Syi'ah Isma'iliyah, Daudi Bohras (Guzare Daudi) yang berpusat di Bombay India. Melalui wewenang keagamaan yang ia miliki, Asghar berusaha menerapkan gagasan-gagasannya secara vokal dalam menyoroti dan melawan kezaliman dan penindasan. Untuk itu ia menghadapi reaksi ulama tradisional yang cenderung bersikap konservatif, mempertahankan kemapanan.

Pemikiran Ashgar berpusat pada upaya merumuskan teologi transformatif. Asghar menyatakan bahwa Islam tidak hanya menyatakan keesaan Allah, tetapi juga kesatuan manusia dalam semua hal. Suatu masyarakat *jami'i tawhid* yang Islami, tidak akan membenarkan diskriminasi dalam bentuk apapun, entah itu didasarkan pada ras, agama, kasta maupun kelas. Masyarakat Islam yang sejati menjamin kesatuan sempurna diantara manusia dan untuk mencapai ini, perlu untuk membentuk masyarakat tanpa kelas. Keesaan Allah mengharuskan kesatuan masyarakat dengan sempurna dan masyarakat demikian tidak

mentolerir perbedaan dalam bentuk apapun, bahkan perbedaan kelas sekalipun. Tidak akan terjadi solidaritas imam sejati, kecuali segala bentuk perbedaan ras, bangsa, kasta, kelas dihilangkan. Pembagian kelas menegaskan secara tidak langsung dominasi yang kuat atas yang lemah dan dominasi ini merupakan pengingkaran terhadap pembentukan masyarakat yang adil.¹⁹

Menurut Ashgar, komitmen adalah hal yang sangat penting dalam hidup seorang manusia yang mengaku beragama. Konsep komitmen dalam Alquran sangat jelas; bukan untuk keberhasilan atau kegagalan, atau untuk orang kaya atau miskin. Keberhasilan tidak diukur dari kemenangan atau keberhasilan mengislamkan seseorang, namun diukur dengan kualitas hati yang terdalam; tidak menjadi masalah jika orang yang kaya tadi tidak memeluk Islam. Sayangnya, komitmen keislaman umat Muslim saat ini berbeda sekali. Inti komitmen terhadap Islam adalah komitmen kepada tatanan sosial yang adil, egaliter dan nireksplorasi adalah semangat Islam yang sejati. Dalam konsep ekonomi ini, ia mengutip pendapat beberapa tokoh, salah satunya adalah Bani Sadr.

Pada saat revolusi Iran, bersama Ali Syari'ati, ia berusaha membuat konsep revolusi Islam yang konsisten dengan cara menafsirkan ulang ajaran Alquran, sunnah Nabi, dan pendapat Imam Ali. Bani Sadr merasa bahwa di dalam Islam, hak milik tidak bersifat absolut. Ia juga mengelompokkan masyarakat berdasarkan jenis hubungan kekayaan yang ada didalamnya. Ia berpendapat bahwa nasionalisme tidak hanya diperbolehkan, tetapi juga sangat diperlukan. Sama halnya dengan sebuah bangsa yang tidak memiliki hak absolut terhadap kekayaan kolektif, sebagaimana yang Allah miliki. Bani Sadr menjelaskan bahwa tujuan nyata dari masyarakat Islam adalah membebaskan manusia. Dan ini hanya dapat dilakukan di dalam suatu masyarakat di mana kekayaan bukan diperoleh dengan kekuatan, namun dengan kerja. Di sini Engineer kembali membandingkan dengan konsep marxisme yang serupa tapi tidak sama karena marxis memang tidak mengenal tauhid.

Ashgar menerangkan latar belakang kebangkitan Islam pada awal tahun 1970-an. Harus disadari bahwa struktur sosioekonomi di satu pihak, dan pergantian kekuasaan atau kelas yang berkuasa menentukan tingkat dan arah kehidupan beragama. Hal ini dapat dilihat di beberapa negara Islam seperti Iran, Irak, Syria, Malaysia, Indonesia dan

¹⁹Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, Bandung: Mizan, 1999, h. 94.

sebagainya. Pembangunan ekonomi di negara tersebut melahirkan sebuah kelas yang teramat kaya dan bergaya hidup kebarat-baratan dan immoral menurut norma masyarakat yang konvensional.

Penderitaan masyarakat bawah diakibatkan pemusatan harta yang kemudian mengundang inflasi. Rakyat yang emosional siap dengan kebangkitan agama yang konvensional. Kelas yang berkuasa merasa terancam dengan hal ini. Mereka mulai mensponsori kegiatan dakwah yang menekankan pada formalitas ibadah ritual. Sedangkan sistem nilai Islam yang menekankan pada aspek egaliter, keadilan dan persaudaraan tereduksi dan bahkan dihilangkan. Hal inilah yang diinginkan oleh kelas atas tersebut keamanan posisi dan kekuasaan. Dalam menghadapi tantangan kemiskinan, Ashgar mengatakan bahwa jika agama hendak menciptakan kesehatan sosial, dan menghindari dari sekedar pelipur lara dan tempat berkeluh kesah, agama harus mentransformasikan dirinya menjadi alat yang canggih untuk melakukan perubahan sosial. Teologi, meskipun berasal dari teks-skriptural yang diwahyukan dari Tuhan, sebagian bersifat situasional-kontekstual dan normatif metafisika. Ruhnya yang militan tampak menonjol ketika tetap mengidentifikasi dirinya dengan kaum tertindas. Dalam rangka transformasi sosial, Ashaar mengungkapkan pandangannya dengan mengemukakan pertanyaan lalu ia jawab sendiri. Pandangannya tersebut adalah sebagai berikut: Pertanyaan *pertama*, perubahan atau transformasi yang dilakukan oleh bangsa-bangsa Asia dan Afrika ditujukan untuk siapa, dan *kedua*, dalam rangka apa perubahan itu dilakukan, dan *ketiga*, bagaimana caranya melakukan perubahan tersebut.

Untuk pertanyaan pertama, saya tidak ragu-ragu menjawabnya bahwa perubahan itu, melalui modernisasi dan lain sebagainya, akan membawa manfaat jika terutama ditujukan untuk golongan masyarakat yang paling lemah. Dengan lain perkataan, perubahan yang hanya berorientasi pada sekelompok kecil elit, bukan hanya tidak akan menguntungkan golongan masyarakat lemah, namun ini merupakan masalah penting yang harus diperhatikan juga akan mengarah pada perkembangan struktur social yang otoriter. Pembangunan yang berorientasi pada kelompok elit hanya bisa bertahan, jika protes dari kalangan bawah dapat dibungkam, dan hanya sebuah rejim yang otoriter dengan klaim demokratis yang dapat meredam protes tersebut.²⁰

²⁰Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, Bandung: Mizan, 1999, h. 23-24.

Pandangan Engineer di atas memberikan gambaran bahwa ia memiliki pedulian yang serius terhadap kaum *dhū'afa* atau lemah. Selanjutnya, hubungannya dengan pandangannya tentang Islam, Ashgar mengatakan bahwa Islam adalah agama dalam pengertian teknis dan *social-revolutionary* yang menjadi tantangan yang mengancam struktur yang menindas pada saat ini di dalam maupun di luar Arab.

Tujuan dasarnya adalah persaudaraan yang universal (*universal brotherhood*), kesetaraan (*equality*) dan keadilan sosial (*social justice*). Pertama, Islam menekankan kesatuan manusia (*unity of mankind*) yang ditegaskan dalam Alquran surat al-Hujurat, 49:13. Ayat ini secara jelas membantah semua konsep superioritas rasial, kesukuan, kebangsaan atau keluarga, dengan satu penegasan dan seruan akan pentingnya kesalehan. Kesalehan yang disebutkan dalam Alquran bukan hanya kesalehan ritual, namun juga kesalehan sosial.²¹ Demikian pandangan Ashgar berkenaan dengan teologi transformatif, yang ia berharap bila diimplementasikan maka nilai-nilai persamaan kemanusiaan tanpa memandang status sosial dan ras, dan keadilan, akan membawa perubahan tatanan masyarakat yang harmonis, rukun dan damai serta sejahtera.

3. Farid Esack: Teologi Kaum Tertindas

Islam masuk ke wilayah Afrika Selatan melewati dua fase. Fase pertama datang setelah kedatangan kolonial pertama di Cape tahun 1652. Kelompok ini terdiri dari para pekerja, tahanan politik, narapidana dan budak dari berbagai wilayah Timur. Bersama penduduk lokal yang masuk Islam mereka disebut Melayu. Meskipun faktanya tidak sampai satu persen di antara mereka yang berasal dari Malaysia sekarang. Arus kedua datang pada tahun 1860, mereka adalah para pekerja upahan dari India. Selanjutnya, arus ke tiga tiba antara tahun 1873 dan 1880. Dari tiga fase kedatangan tersebut menurut Esack gelombang fase kedatangan pertamalah yang signifikan bagi perkembangan Islam transformatif di Afrika Selatan. Menurut beliau setidaknya ada dua alasan tentang pendapatnya tersebut. Pertama, meski ada pribadi-pribadi muslim tertentu dari berbagai propinsi di utara yang terlibat dalam perjuangan menentang apartheid, kaum muslimin di Cape mengorganisir penentangannya tersebut dengan basis Islam. Kedua, di tempat ini hermeneutika Alquran tentang pembebasan manusia mulai terbentuk. Doktor Farid Esack merupakan pemikir Islam khususnya bidang tafsir

²¹*Ibid.*, h. 33.

Alquran di *Universitas Western, Cape Afrika Selatan*. Esack dibesarkan di Bonteheuwel sebuah kota khusus untuk orang kulit berwarna di Cape Flats, Afrika Selatan.²² Keluarganya dipaksa pindah ke wilayah ini ketika hukum apartheid diberlakukan tahun 1952. Semasa kecil keluarga Esack bertetangga dengan pemeluk Kristen, bahkan di sekolah dididik dengan didikan nasional Kristen. Sebuah ideologi keagamaan konservatif yang bertujuan membentuk warga apartheid yang patuh dan takut pada Tuhan. Sejak dahulu masyarakat Afrika Selatan adalah masyarakat multiagama. Dan agama memainkan peran utama di antara seluruh kelas masyarakat di wilayah ini.²³

Ketika masih kecil Esack sangat religius dengan tingkat kepedulian yang tinggi pada penderitaan sekitar lingkungan hidupnya. Keyakinan awal yang kuat ini menumbuhkan semangat baginya untuk ikut andil dalam memperjuangkan kemerdekaan dan keadilan. Oleh karena itu, sejak usia sembilan tahun Esack sudah tergabung dengan Jamaah Tabligh, sebuah gerakan kebangkitan Muslim Internasional. Karena ketertarikannya dengan permasalahan-permasalahan tersebut mengakibatkan Esack ditahan oleh pasukan khusus dari kepolisian Afrika Selatan. Setelah menyelesaikan pendidikan dasar, beliau mendapat bantuan beasiswa untuk belajar teologi selama delapan tahun di Pakistan. Sebagian besar di institut yang konservatif dan memandang jelek segala hal yang berbau duniawi. Ketika di Pakistan Esack juga mulai prihatin dengan pelecehan sosial dan agama atas yang dialami kaum minoritas Hindu dan Kristen di sini. Sikap muslim Pakistan yang konservatif dalam beragama dan berinteraksi dengan pemeluk agama lain juga mendapat kritik dari Esack. Beliau juga kerap mengikuti diskusi yang diadakan oleh gerakan pelajar Kristen di tempat ini dan menyaksikan bagaimana mereka berusaha memaknai hidup sebagai seorang Kristen dalam lingkungan yang tidak adil dan eksploitatif.

Bahkan tokoh kelompok diskusi tersebut Norman Wray mengundang dan meminta Esack untuk mengajar studi Islam di sekolah yang dipimpin oleh tokoh tersebut. Pengalaman-pengalaman selama berinteraksi dengan ummat lain di Pakistan kemudian mempengaruhi gerakannya kemudian di Afrika Selatan. Ia mencoba mengawinkan antara iman dan praksis di Afrika Selatan. Pengalaman di Pakistan juga meny-

²²Farid Esack, *Al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme: Membebaskan Yang Tertindas*, Jakarta: Mizan, 2000, h. 46-47.

²³*Ibid.*, h. 47.

darkan Esack akan kondisi penindasan terhadap kaum perempuan di kalangan umat Islam. Pada tahun 1982 Esack pun kembali ke Afrika Selatan. Pada tahun 1984 Esack mulai menjalankan ide-idenya bersama dengan tiga teman seperjuangannya dengan mendirikan organisasi yang bernama *Call of Islam*. Organisasi yang didirikannya ini sebenarnya merupakan anggota dari afiliasi front demokrasi bersatu (UDF) yang berdiri tahun 1983. UDF ini sendiri merupakan organisasi terbesar untuk kemerdekaan.

Perjuangan kelompok ini berkuat diseputar persoalan untuk meraih kembali wilayah ideologis untuk memenangkan kebebasan politik. Bersama organisasi ini Esack melihat bahwa banyak penderitaan yang dialami oleh rakyat Afrika Selatan dilakukan atas nama dan terkadang dengan dukungan kitab suci agama, khususnya Kristen. Meskipun penindasan tersebut berlangsung tanpa dukungan seluruh umat Kristen sebenarnya. Sebab tidak sedikit dari kalangan teman seperjuangan Esack yang beragama Kristen juga mencela penindasan tersebut atas rakyat Afrika Selatan.

Agama dan kitab suci sebagai wilayah rebutan ini juga nyata dalam respon kalangan yang tertindas dan teraniaya. Mayoritas warga kulit hitam dan sejumlah kecil warga kulit putih memandang bahwa seluruh struktur sosial Afrika Selatan sebagai rasis, eksploitatif, dan sangat memerlukan perubahan radikal. Dengan kondisi Afrika Selatan yang demikian renungan tentang pandangan Alquran tentang hubungan dengan penganut agama lain, kerjasama antar agama dan kesetaraan gender membentuk dimensi yang sadar dan dimanis dalam kerangka praksis dan liberatif dalam pandangan Esack.

Dalam pandangannya, kebungkaman terhadap kondisi yang tidak adil tersebut sama dengan berkolaborasi dengan ketidakadilan itu. Refleksi tentang hermeneutika Alquran berlangsung dalam konteks yang memiliki sejumlah implikasi signifikan. Terdapat persaingan nyata antara makna sebagai senjata pembebasan semua kaum tertindas dan termarjinalkan dengan penyokong sistem yang menindas dengan kedok teologi apolitis. Menurut Esack bahwa Alquran mendukung solidaritas dengan penganut agama lain maupun dengan kaum tidak beragama sekalipun dalam memperjuangkan yang tertindas. Argumentasi ini didasarkan Esack pada surat Al-Ankabut ayat 69. Beberapa pendapatnya tentang metode hermeneutika pembebasan tersebut antara lain adalah:²⁴

²⁴*Ibid.*, h. 316-320.

Pertama, setiap pembacaan teks apapun pasti bersifat kontekstual. Agar firman Tuhan menjadi menarik untuk didengar dan diaktualisasikan, sebagaimana keyakinan semua Muslim, maka Alquran haruslah kontekstual. Kekhasan hermeneutika spesifik adalah bahwa ia secara sadar ditempatkan dalam konteks tertentu dan berdasarkan konteks tersebut digerakkan ke arah tujuan tertentu. Universalitas Alquran tidak akan hilang akibat kontekstualisasi pesan-pesannya.

Kedua, sementara komitmen untuk menyadari lokasi tempat penafsiran berada tampak pada kalimat-kalimat Alquran. Dan bahwa tujuan interpretasi adalah untuk mentransformasikan suatu masyarakat yang tidak adil kepada masyarakat yang adil. Alquran memiliki pesan spesifik bagi ummat Tuhan yang hidup dalam konteks yang spesifik pula.

Ketiga, Alquran mengandung bukti bagi gagasan bahwa kitab ini mesti dipahami lewat praksis bukan sekedar doktrin atau dogma belaka. Hal ini bukan berarti bahwa Alquran tidak berurusan dengan doktrin, namun ia menuntut bahwa doktrin yang digariskannya secara luas dipahami dan dialami melalui praksis. Perjalanan kenabian Muhammad merefleksikan ini menurut Esack. Pengalaman Afrika Selatan mengajarkan kepada kelompok Islamis progresif bahwa praksis liberatif dalam solidaritas dengan kaum tertindas adalah tindakan awal pemahaman Alquran.

Keempat, pembebasan Alquran dan teologinya merupakan proses yang paralel. Solidaritas antariman menentang apartheid memberikan dukungan pada pendapat bahwa bila agama-agama seluruh dunia sanggup melihat kemiskinan dan penindasan sebagai masalah bersama dan menghapuskan kejahatan ini, mereka akan punya landasan yang mengatasi segala perbedaan untuk saling mendengar dan memahami satu sama lain dan akhirnya mengalami transformasi dalam proses itu. Gagasan hermeneutika yang muncul dari sintesis solidaritas dan refleksi pada Alquran merupakan penuntun menuju praksis liberatif yang lebih besar. Akan tetapi, juga berperan dalam transformasi dan bahkan pembebasan. Baik untuk kaum muslimin maupun Alquran dari dogma kontekstual.

4. Hassan Hanafi: Kiri Islam

Hassan Hanafi dilahirkan di kota Kairo, Februari 1935 M. Dia adalah seorang pemikir Timur Tengah, yang terkenal dengan pemikirannya *Al-Yasar al-Islami* (Islam Kiri). Dia adalah pemikir yang hidup dalam dua masa; masa kerajaan dan masa pemerintahan republik.

Selama pergumulannya dengan dunia pemikiran, yang pada gilirannya menggiringnya masuk dalam kancah politik praktis, ditopang kecenderungannya yang senang membela kaum lemah dan tertindas, telah mengilhaminya untuk mencari format konstruktif paradigma pemikiran yang tepat. Dengan dilatar belakangi oleh kondisi sosial politik yang kurang stabil, dia melakukan banyak analisis, yaitu tentang usaha membebaskan negeri dari cengkeraman penjajah, tentang keadilan, kebebasan berpikir dan berpendapat, persatuan umat, menjaga identitas bangsa, kemajuan serta revolusi. Pencarian itu dia tajamkan selama belajar di Sorbonne Perancis.²⁵ Dan sekembalinya ke Kairo, dia segera melibatkan diri ke dalam proses pergumulan pemikiran Pan-Arabisme. Pada awalnya, pencarian itu dia lakukan secara diam-diam, sehingga tidak tampak di permukaan kancah pertarungan pemikiran tokoh-tokoh semisal Zaki Najib Mahmud, Abbas al-Aqqad, Sayyid Qutb dan semisalnya. Baru pada bagian seperlima akhir abad XX, Hassan Hanafi mulai tampak gregetnya. Dia mulai berbicara tentang keharusan bagi Islam untuk membangun sebuah wadah dan mengembangkan wawasan kehidupan yang progresif, dengan dimensi pembebasan, keadilan dan kemajuan.²⁶

Al-Yasar Al-Islami (Islam Kiri) adalah penerus jurnal *Al-Urwat al-Wusqa* yang pernah diterbitkan Jamal Al-Din Al-Afghani dan muridnya, Muhammad Abduh. Maka Islam Kiri adalah penting untuk melihat perkembangan gerakan Islam kontemporer, khususnya gerakan-gerakan yang muncul pasca Jamal Al-Din Al-Afghani. Melalui argumen-argumen Hassan Hanafi, terutama tentang Mu'tazilah yang dipuji-uji Hassan Hanafi, dan tentang Asy'ariyah yang ditolak Hassan Hanafi, kita juga dapat melakukan jajak pembaruan pemikiran dalam Islam. Dan dengan isu itu, kita dapat meneliti kaitan antara kekuatan politik, kesejahteraan Muslim dan isu-isu rasionalisme.²⁷ Secara sederhana dapat dikatakan bahwa Islam Kiri adalah sebagai akar dari proyek Hassan Hanafi yang

²⁵Jurnal *Islamika*, No.1, Juli-September 1993, h. 16. Keluarganya berasal dari Bani Suwayf, sebuah provinsi yang berada di Mesir. Mereka mempunyai darah keturunan maroko. Kakeknya berasal dari Maroko, sementara neneknya dari Kabilah bani Mur yang di antaranya, menurunkan Bani Gamal 'Abd Al-Nasser, Presiden Mesir kedua.

²⁶Abdurrahman Wahid, *Kiri Islam: Hassan Hanafi dan Eksperimentasinya*, Yogyakarta: LKiS, 1993, h. xi.

²⁷Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam, Antara Modernisme dan Postmodernisme (Telaah kritis atas Pemikiran Hassan Hanafi)*, Yogyakarta: LKiS, 1994, h. 12.

terbesar *Al-Turas wa Al-tajdid* (Tradisi klasik dan rekonstruksi) yang sempat terbengkalai dan telah dilimpahkan kepada generasi berikutnya.²⁸ Dalam tradisi tafsir, nama Hassan Hanfi seorang cendekiawan muslim sekaligus bisa dikatakan penafsir berkebangsaan Mesir merupakan representasi dari madzhab tafsir transformatif.

Berpijak pada teori hermeneutika-sosialnya dalam menafsir Alquran dia merumuskan ideologi yang ia sebut dengan *Kiri Islam*. Baginya ketertindasan umat Islam baik secara politik, budaya dan ekonomi selama ini diakibatkan oleh rendahnya kesadaran kritis umat Islam itu sendiri, baik kritis pada dirinya (*Ego*) maupun pada dunia sekitarnya (*The Other*), sehingga untuk mengangkat ketertindasan ini dibutuhkan teori-teori kritis-revolusioner yang berangkat dari agama itu sendiri. Tugas *Kiri Islam* menurutnya adalah untuk mengkaji elemen-elemen revolusioner dalam agama (Islam). Akan tetapi Hanafi menegaskan, bahwa *Kiri Islam* bukanlah Islam yang berbaju Marxisme, karena itu menafikan makna revolusioner dari Islam sendiri. Ia juga tidak berarti bentuk eklektik antara Islam dan Marxisme, karena hal demikian hanya menunjukkan bentuk pemikiran yang tercerabut dari akar, tanpa pertautan yang erat dengan realitas kaum muslimin. Namun jelas, *Kiri Islam* akan mengusik keamanan; keamanan politik dan agama.

Hassan Hanafi meletakkan landasan teoritis pada kerangka lingkaran piramida peradaban; bahwa manusia tidak bisa dipisahkan dari tiga akar pijakan berpikir; kemarin (*al-madhi*), yang dipersonifikasikan dengan *Turas Qadim*, esok (*al-Mustaqbal*) yang dipersonifikasikan dengan *Turas Gharbi* (Khazanah barat), dan sekarang (*Al-Hali*), yang dipersonifikasikan dengan *Al-Waqi'* (realitas kontemporer). Tiga akar pijakan berpikir ini oleh Hassan Hanafi dijadikan sebagai *tri frontasi* (*al-jabbah as-salasah*) proyek *Turas wa Tajdid*. Kita berada di tengah lingkaran piramida peradaban itu. Dalam *Turas Qadim*, kita meletakkan khazanah klasik sebagai acuan berpikir yang mempunyai bentangan sejarah peradaban sangat luas dan dalam yang telah mengakar jauh ke bawah. Dalam *Turas Gharbi* kita meletakkan khazanah Barat sebagai tamu peradaban yang mempunyai bentangan sejarah sekitar dua abad (masa saat Islam mulai mengakui adanya signifikansi budaya barat, sehingga dia harus datang dengan berpakaian sebagai seorang murid). Sedangkan

²⁸M.Ridwan Hambali, *Hasan hanafi: Dari Islam Kiri, Revitalisasi Turats, hingga Oksidentalisme, dalam Islam Garda Depan, Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, Bandung: Mizan, 2000, h. 227.

dalam *Al-Waqi'* kita meletakkan realitas kontemporer sebagai ladang untuk betanam, bercangkok dan berinteraksi antar khazanah klasik dengan kahzanah Barat. Korelasi antara ketiganya (khazanah klasik, kahzanah Barat dan realitas kontemporer) sangat kuat sehingga antara satu sama lainnya tidak mungkin dipisahkan, kata Hassan Hanafi. Di sinilah proses terjadinya akulturasi (*at-tasaqqufat-tabaddur*) tidak mungkin terelakkan.²⁹

Menurut Hassan Hanafi, *turas* bukanlah sekadar barang mati yang telah ditinggalkan oleh orang-orang terdahulu di perpustakaan-perpustakaan atau museum, baik dalam bidang agama, sastra, seni, budaya maupun ilmu pengetahuan. Akan tetapi, lebih dari itu, *Turas* adalah elemen-elemen budaya, kesadaran berpikir, serta potensi yang hidup, dan masih terendam dalam tanggung jawab generasi berikutnya. Dia adalah sebagai dasar argumentative, dan sebagai pembentuk pandangan dunia serta pembimbing perilaku bagi setiap generasi mendatang. Karena itu, setiap masa mempunyai *Turas*. Dan *Turas* harus diinterpretasi seperti itu.³⁰ Hassan Hanafi memandang perlunya langkah-langkah eksploratif terhadap *Turas* yang berorientasi pada kepentingan umat Islam yang tertindas. *Turas* harus direvitalisasi dan bukan hanya sekadar dipajang, dikutip, dan disyarah. *Turas* hendaknya, mampu menjadi basis dan titik tolak bagi kekuatan revolusioner umat Islam.³¹ Hassan Hanafi mempunyai pandangan bersahabat dengan pemikiran Barat, kendati menurut sementara kalangan sikap kritisnya terhadap Barat kurang terakomodasi dengan tuntas, Hassan Hanafi memang selalu mengingatkan tentang kekeliruan Barat dalam memahami Islam, terutama dalam kelompok orientalis. Ia menampilkan sosok yang menyerap sepenuhnya nilai dan ilmu-ilmu Barat. Namun dari sana pula ia berpijak mengkaji Barat dalam suatu pemahaman wawasan-wawasan berbeda dari pemikir sebelumnya terutama kelompok modernis yang mungkin agak emosional baik mereka yang menerima atau menolak Barat. Inilah beberapa sisi pemikiran Hassan Hanafi tentang Islam, khususnya hubungannya dengan teologi transformatif.

²⁹Hassan Hanafi, *Muqaddimah fi 'Ilm al-Istighrab*, Beirut: Al-Mu'assasah al-Jami'iyah li ad-Dirasah wa an-Nasyr wa at-Tawzi', 1992, h. 11.

³⁰Hassan Hanafi, *At-Turas wa at-Tajdid, Mauqifuna min Turas al-Qadim*, Al-Mu'assasah al-Jami'iyah li ad-Dirasah wa an-Nasyr wa at-Tawzi', 1992, h. 14-19.

³¹*Ibid.*, h. 19-21.

5. Pemikiran Teologi Islam Transformatif di Indonesia

Khusus di nusantara, perkembangan teologi pembebasan sangat lambat. Hal ini disebabkan oleh banyak faktor, di antaranya faktor negara yang represif dan kuat pada masa Orde Baru. Selain itu, keterlambatan berartikulasinya teologis transformatif ini juga sangat dipengaruhi oleh orientasi dominan hukum yang dibangun oleh umat Islam. Hukum yang dibangun belum seimbang antara pemberdayaan akal fikiran dengan bathiniah, lebih banyak mengambil kapling dalam rutinitas ibadah mahdah, sementara ibadah secara luas terkesampingkan, sehingga umat Islam tinggal dalam ekonomi, politik, pendidikan dan budaya. Ketika ini pula, terjadi pemisahan yang agak menyedihkan antara ibadah dengan realita kehidupan. Ibadah dipahami shalat, puasa, zakat dan naik haji. Sementara menata ekonomi, politik, budaya, pendidikan dan seterusnya agak dipisahkan dari arti ibadah yang lebih luas. Oleh sebab itu, fiqh ibadah di nusantara lebih populer ketimbang fiqh syiasyah, fiqh ekonomi dan seterusnya. Pada hal, semuanya itu ditata dalam rangka ibadah pada Tuhan. Di sinilah artifisial yang sesungguhnya dari transformasi paradigma Alquran. Di mana Alquran berdialog dengan fenomena dan tidak kurang dalam keliterasiannya. Kandungan yang tersirat dalam Alquran harus menjadi nilai budaya bagi umatnya dan tidak terpisah dari setiap dimensi kehidupannya.

Pemikiran transformatif di kalangan umat Islam Indonesia merupakan satu wacana yang relatif baru. Berbeda dengan corak pemikiran dan paradigma yang lain yang sudah terlebih dahulu hadir mewarnai khazanah pemikiran Islam Indonesia, Islam transformatif kurang atau belum tersosialisasi secara masif di kalangan umat Islam tak terkecuali juga di kelompok intelektual muslim. Wacana Islam transformatif di Indonesia baru menggending di lingkungan terbatas saja, selain faktor kurang tersosialisasi juga yang terpenting adalah dikarenakan definisi serta konsepsi tentang Islam transformatif sendiri belum tergali secara komprehensif. Sehingga wacana ini belum bisa diterima di beberapa kalangan karena dinilai memiliki beberapa kelemahan baik dari sisi terminologis maupun epistemologisnya.

Kehadiran pemikiran teologi transformatif sebagai paradigma baru dalam pemikiran keislaman memperlihatkan adanya kedinamisan pemikir muslim dalam merespon kondisi kekinian dan membuktikan bahwa ajaran Islam itu meskipun sudah kaffah ternyata membutuhkan penyelarasan serta interpretasi baru agar umat mampu beradaptasi

dengan realitas kekinian di mana pergesekan paradigma global, terutama yang berasal dari lingkungan Barat, telah menyeret kaum muslimin untuk menerima tanpa reserve ide atau pemikiran Barat yang banyak mengandung kontradiksi dengan ajarannya sendiri.

Mansour Fakih menyatakan ada beberapa alasan mengapa teologi kaum tertindas, sangat diperlukan dalam konteks Indonesia saat ini. Pertama: teologi tradisional sunni yang selain berwatak feodalistik, juga dibangun atas dasar paradigma fatalisme predeterminism. Dengan watak kesadaran *magic* dan watak yang tidak demokratis dari paradigma tradisionalisme yang sulit diharap lahir perubahan sosial yang mendasar. Kedua: paradigma pembaharu, dengan watak yang elitis, juga lebih menekankan reformasi dan bukan transformasi. Juga tidak mempunyai arti terhadap perubahan yang mendasar. Ketiga: yang juga hadir dalam konteks Indonesia adalah lahirnya paradigma fundamentalisme. Kelompok fundamentalisme meletakkan dasar asumsi keterbelakangan umat Islam, karena umat Islam dianggap telah menjahui Alquran. Konsentrasi paradigma fundamentalisme juga tidak setuju kepada analisa penyebab kemiskinan dan keterbelakangan secara analisa kesejarahan dan struktural, akan tepat digolongkan dibangun di atas dasar magis pula. Paradigma fundamentalisme, karena wataknya yang lebih merupakan teolog untuk kebesaran Tuhan, maka tidak mempunyai makna terhadap perubahan nasib kaum miskin tertindas.

a. **Moeslim Abdurrahman: Teologi Islam Transformatif**

Moeslim Abdurrahman termasuk penggagas pemikiran Teologi Islam Transformatif di Indonesia. Moeslim memperjelas gagasan transformatif itu melalui bukunya "Islam Transformatif". Menurut Moeslim, "teologi transformatif lebih menaruh perhatian terhadap persoalan keadilan dan ketimpangan sosial saat ini".³² Lalu dinyatakan, Islam dalam perspektif teologi kaum tertindas, pada dasarnya merupakan agama pembebasan. Tauhid dalam perspektif teologi kaum tertindas lebih ditekankan kepada kesatuan umat manusia. Dengan kata lain doktrin tauhid menolak segenap bentuk diskriminasi dalam bentuk warna kulit, kasta, ataupun kelas. Konsep masyarakat tauhid suatu konsep penciptaan masyarakat tanpa kelas.

³² Moeslim Abdurrahman, *Islam Transformatif*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1992, h. 106.

Moeslim Abdurrahman sebagai tokoh atau penggagas corak pemikiran Islam transformatif, memberikan interpretasi atas ide atau pemikiran itu sebagai sebuah upaya mentransformasikan ajaran-ajaran Islam dari posisinya yang normatif menjadi suatu ajaran yang praxis, serta yang terpenting adalah bagaimana nilai-nilai yang sifatnya normatif tersebut bisa menggerakkan atau memobilisasi umat sebagai pengikut ajaran tersebut memecahkan permasalahan yang dihadapinya. Tentunya Islam transformatif lebih menitik beratkan pada tataran *movement* ketimbang sisi-sisi rutinitas religius. Menurutnya kelemahan sebagian besar umat Islam adalah dalam membuat parameter kesalehan, baik kesalehan dihadapan manusia maupun tuhan nya sendiri. Umat Islam terjebak pada kesalehan simbolis, sedangkan nilai substansial dari hal yang simbolik tersebut malah kurang teraktualisasikan. Padahal menurut Islam transformatif adalah ketika seseorang secara sadar dan tahu apa nilai substansial dari rutinitas religius itu dan ia mampu menerjemahkannya dalam bentuk-bentuk lain yang realistis dan relevan dengan fenomena permasalahan manusia dewasa ini, maka itulah sebetulnya yang diharapkan dari ajaran Islam. Jika seorang muslim mampu menegakkan hal tersebut maka sebetulnya dia telah menjalankan inti ajaran Islam dan orang tersebut bisa dikatakan sebagai orang saleh, tapi bila kemunkaran yang ada dihadapannya belum mampu dia cegah dan dia berantas maka sia-sia lah ibadah tersebut.

Moeslim dalam bukunya *Islam Transformatif* merumuskan transformasi dari agama itu adalah berarti bagaimana agama harus membaca dan memberikan jawaban terhadap ketimpangan sosial. Ia berpandangan, bahwa jika diterima paham kebudayaan dinamis, maka "pemahaman Alquran dan perkembangan umat harus dilihat selalu memiliki dialektika".³³ Secara teoritis Moeslim menyodorkan konsep teologi kritis sebagai pendekatan memahami hubungan agama dengan kekuasaan, modernisasi, dan keadilan sosial. Pada dasarnya, Moeslim melalui paradigma transformatif ingin mengembalikan Islam pada watak aslinya dari berbagai upaya reduksi. Nilai-nilai universal Islam, seperti keterbukaan, kemanusiaan, sifat dialogis, yang melampaui batas ikatan ras, kultur, politik, menjadi agak kabur ketika sebagian dari orang-orang Islam sendiri menampilkan Islam dalam wajah sektarian yang sempit dan tidak ramah, baik secara internal antara beberapa kelompok dalam tubuh Islam sendiri maupun secara eksternal terhadap umat beragama lain.

³³ *Ibid.*, h. 65.

Reduksi terhadap nilai-nilai universal Islam tersebut, antara lain disebabkan oleh adanya pemutlakan interpretasi manusia terhadap aspek normatif Islam.

Padahal, lanjut Moeslim, Islam memberi peluang besar kepada umat manusia untuk mengkritisi apa pun selain Tuhan. Semua boleh dipertanyakan dan yang tidak boleh dipertanyakan hanyalah Allah, karena Allah itu Maha Anti Struktur. Pada titik ini, haruslah diakui akan kenisbian manusia dalam menangkap kebenaran Tuhan. Oleh karena itu, jika ada suatu golongan yang memonopoli kebenaran dan memaksakannya kepada orang lain atas nama Tuhan, maka itu adalah sejenis tirani atau awal dari kemusyrikan.

Teologi transformatif merupakan anak kandung Islam Transformatif dengan paradigma transformasinya. Teologi transformatif merupakan hasil dari proses pergumulan dan pergulatan antara kecenderungan berteologi yang sedang berlangsung dan berkembang dalam ruang sosial-budaya Indonesia dewasa ini dengan tantangan zaman yang menuntut respon baru. Adapun kecenderungan berteologi yang dimaksud di atas ialah yang mengandaikan umat hanya sebagai konsumen teologis sedangkan elite agama sebagai produsennya. Pola berteologi seperti ini, adalah sebagaimana yang diterapkan oleh kelompok yang disebut Moeslim sebagai Islam Totalistis atau Islam Alternatif yaitu kelompok yang menginginkan Islamisasi, yaitu bahwa pada aktivitas yang paling awal haruslah terlebih dulu dirumuskan ukuran normatif di berbagai bidang kehidupan termasuk teori ilmu sosial, sistem politik, sistem ekonomi bahkan sampai kepada aspek material seperti busana. Oleh karena itu, pengaruh Barat harus dibendung dan perubahan sosial harus dikendalikan. Dalam proses perumusan ukuran normatif, kelompok ini kental dengan pendekatan fiqh, yang melihat hidup di dunia ini berdasarkan pandangan serba dikotomis yakni, halal haram, surga neraka dan seterusnya. Kemiskinan, pada gilirannya, mengakibatkan banyak umat manusia yang tidak mampu mengekspresikan harkat dan martabat kemanusiaannya. Arus besar modernisasi juga telah melahirkan struktur sosial yang tidak adil, di mana terjadi konsentrasi kekuasaan, modal, dan informasi hanya pada segelintir kelompok elite. Mereka inilah yang mengontrol sejumlah orang yang hidup tanpa kesempatan dan harapan untuk mengubah masa depannya.

Dalam rangka untuk mengembalikan fungsi kritis agama terhadap struktur sosial yang timpang maka diperlukan upaya transendensi yaitu

proses yang melahirkan kemampuan manusia untuk keluar dari strukturnya dan melihat struktur kembali melalui iman yang belum distrukturkan, secara kritis. Inilah yang disebut Moeslim sebagai kesadaran pascaagama. Bahwa sebuah tingkah laku ritus idealnya refleksi transendensi mengambil jarak dari struktur ada.

Impian Moeslim untuk memperkuat dan mengembangkan gagasan dan gerakan teologi transformatif adalah dengan adanya pusat kajian Islam, yang disebut dengan pesantren umat. Pesantren umat yang diimpikan Moeslim memiliki karakteristik; (1) pesantren itu menjadi pusat refleksi para pemikir Islam; (2) pesantren itu berfungsi sebagai simpul jaringan para tokoh muslim berbagai disiplin dan profesi, baik dari pemikir maupun aktivis. Maksud simpul jaringan ini adalah memperkuat kerjasama antara pemikir dan aktivis dalam melakukan transformasi terhadap umat; (3) pesantren itu menjadi pusat dokumentasi dan informasi Islam; (4) pesantren itu menjadi pusat kaderisasi untuk mempersiapkan pemimpin masa depan; dan (5) pesantren itu menjadi pusat pengkajian dan perumusan strategi pedagogi Islam.³⁴

b. Kuntowijoyo: Ilmu Sosial Profetik

Ilmu Sosial Profetik diperkenalkan oleh Dr. Kuntowijoyo. Ilmu ini pertama-tama dimaksudkan sebagai alternatif terhadap gagasan yang dilontarkan oleh Moeslim mengenai pentingnya merumuskan teologi baru yang disebutnya sebagai Teologi transformatif. Penggantian istilah Teologi menjadi ilmu sosial, sejatinya, bermaksud agar gagasan teologi transformatif dapat diterima secara luas. Kunto berpendapat bahwa konsep teologi dalam masyarakat Indonesia masih dipersepsi secara berbeda-beda, yang menyebabkan pembaharuan atas konsep teologi itu relatif sulit diterima. Hal ini terutama karena adanya pengertian tentang kedudukan teologi sebagai suatu cabang dari khazanah ilmu pengetahuan keislaman paling asasi yang membahas doktrin ketuhanan. Pembaharuan teologi bisa berarti mengubah doktrin sentral Islam mengenai keesaan Tuhan. Padahal menurut mayoritas ulama teologis merupakan masalah yang dianggap sudah selesai di dalam Islam.³⁵

Sesungguhnya perubahan istilah dari Teologi Transformatif menjadi Ilmu Sosial Profetis tidak begitu saja dilakukan oleh Kunto,

³⁴ *Ibid.*, h. 109-110.

³⁵ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam; Interpretasi untuk Aksi*, Bandung: Mizan, 1991, h. 286-7.

melainkan harus melewati terlebih dahulu apa yang disebut oleh Kuntowijoyo sebagai Ilmu Sosial Transformatif. Oleh karenanya perkembangan tersebut mengandung dua penggantian yang sangat menentukan nantinya bagi gagasan definitif Ilmu Sosial Profetik, terutama penggantian istilah teologi menjadi ilmu sosial, serta penggantian istilah transformatif menjadi profetik.

Kunto berpandangan bahwa istilah ilmu sosial lebih netral dan terhindar dari pretensi doktrinal, karena kebanyakan dari masyarakat mengakui sifatnya yang nisbi.³⁶ Kuntowijoyo mengajukan ilmu sosial profetik sebagai alternatif bagi teologi transformatif. Ilmu bisa menjadi alternatif bagi teologi ketika keduanya dipahami secara lebih luas. Di satu pihak, teologi dipahami bukan sebagai sekumpulan doktrin tentang masalah-masalah ketuhanan saja, tetapi juga keinginan menyikapi kenyataan empiris menurut perspektif ketuhanan; dengan kata lain, teologi adalah juga cara menafsirkan realitas empiris, dan karenanya ia bersifat dinamis. Di pihak lain, ilmu dipahami sebagai tidak bebas nilai (tidak berpihak), tetapi mengandung aspirasi transformasi sosial dalam bentuk cita-cita profetik.

Menurut Kuntowijoyo transformasi adalah perubahan bentuk. Jika dikomparasikan dengan Islam maka tercipta sebuah arti yaitu Islam sebagai agama yang dapat merubah bentuk tatanan sosial dari kaum yang tertindas hingga menjadi kaum yang tercerahkan. Spirit perubahan akan selalu hadir dalam Islam untuk menciptakan masyarakat yang berkesadaran secara spiritual maupun berkesadaran secara sosial atau hubungan manusia dengan manusia. Di dalam Islam transformatif memiliki 2 (dua) peran yaitu: Pertama, Peran spiritual, dimana peran ini menjadi titik awal terciptanya perubahan kehidupan masyarakat. Peran spiritual ialah memberikan suatu dinamika dalam kehidupan antara manusia dengan Tuhan sekaligus menjadi sebuah landasan dalam menciptakan dan membentuk suatu tatanan sosial yang sadar atas dirinya sebagai pemelihara alam dan kehidupan sosial masyarakat. Unsur-unsur yang terdapat dalam peran spiritual ini adalah melaksanakan shalat dan membaca Alquran. Kedua, Peran humanitas, peran ini menjadi langkah selanjutnya dalam membentuk dinamika perubahan kehidupan antara manusia dengan manusia. Masing-masing peran tersebut nantinya akan menciptakan dan membentuk akuntabilitas (tanggung jawab) dan

³⁶ *Ibid.*

loyalitas (kesetiaan) terhadap harmonisasi keutuhan bermasyarakat. Misi profetik Islam, menurut Kuntowijoyo, adalah sebuah misi pembebasan atas mereka yang *mustad'afin*, tertindas, agar mereka memiliki kekuatan dan daya saing peradaban.

Sejalan dengan peran-peran tersebut, ilmu sosial profetik memiliki cita-cita profetik sesuai dengan semangat kenabian Muhammad saw. Cita-cita itu dirumuskan Kunto ke dalam tiga tujuan utama, yaitu; (1) tujuan humanisasi, yaitu memanusiakan manusia; (2) tujuan liberasi, yaitu pembebasan umat dan bangsa dari kekejaman kemiskinan, keangkuhan teknologi dan pemerasan kelimpahan; dan (3) tujuan transendensi, yaitu menambahkan dimensi transendental dalam kebudayaan.³⁷ Penegasan ini semakin memperjelas maksud dari ilmu sosial profetik yang digagas oleh Kunto, di mana dalam banyak hal memiliki kesamaan dengan gagasan teologi transformatif, kecuali dalam tataran sifat doktrinalnya. []

³⁷ *Ibid.*, h. 289.

BIBLIOGRAFI

- Abdurrahman Wahid, *Kiri Islam: Hassan Hanafi dan Eksperimentasinya*, Yogyakarta: LKiS, 1993.
- Abuddin Nata, *Peta Keragaman Pemikiran Islam di Indonesia*, Jakarta: Raja Grafindo Perkasa, 2001.
- Ali Syari'ati, *Islam Mazhab Pemikiran dan Aksi*, Bandung: Mizan, 1998.
- Aly Mustafa al-Ghuraby, tt. *Tarikh al-Firaq al-Islamiyah*, Mesir: Muhammad Ali Sabih wa Auladuh.
- Asghar Ali Engineer, *Asal-Usul dan Perkembangan Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, Bandung: Mizan, 1999.
- Farid Esack, 2000. *Al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme: Membebaskan Yang Tertindas*, Jakarta: Mizan, 1993.
- Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Aanalisa Perbandingan*, Universitas Indonesia. Jakarta, 1972.
- Harun Nasution, *Islam Rasional*, Jakarta: LSAF, 1989.
- Hassan Hanafi, 1992. *Muqaddimah fi Ilm al-Istighrab*, Beirut: Al-Mu'assasah al-Jami'iyah li ad-Dirasah wa an-Nasyr wa at-Tawzi'.
- Hassan Hanafi, *At-Turas wa at-Tajdid, Mauqifuna min Turas al-Qadim*, Al-Mu'assasah al-Jami'iyah li ad-Dirasah wa an-Nasyr wa at-Tawzi', 1992.
- Jurnal *Islamika*, No.1, Juli-September 1993.
- Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam, Antara Modernisme dan Postmodernisme (Telaah kritis atas Pemikiran Hassan Hanafi)*, Yogyakarta: LKiS, 1994.
- Kuntowijoyo, *Paradigma Islam; Interpretasi untuk Aksi*, Bandung: Mizan, 1991.
- M.Ridwan Hambali, *Hasan Hanafi: Dari Islam Kiri, Revitalisasi Turats, hingga Okcidentalisme, dalam Islam Garda Depan, Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*, Bandung: Mizan, 2000.
- Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, London: Longman, 1983.
- Michael Lowy, *Teologi Pembebasan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.

Moeslim Abdurrahman, *Islam Transformatif*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1992.

Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al-Mazahib al-Islamiyah*, Mesir: Dar al-Fikr al-‘Arabiy, 1985.

Syaikh Ja’far Subhani, *Bubus fi al-Milal wa an-Nihal; Dirasah Maudhu’iyyah Muqarranah li al-Mazahib al-Islamiyyah*, edisi Indonesia, oleh Hasan Musawah, *Al-Milal wan-Nihal; Studi Tematis Mazhab Kalam*, Pekalongan: Al-Hadi, 1997.

Wahono Nitiprawiro, *Teologi Pembebasan; Sejarah, Metode, Praksis, dan Isinya*, Yogyakarta: LkiS, 2000.

Yusuf Qordhowi, *Risalah Zakat*, Jakarta: Risalah Gusti, 1998.

Ziaul Haque, *Wahyu dan Revolusi*, Yogyakarta: LkiS, 2000.

Website:

Anjar Nugroho, "Islam dan Teologi Pembebasan", [http:// indonesiafile.com/content/ view/ 356/79/](http://indonesiafile.com/content/view/356/79/).

<http://sigitwahyu.net/a-muhtar-sadili/motifasi-eskatologis-berderma.html>.

Iskandar Norman, *Puisi Dalam Teologi Pembebasan Asia*, <http://www.acehforum.or.id>.



Pemikiran tentang Negara Islam

Prof. Dr. Katimin, M.Ag

A. Pendahuluan

Wacana pemikiran tentang negara Islam menjadi isu penting diperbincangkan oleh umat Islam mula abad ke- 20 oleh para pembaharu Islam, seperti Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh. Sebelumnya, belum terlihat semangat yang begitu besar untuk merencanakan hal tersebut sejak negara Islam didirikan oleh nabi Muhammad di Madinah pada abad ke-7 silam. Kedua pemikir ini dianggap banyak menginspirasi tentang berdirinya negara Islam, tidak hanya pada tataran pemikiran, tetapi juga pada tataran praktik bernegara seperti berdirinya negara Islam di beberapa kawasan. Negara-negara Islam tersebut antara lain adalah Turki, Mesir, Saudi Arabia, Yaman, Yordania, Malaysia, Pakistan, dan Iran. Akan tetapi, praktik bernegara di negara-negara yang mayoritas beragama Islam tersebut yang menampilkan sistem dan corak yang berbeda antara satu dengan yang lain ini, akhirnya menimbulkan kontroversi tentang apa dan bagaimana sesungguhnya yang disebut sebagai negara Islam itu.

Di satu pihak ada pendapat yang menyatakan bahwa yang dimaksud dengan negara Islam apabila negara tersebut mencantumkan kata Islam secara formal di dalam konstitusinya. Di pihak lain ada pendapat yang menyatakan bahwa yang dimaksud dengan negara Islam adalah bukan terletak pada simbol Islam secara formal di dalam konstitusi, melainkan lebih pada substansi atau isi sebagaimana yang dicontohkan oleh nabi Muhammad Saw. Wacana perdebatan tentang format negara Islam hingga kini terus menjadi perdebatan yang berkepanjangan sebagai buah dari praktik bernegara dari periode klasik dan pertengahan itu. Hal ini tercermin sebagaimana tergambar dalam pemikiran para pemikir politik Islam. Dalam kaitan inilah tulisan menjadi penting untuk diketengahkan mengingat politik merupakan dunia yang terus berkembang.

Mengingat begitu luasnya bidang kajian negara Islam ini, fokus kajian dalam tulisan ini diarahkan pada pemikiran tokoh-tokoh pemikir politik Islam yang dibagi kepada tiga periodeisasi. Periodeisasi tersebut adalah Masa Klasik, Masa Abad Pertengahan, dan Masa Modern. Kemudian, pada bagian akhir dilengkapi dengan paparan tentang praktik bernegara dalam lintasan sejarah Islam, serta problem-problem yang dihadapi dalam sistem politik/kenegaraan Islam.

B. Pemikiran tentang Negara pada Masa Klasik

1. Ibn Abî Rabî'

Nama Lengkap Ibn Abî Rabî' adalah Syihâb al-Dîn Ahmad Ibn Abî Rabî'. Tidak banyak diketahui tentang kehidupan Ibn Abî Rabî' ini, selain sebagai penulis buku *Sulûk al-Mâlik fî Tadbîr al-Mamâlik* (Perilaku Raja dalam Pengelolaan Kerajaan-Kerajaan). Buku tersebut dipersembahkan kepada Al-Mu'tasim, *khalîfah* Abasiah VIII yang memerintah abad IX M sebagai *manual* atau "buku pintar". Dengan demikian dapat dipastikan bahwa Ibn Abî Rabî' melalui karyanya itu tidak mempersoalkan keabasahan sistem monarki Abasiah yang berlangsung secara turun-temurun, dan sebaliknya justru menjustificasinya sebagaimana tergambar pada pendahuluan dalam karyanya itu. Isi buku tersebut berisikan nasehat-nasehat kepada *khalîfah* tentang bagaimana menangani masalah-masalah kenegaraan seperti bagaimana memilih pejabat negara, bagaimana hubungan kerja antara *khalîfah* dengan para pembantunya dan sebagainya.

Ibn Abî Rabî berpendapat bahwa pembentukan pemerintahan/ negara adalah sesuatu yang wajib, baik secara nash maupun secara akal. Bahkan menurutnya Ibn Abî Rabî' menyatakan bahwa pembentukan negara merupakan mandat dari Tuhan melalui seorang raja yang telah diberi keistimewaan-keistimewaan tertentu kepadanya. Dasar-dasar nash agama yang memberi mandat kepada raja sekaligus tentang wajibnya pembentukan sebuah negara menurut Ibn Abî Rabî' adalah seperti ditegaskan Alquran dalam surat al-'An 'âm: 165

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ خَلِيفَةَ فِي الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ
 إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٦٥﴾

165. dan Dia lah yang menjadikan kamu penguasa-penguasa di bumi dan Dia meninggikan sebahagian kamu atas sebahagian (yang lain) beberapa derajat, untuk mengujimu tentang apa yang diberikan-Nya kepadamu. Sesungguhnya Tuhanmu Amat cepat siksaan-Nya dan Sesungguhnya Dia Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Dan surat an- Nisâ': 59:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي
 شَيْءٍ فَوَدُّهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَذَلِكَ خَيْرٌ
 وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾

59. Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. kemudian jika kamu berlainan Pendapat tentang sesuatu, Maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.

Mengenai bentuk negara Ibn Abî Rabî' memilih bentuk monarki dan sebaliknya menolak bentuk-bentuk lainnya seperti, aristokrasi, oligarki, demokrasi, dan demogaki. Ibn Abî Rabî' menganggap bahwa bentuk pemerintahan yang paling ideal adalah monarki, yaitu bentuk pemerintahan kerajaan yang dipimpin oleh penguasa tunggal (raja). Alasannya adalah jika pemerintahan dipimpin oleh beberapa orang atau dengan banyak orang justeru akan banyak menimbulkan kekacauan. Ibn Abî Rabî' berkeyakinan bahwa pemerintahan monarki akan mampu

menegakkan keadilan, mencegah kezaliman, menghantarkan negara kepada tujuannya yang luhur sehingga dapat mewujudkan kemaslahatan.

Pendapat Ibn Abî Rabî' tersebut dengan jelas memperlihatkan pengaruh keyakinan agama dan loyalitasnya kepada dinasti Abasiah yang masih melekat pada dirinya. Raja dalam pandangannya memiliki kekuasaan istimewa. "Raja memiliki segala keutamaan" yang serba lebih daripada warga negara. Keistimewaan yang berlebihan ini menjadikan raja sebagai sosok yang tidak tunduk kepada hukum negara. Bahkan ia sendiri adalah hukum yang perintah-perintahnya harus dipatuhi. Raja berhak memaksakan segala kehendaknya tanpa harus dipandang merusak keserasian hubungan dengan negara selama kebijaksanannya itu tetap dalam kepentingan kenegaraan.

Ibn Abî Rabî' mencari justifikasi atas hak istimewa raja berdasarkan ajaran agama. Menurutny Allah telah memberikan keistimewaan kepada raja dengan segala keutamaan. Ayat-ayat Alquran yang dijadikan sebagai dasar pembenaran tersebut antara lain adalah Q.S. surat al-'An 'âm: 165 dan surat an-Nisâ':59, sebagai berikut:

Mengenai syarat-syarat seorang calon kepala negara, Ibn Abî Rabî' mengemukakan 6 syarat, yakni: (1) Harus anggota dari keluarga raja, dan mempunyai hubungan nasab yang dekat dengan raja sebelumnya. (2) Aspirasi yang luhur. (3) Pandangan yang mantap dan kokoh. (4) Ketahanan dalam menghadapi kesukaran/tantangan. (5) Kekayaan yang banyak. (6) Pembantu-pembantu yang setia. Nuansa justifikasi terhadap sistem politik yang sedang berlaku tentang syarat-syarat kepala negara yang diajukan Ibn Abî Rabî' tersebut sangat jelas, yaitu dengan memasukkan unsur keluarga raja dan memiliki hubungan nasab dengan raja sebelumnya sebagai syarat pertama. Dalam hal ini Ibn Abî Rabî' sesungguhnya hanya memperkuat sistem politik yang sedang berlaku, yaitu sistem monarki di mana kepala negara dijabat oleh keluarga raja secara turun-temurun, seperti tampak pada dinasti Umayyah dan Abasiah

Satu hal yang unik dari pemikiran Ibn Abî Rabî' adalah bahwa ia tidak menjadikan keturunan Quraisy sebagai salah satu syarat untuk menduduki jabatan kepala negara. Dalam pandangannya calon raja atau kepala negara itu cukup jika berasal dari keluarga dekat raja. Pandangannya yang demikian diduga disebabkan oleh realitas politik pada masa itu di mana dinasti Abasiah masih terlalu kuat, sehingga tidak memungkinkan calon kepala negara berasal dari keturunan lain di luar garis keturunan Abbas. Sekalipun demikian tetap saja bahwa syarat-syarat

seorang kepala negara yang diajukan Ibn Abî Rabî' dengan mensyaratkan unsur keluarga raja dan masih memiliki hubungan nasab dengan raja sebelumnya, tidak memiliki makna signifikan bagi perubahan sistem politik, melainkan semakin melanggengkan sistem *khalîfah*.

2. Al-Fârâbî (257 H/870 M-339 H/950 M.)

Karya-karya politik al-Fârâbî tertuang dalam karya-karyanya antara lain *Arâ'-Ahl Al-Madînah Al-Fâdlilah* (Prinsip-Prinsip dari Pandangan tentang Penduduk Negara yang utama); dan *Al-Siyâsah al-Madaniyah* (Risalah tentang Politik Kenegaraan). Al-Fârâbî memandang bahwa kekuasaan haruslah diikat dengan nilai-nilai moralitas. Karena dengan nilai-nilai moralitaslah penguasa dapat melindungi masyarakatnya sekaligus bertanggungjawab terhadap keberadaan negara dari kehancuran kepada tingkat yang paling rendah.

Syarat-syarat seorang pemimpin menurut al-Fârâbî adalah (1) lengkap anggota badannya (2) memiliki daya pemahaman yang baik, (3) tinggi intelektualitasnya, (4) pandai mengemukakan pendapatnya dan mudah dimengerti uraiannya, (5) pencinta pendidikan dan gemar mengajar, (6) tidak loba atau rakus dalam hal makanan, minuman ataupun wanita, (7) pencinta kejujuran dan pembenci kebohongan, (8) berjiwa besar dan berbudi luhur, (9) tidak memandang penting kekayaan dan kesenangan-kesenangan dunia, (10) pencinta keadilan dan pembenci perbuatan zalim (11) tanggap dan tidak sukar diajak menegakkan keadilan dan sebaliknya sulit untuk melakukan atau menyetujui tindakan keji dan kotor, dan (12) kuat pendirian terhadap hal-hal yang menurutnya harus dikerjakan, penuh keberanian, tinggi antusiasme, bukan penakut, dan tidak berjiwa lemah atau kerdil.

Persyaratan kepala negara dari al-Fârâbî ini cukup menarik karena tekanannya terhadap masalah moral bahwa seorang pemimpin yang harus memiliki sejumlah kualitas-kualitas moral yang luhur. Penekanan terhadap masalah etika ini juga terlihat dari tujuan akhir dari masyarakat politik yang ia gagas yang menekankan akan pencapaian kebahagiaan.

Berdasarkan syarat-syarat kepala negara yang dirumuskan oleh para ulama yang berada di luar struktur kekuasaan tersebut, terlihat bahwa hampir seluruhnya tidak mencantumkan sosok dari keluarga raja ataupun Quraisy untuk menjadi kepala negara, kecuali pada al-Ghazâlî. Hal ini berarti bahwa teori-teori politik yang dibangun oleh para ulama yang berada di luar struktur kekuasaan sedikit lebih leluasa dibandingkan

dengan syarat-syarat yang diajukan oleh para ulama yang berada di dalam struktur kekuasaan.

Al-Fârâbî mengklasifikasikan rezim politik kepada empat golongan dihubungkan dengan kebahagiaan yang dicapainya. *Pertama*, rezim kebajikan, di mana tujuan pemerintahan dan institusi-institusi masyarakat diorganisasi atas dasar pencapaian kebahagiaan yang hakiki; *kedua*, rezim tak beradab, di mana pemerintah tidak mengetahui kebahagiaan hakiki, dan institusi-institusi masyarakat diorganisasi atas dasar landasan-landasan yang lain: pencapaian kebutuhan (rezim kebutuhan), kemakmuran (rezim yang buruk), kesenangan (rezim yang hina), ketakutan (rezim timokratis), dominasi (rezim despotik), atau kebebasan (rezim demokratis); *ketiga*, rezim yang tak bermoral, di mana pemerintahan sadar dengan hakikat kebahagiaan yang hakiki tapi tidak terikat dengannya, dan institusi-institusi masyarakat diorganisasi untuk mencapai tujuan-tujuan yang lain seperti seperti rezim tak beradab; *keempat*, rezim yang kacau di mana tujuan dari pemerintahan menyimpang dari pencapaian kebahagiaan yang hakiki dan institusi-institusi masyarakatnya korup.

Masyarakat sempurna oleh al-Fârâbî diklasifikasikan kepada tiga: *pertama* masyarakat sempurna besar, *kedua* masyarakat sempurna sedang, dan *ketiga* masyarakat sempurna kecil. *Pertama* dimaksudkannya adalah semisal perserikatan bangsa-bangsa, *kedua* satu negara nasional, dan *ketiga*, negara kota. Bentuk ketiga oleh al-Fârâbî dianggap sebagai sistem politik terbaik di antara ketiga tipe masyarakat. Pemikiran politiknya ini menggambarkan realitas politik yang ada pada masa itu di mana Islam sebagai adikuasa telah terpecah menjadi semacam negara-negara nasional yang terdiri dari banyak kota dan desa yang wilayahnya begitu luas. Pendapatnya ini lebih kurang sama dengan pendapat Aristoteles yang juga menganggap negara kota merupakan sistem politik terbaik di Yunani meskipun pada masa itu Yunani sudah menjadi negara jajahan Macedonia, dan sistem negara kota sudah tidak berfungsi lagi. Hal ini berarti semakin memperkuat dugaan bahwa pemikiran politik al-Fârâbî sejalan dengan posisinya sebagai ulama intelek yang bebas yang berada di luar struktur kekuasaan.

Sementara masyarakat yang tidak atau belum sempurna menurut al-Fârâbî adalah bentuk pergaulan yang tidak maupun yang belum sempurna itu, kehidupan sosial dalam rumah atau keluarga merupakan masyarakat yang paling tidak sempurna. Keluarga adalah bagian dari masyarakat

lorong. Masyarakat lorong bagian dari masyarakat kampung. Masyarakat kampung bagian dari masyarakat negara-kota. Terbentuknya masyarakat kampung dan desa ini diperlukan oleh negara-kota. Sekalipun demikian, ketiga tipe masyarakat tersebut bukan masyarakat sempurna dikarenakan tidak cukup mampu untuk mandiri, baik dalam bidang budaya, sosial-ekonomi, dan spiritual. Sedangkan tentang tujuan bermasyarakat atau bernegara menurutnya tidak hanya sekedar memenuhi keputusan primer, melainkan juga kebutuhan-kebutuhan skunder sebagai kelengkapan hidup yang dengan ini manusia dapat bahagia, tidak saja bersifat material tetapi juga spiritual di dunia maupun di akhirat.

Pandangannya ini memperlihatkan pengaruh keyakinan agamanya sebagai seorang Islam yang taat, di samping juga pengaruh tradisi Yunani melalui Plato dan Aristoteles yang mengkaitkan politik dengan moralitas, akhlak atau budi pekerti. Pemikiran politik al-Fârâbî ini sedikit berbeda dengan pemikiran politik lainnya seperti Ibn Abî Rabi', al-Mâwardî, maupun al-Ghazâlî. Al-Fârâbî lebih menekankan pada standar kesempurnaan suatu sistem politik lewat penafsiran-penafsiran alegoris atas *syarî'ah*.

Dari paparan di atas, tentang hubungan antara Islam dan negara pada masa pra-modern yang tercermin lewat pemikir-pemikir kenegaraan yang dekat atau berada di dalam struktur kekuasaan dengan mereka yang berada di luar struktur kekuasaan memperlihatkan kecenderungan-kecenderungan yang beragam. Sekalipun demikian, dalam upaya mereka mencari sintesa yang ideal antara tuntutan *syarî'ah* dan realitas politik, umumnya mereka memandang bahwa antara agama dan politik terkait hubungan yang simbiotik, baik mereka yang berada di dalam struktur kekuasaan maupun mereka yang berada di luar struktur kekuasaan.

Selain itu pengaruh asing, terutama peradaban Romawi dan Persia serta filsafat Yunani, tampak dengan jelas mewarnai pemikiran politik masa pra-modern. Misalnya al-Ghazâlî yang menjadikan praktik kenegaraan Iran pra Islam sebagai salah satu praktik kenegaraan yang patut dicontoh merupakan salah bukti akan hal itu. Demikian juga Ibn Abî Rabi' dan al-Mâwardî yang menggunakan terma-terma filosof Plato dan Aristoteles dalam pemikiran kenegaraan mereka.

3. Al-Ghazâlî (450 H/1058 M-505 H/1111 M.).

Pemikiran-pemikiran politik Al-Ghazâlî tertuang dalam karya-karya antara lain: *Ihyâ' Ulûm al-Dîn*, khususnya dalam *Kitâb al-Sya'ab*, *Al-Iqtishâd fî al-I'tiqâd* (Moderasi Dalam Kepercayaan), dan *Al Tibr al-Masbûk*

fi Nashibah al-Mulûk (Batangan Logam Mulia Tentang Nasehat untuk Raja-Raja), *Kitab al-Mustazhirri*, dan bahkan dalam *Kimiya-yi-Sa'adah*.

Mengenai sumber kekuasaan, Al-Ghazâlî mengatakan bahwa kalau Tuhan mengutus nabi-nabi dan memberi mereka wahyu, ia juga mengutus raja-raja dan memberikan mereka dengan cahaya Ilahi. Keduanya punya tujuan yang sama, yaitu kesejahteraan umat manusia. Atau juga seperti dalam kitabnya yang lain, al-Ghazâlî menyatakan bahwa agama dan kerajaan merupakan dua saudara kembar yang berasal dari ibu yang sama. Dengan ungkapan yang kurang lebih sama bahwa agama dan raja ibarat dua anak kembar; agama adalah suatu fondasi, sedangkan sultan adalah penjaganya; sesuatu yang tanpa fondasi akan mudah runtuh, dan suatu fondasi tanpa suatu penjaga akan hilang. Untuk itu kepatuhan terhadap raja merupakan sesuatu yang wajib sebagaimana firman Allah, "Patuhilah Allah, Rasul, dan mereka yang berkuasa di antara kamu" (Q.S.4: 59). Al-Ghazâlî menganggap sultan sebagai bayang-bayang Allah di muka bumi. Dengan ungkapan ini, dapat dikatakan bahwa sistem pemerintahan yang ditawarkan al-Ghazâlî adalah teokrasi.

Agak berbeda dengan para pemikir politik sunni lainnya yang menyandarkan teori-teorinya pada doktrin-doktrin tentang delegasi dan obligasi di mana kepatuhan pada imam bersumber pada perintah *syarî'ah*, maka al-Ghazâlî mengembangkan pemikirannya sendiri dengan menyatakan bahwa kepatuhan kepada raja didasarkan atas kenyataan bahwa Tuhan memilih raja dan menganugerahinya dengan kekuatan dan cahaya Ilahi (*farr-i-izadi*).

Dari sini tampak jelas bahwa, sekalipun al-Ghazâlî merujuk pada ayat-ayat Alquran, pemikiran-pemikiran politik al-Ghazâlî sangat dipengaruhi oleh tradisi politik Iran pra-Islam. Atas dasar ini pula posisi al-Ghazâlî terletak di tengah-tengah dua titik spektrum: *syarî'ah* sebagai sumber utama dan yang bukan sebagai sumber utama legitimasi politik. Seperti terlihat dalam kitanya *Nasîhat al-Mulk*, al-Ghazâlî hanya mengasumsikan suatu konformitas umum terhadap *syarî'ah*. Penguasa menurutnya harus mengupayakan sejauh mungkin kepuasan rakyatnya, tetapi jangan bertentangan dengan *syarî'ah*. Upaya-upaya al-Ghazâlî mengangkat bentuk-bentuk pemerintahan yang sudah ada sebelumnya (pra-Islam) sebagai salah satu bentuk pemerintahan yang patut dicontoh dalam pemikiran kenegaraannya, oleh Din Syamsuddin disebut sebagai kecenderungan administratif birokratif, yaitu menampilkan administrasi pemerintahan sebelumnya yang pantas dijadikan sebagai salah satu alternatif bagi suatu sistem politik.

Al-Ghazâlî mengemukakan 10 syarat yang harus dipenuhi oleh seorang calon kepala negara. Kesepuluh syarat tersebut adalah (1) laki-laki dewasa, (2) berakal sehat, (3) sehat pendengaran dan (4) penglihatan, (5) merdeka, (6) keturunan Quraisy, (7) memiliki kekuasaan nyata, (8) memiliki kemampuan, (9) *wara'*, dan (10) berilmu. Menurut al-Ghazâlî lembaga pemerintahan berfungsi sebagai alat untuk melaksanakan syari'at, mewujudkan kemashlahatan rakyat, menjamin ketertiban urusan dunia dan urusan agama, dan sebagai lambang kesatuan umat Islam demi kelangsungan sejarah umat Islam.

4. Al-Mâwardî (364 - 450 H/975 – 1059 M).

Nama lengkapnya adalah Abû Hasan 'Alî bin Habîb al-Mâwardî al-Bashri (364 - 450 H/975 – 1059 M). Pemikiran politiknya yang cukup terkenal tertuang dalam karyanya "*al-Abkâm al-Sulthâniyyah*" (Ajaran-ajaran tentang Pemerintahan), (Beirût: Dâr al-Fikr, t.th). Al-Mâwardî menyatakan bahwa institusi *imâmah* yang ia anggap sebagai kepemimpinan nabi untuk menyelenggarakan masalah-masalah keagamaan ataupun yang bersifat temporal, adalah suatu keharusan, dan keharusannya didasarkan atas *syar'ah* dan akal melalui *al-ijmâ'* dari umat. Al-Mâwardî juga berpendapat bahwa sistem *imamah/kehalifah* sebagai sistem politik pada masa itu sebagai yang sesuai dengan ajaran Islam. Ia berpendapat bahwa pembentukan *kehalifah* merupakan kewajiban umat dan memerlukan konsensus umum (*al-ijmâ'*) dari anggota umat yang kompeten. Landasan *ijmâ'* ini tidak ia tarik dari *syar'ah*, melainkan dari *al-ashabiyyah*

Al-Mâwardî juga menawarkan syarat-syarat kepala negara yang kurang lebih sama dengan yang disyaratkan oleh Ibn Abî Rabi'. Syarat-syarat bagi calon serta kewajiban-kewajiban seorang *kehalifah* yang ditekankan oleh al-Mâwardî adalah (1) adil, (2) berpengetahuan, (3) sehat secara fisik dan mental, (4) kesatria, dan (5) berasal dari keturunan Quraisy. Persyaratan Quraisy sebagai syarat mutlak bagi calon *kehalifah* dan pemangku jabatan-jabatan penting lainnya oleh al-Mâwardî ini diduga sebagai upaya al-Mâwardî dalam merespon kondisi sosio-politik kekhilafahan Abasiyah yang sedang melemah. Bahwa peran *kehalifah* sebatas peran formal saja, sedangkan kekuasaan sesungguhnya dipegang oleh para pejabat dan panglima-panglima berkebangsaan Turki dan Persia.

Untuk mengantisipasi keadaan politik yang semakin memburuk dan dalam upaya meredam tuntutan yang semakin gencar dari pejabat Turki dan Persia atas hak kekhilafahan inilah al-Mâwardî melalui *al-Abkâm al-Sulthâniyyah* mempersyaratkan Quraisy sebagai syarat mutlak seorang calon

kehalifah dan calon pejabat-pejabat penting lainnya di kerajaan. Lebih dari itu, persyaratan Quraisy sebagai kepala negara yang disyaratkan al-Mâwardî sama halnya menafikan struktur sosial umat Islam yang plural. Ini berarti bahwa sistem politik yang ditawarkannya lebih eksklusif yang tidak memberi makna apa-apa bagi sistem politik yang partisipatoris. Substansinya tidak jauh berbeda dengan yang ditawarkan oleh Ibn Abî Rabî', yaitu sebatas melangengkan sistem politik yang sedang berjalan. Menurutny, *kehalifah* dapat dipilih baik melalui pemilihan oleh *ahl al-Hall wa al-'Aqd* (konsensus elit) atau melalui penunjukkan oleh *kehalifah* sebelumnya. Al-Mâwardî tampaknya mendukung cara yang kedua ini. Bila diperhatikan secara sesksama, maka mekanisme pemilihan seorang imam atau *kehalifah* yang ditawarkan oleh al-Mâwardî ini secara umum berdasarkan kepada praktik suksesi yang pernah dilakukan pada masa *al-Khulafâ' al-Râsyidûn*. Dengan demikian tampak jelas bahwa dalam masalah ini al-Mâwardî terkesan hanya memberikan berbagai pendapat dan pendapat itupun didasarkan kepada praktik suksesi yang pernah berlaku dalam sejarah Islam klasik *al-Khulafâ' al-Râsyidûn*. Sekalipun demikian, al-Mâwardî telah berupaya memberikan solusi bagi perubahan politik. Di tengah sistem politik monarkhi murni Abasiah pada masa itu, pendapat al-Mâwardî yang demikian dianggap sangat berarti bagi upaya perubahan sistem politik. Bahkan pendapatnya ini mungkin juga dipandang sedikit relatif lebih baik dibandingkan dengan sistem politik dunia (Eropa) pada masa itu. Kecenderungan absolut Abasiah misalnya tampak pada lembaga demokrasi semacam *ahl al-Hall wa al-'Aqd* yang relatif kurang berfungsi, bahkan sekedar simbol saja.

Al-Mâwardî dalam pemikiran politiknya menempatkan *syarî'ah* sebagai sumber justifikasi dan legitimasi atas realitas politik. Dengan kata lain al-Mâwardî berupaya menciptakan realitas tatanan politik yang sesuai dengan cita-cita politik sebagaimana dituntut *syarî'ah*. Dengan cara demikian, al-Mâwardî bersikap pragmatis dalam upaya memadukan persoalan politik dengan agama. Atas alasan ini pulalah al-Mâwardî dalam beberapa hal berhasil menunda kehancuran dinasti Sunni-Abasiah terhadap kekuasaan politik Syî'ah Buwaihi. Al-Mâwardî ternyata bukanlah perumus teori baru politik Sunni, melainkan merupakan pengembangan dari pemikiran politik Abû Hasan al-Asy'arî dan juga Abû Mansûr 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî (w.1037 M) dalam satu bagian dalam kitabnya *Kitâb Ushûl al-Dîn*. Beberapa masalah seperti tentang kepemimpinan (delegasi dan obligasi) yang telah diangkat oleh al-Baghdadi diulang dalam *Al-Abkâm al-Sulthâniyyah*.

Yang paling menarik dari pemikiran al-Mâwardî sekaligus membedakannya dengan pemikiran-pemikiran politik lain pada masa klasik adalah perhatiannya pada masalah kemungkinan seorang imam dapat diberhentikan dari kedudukannya sebagai *kehalifah* atau kepala negara, bila ternyata sudah menyimpang dari keadilan, kehilangan pancaindera atau organ-organ tubuh yang lain, atau kehilangan kebebasan bertindak dikarenakan telah dikuasai oleh orang-orang dekatnya atau tertawan. Akan tetapi pemikirannya tersebut tidak diikuti dengan bagaimana mekanisme pemberhentian seorang kepala negara dan siapa yang harus melakukannya, dan ini berkaitan dengan gagasan kenegaraan al-Mâwardî tentang hubungan antara *ahl al-Hall wa al-'Aqd* atau *al Iktiyar* dan imam atau kepala negara itu merupakan hubungan antara dua pihak peserta kontrak sosial atas dasar sukarela, yang kemudian melahirkan hak dan kewajiban antara keduanya secara timbal balik. Teori kontrak sosial dari al-Mâwardî ini kemudian baru dikenal lima abad kemudian pada pertengahan abad XVI M di dunia Barat.

C. Pemikiran tentang Negara pada Abad Pertengahan

1. Ibn Taimiyah (661 H-1263 M.)

Dalam karya-karya politiknya tampak secara tegas bahwa Ibn Taimiyah memandang pentingnya format politik yang berlandaskan syariah (*al-siyâsah al-syar'îyyah*). Ibn Taimiyah memandang bahwa malapetaka yang menimpa umat Islam adalah disebabkan oleh para elit politik yang tidak bermoral, termasuk para fuqaha yang mendukung para penguasa yang tidak mengindahkan agama. Atas dasar ini Ibn Taimiyah menganggap bahwa tidak ada kewajiban untuk patuh kepada mereka. Bahkan menyadari akan sulitnya mengimplementasikan cita-cita Islam dengan tanpa mengabaikan realitas politik, Ibn Taimiyah menyarankan bagi kemungkinan memenuhi *syarî'ah*.

Ibn Taimiyah memandang bahwa sosok yang pantas menjadi kepala negara adalah orang yang memiliki beberapa kualifikasi, yaitu memiliki kekuatan, dan amanah. Bagi Ibn Taimiyah kekuatan dalam lapangan kepemimpinan tentu harus sesuai dengan bidangnya. Sedangkan amanah diartikan sebagai takut kepada Allah sekaligus menghilangkan rasa takut kepada sesama manusia. Ibn Taimiyah menyadari bahwa kekuatan dan amanah sangat sulit ditemukan dalam diri seorang sekaligus. Karena itu untuk menempatkan seorang dalam

struktur pemerintahan harus sesuai antara kemampuannya dengan kedudukan tersebut. Ia tidak mensyaratkan calon kepala negara harus dari Quraisy sebagaimana ditetapkan oleh beberapa pemikir sebelumnya. Alasan yang dikemukakan karena masalah ini diperselisihkan, maka syarat ini tidak mungkin diterapkan. Sementara Bagi Ibn Taimiyah tujuan utama pemerintahan adalah untuk melaksanakan syari'at Islam demi terwujudnya kesejahteraan umat, lahir dan batin, serta tegaknya amanah dalam masyarakat.

Akan tetapi, baik ulama-ulama yang dekat/berada di dalam struktur kekuasaan dan ulama-ulama yang jauh/berada di luar struktur kekuasaan dalam hal-hal tertentu memperlihatkan kesamaan-kesamaan, yaitu masih memperlihatkan dominasi *syari'ah* (agama) atas akal pikiran manusia di dalam konsepsi-konsepsi politik yang dirumuskannya.

Din Syamsuddin melihat bahwa pemecahan yang ditawarkan oleh para pemikir kenegaraan pada masa pra-modern tersebut sebagai upaya mereka dalam memahami prinsip *tamhîd* (kemenyatuan). Pertama, berfungsi sebagai penyatuan hubungan antara Tuhan, manusia dan alam. Kedua, menyatukan kesadaran orang-orang Islam mengenai arti hidup dan kehidupan yang akan datang.

Konsepsi politik dari para ulama yang dekat/berada di dalam struktur kekuasaan dengan para ulama yang berada di luar struktur kekuasaan memperlihatkan sedikit perbedaan. Para ulama yang berada di luar struktur kekuasaan umumnya sedikit lebih berani dan lebih leluasa dalam memberikan konsep-konsep politik dibandingkan dengan para ulama yang berada di luar struktur kekuasaan. Artinya dalam paradigma non-struktural konsepsi-konsepsi politik yang dihasilkannya memperlihatkan adanya upaya untuk tidak semata-mata mencari justifikasi wahyu terhadap realitas politik, melainkan juga mengintroduksi praktik-praktik politik di luar Islam sebagai alternatif lain bagi sistem politik, misalnya tentang syarat-syarat bagi calon kepala pemerintahan yang tidak harus dari lingkungan Quraisy sebagaimana yang ditawarkan oleh Ibn Taimiyah dan al-Fârâbî.

2. Ibn Khaldûn (732H/1332M – 808H/1406M)

Nama lengkap Ibn Khaldûn adalah Abd al-Rahman bin Muhammad bin Hasan bin Jabir bin Mohammad bin Ibrahim bin Abd Rahman bin Khaldun. Pemikiran kenegaraan Ibn Khaldûn terdapat dalam karyanya *Muqaddimah*, (Beirût: Dâr al-Fikr, t.th.). Ibn Khaldûn

berpendapat bahwa pembentukan *khilâfah* merupakan kewajiban umat dan memerlukan konsensus umum (*al-ijmâ'*) dari anggota umat yang kompeten. Landasan *ijmâ'* ini tidak ia tarik dari *syarî'ah*, melainkan dari *al-ashabiyyah*. Selain itu, Ibn Khaldun sekalipun menganggap bahwa institusi *khilâfah* bukan satu-satunya bentuk pemerintahan Islam, akan tetapi secara implisit ia masih menganggap bahwa sistem tersebut adalah sistem politik yang masih sesuai dengan ajaran Islam.

Mengenai persyaratan seorang kepala negara, Ibn Khaldûn memberi kriteria: berilmu pengetahuan, *al-kiyfâyat* yaitu kesanggupan dalam berbagai bidang kehidupan terutama yang berkaitan dengan urusan negara, berlaku adil, sehat panca indera, dan keturunan Quraisy. Ibn Khaldûn dalam teori politiknya tidak ada menyinggung tentang pengangkatan seorang kepala negara sebagaimana ada pada al-Mâwardî. Sekalipun demikian ada hal menarik dari teori politiknya, yaitu bahwa *khilâfah* setelah *khakîfah* yang empat (*al-Khulafâ' al-Râsyidûn*) pada hakikatnya tidak lagi Islami karena telah berubah kepada sistem kerajaan

D. Pemikiran tentang Negara pada Masa Modern/Kontemporer

Jika pada masa klasik, pemikiran kenegaraan diwarnai oleh pemikiran filsafat Yunani, tradisi bernegara pra-Islam, serta adanya hubungan simbiotik agama dan negara, maka pada masa modern pemikiran kenegaraan timbul sebagai respon terhadap ide-ide kenegaraan yang datang dari Barat. Sehubungan dengan itu, maka ada tiga bentuk respon yang diberikan oleh intelektual muslim. *Pertama*, adalah kelompok konservatif, yang tetap mempertahankan integrasi antara Islam dan negara, karena menurut mereka Islam telah lengkap mengatur sistem kemasyarakatan. Mereka ingin melakukan reformasi sistem sosial dengan kembali kepada ajaran Islam secara total dan menolak sistem yang dibuat manusia. Di antara mereka adalah Sayyid Quthb, dan al-Maudûdî. *Kedua*, adalah kelompok modernis, yang berpandangan bahwa dalam Islam, masalah kenegaraan hanya diatur secara garis besar saja, sedangkan penjabarannya secara teknis bisa mengadopsi sistem lain, khususnya Barat yang telah memperlihatkan keunggulannya. Para pemikir kenegaraan yang termasuk kelompok ini antara lain adalah Muḥammad 'Abduh. *Ketiga*, adalah kelompok sekuler, yaitu kelompok yang memisahkan secara tegas antara Islam dan negara. Menurut kelompok ini Islam sama sekali tidak mengatur masalah-masalah keduniawian, sebagaimana halnya yang terjadi di Barat. Untuk itu, dalam menganalisis

kecenderungan-kecenderungan pemikiran kenegaraan pada masa modern, kategorisasi yang dilakukan berkisar kepada ketiga bentuk respon yang diberikan oleh intelektual Islam tersebut. Kategorisasi dimaksud adalah: konservatif, modernis, dan sekuler.

1. Konservatif

Kaum konservatif menganggap bahwa Islam adalah agama yang serba lengkap dan menyeluruh, bahkan Islam dianggap sebagai suatu sistem mencakup seluruh wilayah kultural (*cultural universal*). Berdasarkan pandangan ini, maka kaum konservatif menganggap bahwa apapun yang berbau Barat dianggap sebagai suatu hal yang terlarang dan harus ditentang, termasuk dalam wilayah politik. Mereka membuat formulasi sendiri dalam mengembangkan konsep-konsep mereka dari perspektif Islam sebagai respon atas konsep-konsep Barat. Para pemikir politik yang membahas hubungan Islam dan negara yang bercorak konservatif ini antara lain al-Maudûdî (1903-1979) dan Sayyid Quthb (1906-1966).

a. Al-Maudûdî (1903-1979)

Pemikiran politik al-Maudûdî tertuang dalam karyanya *Islamic Law and Constitution* dan *Al-Khilâfah wa al-Mulk*. Sebagai tokoh konservatif, al-Maudûdî merumuskan pandangan holistik tentang Islam, bahwa Islam menurutnya bukanlah campuran dari ide-ide yang tidak saling berhubungan. Islam adalah sistem yang teratur, menyeluruh dan bersandar pada seperangkat postulat yang jelas dan pasti. Dalam hal hubungan antara Islam dan negara, al-Maudûdî tidak mengakui pemisahan antara agama dan negara.

Al-Maudûdî juga menyatakan bahwa pemegang kedaulatan adalah Tuhan, bukan rakyat. Negara hanyalah berfungsi sebagai instrumen politik bagi terlaksananya hukum Tuhan. Sedangkan bentuk negara yang dikonsepsikannya adalah bentuk negara “teo-demokratis”; yaitu demokrasi ketuhanan di mana rakyat diberi kewenangan atau kedaulatan yang terbatas di bawah kemahakuasaan Tuhan. Konsepsi negara demikian kelihatannya sebagai bentuk penolakannya atas konsepsi politik Barat di mana kedaulatan sepenuhnya berada di tangan rakyat. Kedaulatan demikian menurutnya sekuler, karena menafikan Tuhan sebagai pemegang kedaulatan tertinggi. Jadi negara Islam menurut al-Maudûdî bertumpu pada dua pilar; kedaulatan (*sovereignty*) Tuhan dan perwakilan (*viceregency*) manusia.

Mengenai tujuan negara Islam dan sifat-sifat dasarnya, al-Maudûdî merujuk kepada sejumlah ayat Alquran, seperti Q.S. 57:25; Q.S. 22:41, 110, yaitu melindungi umat dari para tiran, menjamin kebebasan, dan keadilan sosial. Firman Allah “Sesungguhnya Kami telah mengutus rasul-rasul Kami dengan membawa bukti-bukti yang nyata dan telah Kami turunkan bersama mereka Al Kitab dan neraca (keadilan) supaya manusia dapat melaksanakan keadilan. Dan Kami ciptakan besi yang padanya terdapat kekuatan yang hebat dan berbagai manfaat bagi manusia, (supaya mereka mempergunakan besi itu) dan supaya Allah mengetahui siapa yang menolong (agama) Nya dan rasul-rasul-Nya padahal Allah tidak dilihatnya. Sesungguhnya Allah Maha Kuat lagi Maha Perkasa”. (Q.S.57:25), dan “(yaitu) orang-orang yang jika Kami teguhkan kedudukan mereka di muka bumi, niscaya mereka mendirikan sembahyang, menunaikan zakat, menyuruh berbuat yang ma`ruf dan mencegah dari perbuatan yang mungkar; dan kepada Allah-lah kembali segala urusan” (Q.S.22:41)

Negara Islam versi al-Maudûdî adalah bersifat universal sekaligus ideologis. Universal berarti melingkupi seluruh dimensi kehidupan manusia dan bersifat totalitarian. Sedangkan ideologis karena didasarkan suatu ideologi tertentu yaitu ideologi Islam (*Nizhâm-i-Islâmî*). Dan untuk membangun negara Islam al-Maudûdî menyerukan pentingnya ditempuh melalui jalan revolusi. Dengan jalan revolusilah dapat diciptakan suatu kesadaran sosial dan iklim moral yang sesuai dengan tuntutan ideologi Islam.

b. Sayyid Quthb (1906-1966)

Pandangan dunia Islam sebagai ideologi yang ditawarkan Sayyid Quthb termaktub dalam tulisannya yang berjudul “*Khasâ'is-al-Tashawwur al-Islâmî wa Muqawamâtuhu*, (Cairo: 1962). Konsep ini telah dikemukakan oleh Yvonne Y. Haddad dalam tulisannya “Sayyid Quthb: Ideologue of Islamic Revival”, dalam Esposito, *Voice*, hlm. 73-77, dan juga dalam bukunya *Al-'adâlah al-Ijtimâ'iyah fî al-Islâm*, (Beirut: Dâr al-Syurûq, 1989), hlm. 101.

Seperti halnya al-Maudûdî, tipe konservatif Sayyid Quthb terletak pada penolakan total terhadap ideologi–ideologi modern Barat, penekanan terhadap universalisme, revolusi sebagai jalan satu-satunya menuju cita-cita negara Islam. Atas penolakan terhadap ideologi-ideologi Barat, Sayyid Quthb mengajukan suatu konsep “pandangan dunia Islam” (*al-tashawwur al-Islâmî*) sebagai ideologi Islam. Pandangan dunia Islam Sayyid Quthb bersumber dari Tuhan. Karena bersumber dari zat Yang Maha Sempurna, maka pandangan dunia Islam Sayyid Quthb pun

merupakan kesempurnaan oleh sebab itu dianggap mengatasi segala ideologi lain seperti: sekularistik, dan materialistik, kapitalistik, komunis, dan lain sebagainya. Karena ideologi-ideologi ini adalah buatan manusia.

Pemikiran kenegaraan Sayyid Quthb yang agak menarik lainnya adalah penekannya pada masalah keadilan. Menurutnya, keadilan yang ditawarkan Islam adalah keadilan yang mutlak yang tidak terpengaruh oleh perasaan cinta dan benci, atau karena adanya hubungan kekerabatan, godaan kekayaan, dan jabatan yang menggiurkan. Bahkan perbedaan akidahpun tidak boleh dijadikan alasan untuk berlaku tidak adil. Ditegaskannya bahwa negara Islam akan menjamin pemerataan pembagian kesejahteraan sebagaimana mestinya dalam institusi keadilan sosial politik. Selain itu ia juga menekankan pentingnya partisipasi rakyat dalam urusan kenegaraan. Sekalipun demikian negara yang dikonsepsikan Sayyid Quthb bukanlah negara demokrasi, karena ia tidak menjelaskan bagaimana ketentuan-ketentuan maupun mekanisme demokrasi. Bahkan terkesan negara Islam yang dikonsepsikannya adalah seberapa jauh negara tersebut menjadikan syariah dalam setiap kebijakannya. Sebagai pemikir konservatif, ia menjadikan *syari'ah* sebagai posisi sentral dalam setiap gagasannya. Dengan mengutip Q.S.5:34-36. Kemudian ia mencoba menafsirkannya secara literal bahwa dalam negara Islam, maka kedaulatan tertinggi berada di tangan Tuhan. Firman Allah: "Kecuali orang-orang yang taubat (di antara mereka) sebelum kamu dapat menguasai (menangkap) mereka; maka ketahuilah bahwasanya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan carilah jalan yang mendekatkan diri kepada-Nya, dan berjihadlah pada jalan-Nya, supaya kamu mendapat keberuntungan. Sesungguhnya orang-orang yang kafir sekiranya mereka mempunyai apa yang di bumi ini seluruhnya dan mempunyai yang sebanyak itu (pula) untuk menebus diri mereka dengan itu dari azab hari kiamat, niscaya (tebusan itu) tidak akan diterima dari mereka, dan mereka beroleh azab yang pedih".(Q.S.5:34-36).

Berdasarkan paparan di atas dapat disimpulkan bahwa, kaum konservatif menempati *syari'ah* sebagai posisi sentral dalam pemikiran politik mereka serta tekstual dan literal dalam memahami Islam, tidak mengakui pemisahan antara agama dan negara atau agama dengan politik. Antara agama dan politik benar-benar menyatu. Kaum konservatif berorientasi kepada praktik kehidupan bernegara pada masa Nabi yang juga disebut dengan negara Islam teokrasi. Di samping itu,

kaum konservatif menerima semangat dinamika Islam dengan menggalinya dari ajaran Islam sendiri.

2. Modernis

Dalam masalah kenegaraan, kaum modernis menganggap bahwa aturan-aturan tersebut diatur secara garis besar. Dalam kaitan inilah kaum modernis memandang bahwa ijtihad menjadi penting. Dengan hanya prinsip-prinsip umum saja berkaitan dengan masalah kenegaraan, maka kaum modernis menganggap penting untuk mengadopsi sistem politik Barat, seperti nasionalisme, sosialisme, demokrasi dan sebagainya. Para pemikir kenegaraan yang tergolong kepada kelompok modern ini antara lain adalah Muḥammad ‘Abduh (1849-1905)

Pemikiran politik Muḥammad ‘Abduh tertuang dalam karyanya *al-Islām wa al-Nashrāniyyah ma’a al-‘ilm wa-al-Madaniyyah*. Letak modernisme Muḥammad ‘Abduh tercermin pada upayanya menghidupkan kembali pintu ijtihad, dan upayanya mendamaikan keyakinan Islam dengan ilmu pengetahuan modern. Karena menurutnya keterbelakangan umat Islam selama ini adalah diakibatkan oleh sikap taklid yang berlebihan dalam berbagai bidang kepada ulama.

Sebagai sosok yang banyak mendalami kemajuan Barat, pemikirannya di dalam bidang politikpun mencerminkan pengaruh Barat yang demikian kental. ‘Abduh mengatakan bahwa Islam tidak mengakui segala bentuk kedaulatan agama (*al-sulthān al-dīniyyah*). Dengan kata lain, hakikat pemerintahan Islam menurut ‘Abduh tidak bersifat ”keagamaan”, melainkan murni bersifat “duniawi” (*al-sulthān al-madaniyyah*). Kekhalifahan historis menurutnya bukanlah rezim politik teokratis, dalam arti bahwa *khalīfab* menerima hukum langsung dari Tuhan. Kepatuhan dan ketundukan rakyat pada *khalīfab* karena keyakinan keagamaan mereka. Seperti dinyatakan dalam kitabnya: “*Khalīfab* ... dipatuhi oleh rakyat bukan karena baiat dengan keadilan dan perlindungan sebagai prasyaratnya, tapi karena keyakinan keagamaan, sehingga orang yang beriman tidak pernah bisa menentangnya walaupun *khalīfab* tersebut musuh agama Tuhan...karena perbuatan-perbuatan penguasa dengan otoritas keagamaannya, bagaimanapun manifestasinya, adalah agama dan hukum”.

Selanjutnya Muḥammad ‘Abduh menyatakan bahwa kekuasaan politik harus didasarkan pada kekuasaan rakyat (kehendak publik) dan kedaulatan rakyat ini menurutnya harus dibangun atas dasar prinsip-prinsip

kebebasan (*hurriyyah*) yang integral, konsultasi (*al-syūrâ*), dan konstitusi (*al-qânûn*) yang berfungsi sebagai landasan sistem politik tersebut. Konsepsi Muhammad 'Abduh tentang kebebasan mencakup kebebasan sosial dan politik. Kebebasan ini mencakup kebebasan berbicara, kebebasan berpendapat, dan kebebasan memilih, dan bahkan kebebasan bagi kaum perempuan, yang harus memperoleh hak-hak mereka.

Aspek lain pemikiran politik Muhammad 'Abduh adalah teorinya tentang musyawarah. Sebagai konsekuensi dari adanya kebebasan, terutama kebebasan politik, kepentingan kolektif dalam bentuk opini publik (*al-ra'y al-'âmm*) akan muncul dalam masyarakat. Untuk mencegah terjadinya konflik kepentingan dalam masyarakat, Muhammad 'Abduh mengusulkan pemerintahan atas dasar perwakilan (*representatif*). Pemerintahan seperti ini sekalipun menurut Kerr bukanlah suatu demokrasi, akan tetapi tampak jelas ia diilhami oleh semangat demokrasi Barat.

Aspek modernis Muhammad 'Abduh dapat diketahui dari pernyataannya bahwa Islam tidak menentukan bentuk musyawarah. Dua ayat Alquran yang menyinggung prinsip musyawarah (Q.S.3:159, 42:38) hanyalah menyatakan tentang pentingnya musyawarah bagi umat dalam memecahkan persoalan-persoalan mereka. Sedangkan menyangkut bentuk dan praktik musyawarah tersebut diserahkan sepenuhnya kepada umat sendiri. Lihat ayat-ayat berikut:

فِيمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ ۗ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ ۗ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ۗ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ۝

159. Maka disebabkan rahmat dari Allah-lah kamu Berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya kamu bersikap keras lagi berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekelilingmu. karena itu ma'afkanlah mereka, mohonkanlah ampun bagi mereka, dan bermusyawaratlah dengan mereka dalam urusan itu[246]. kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad, Maka bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakkal kepada-Nya.

Kemudian Surah 42, ayat 38 sebagai berikut:

وَالَّذِينَ آمَنُوا بِالرَّبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ

38. dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhannya dan mendirikan shalat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan

musyawarat antara mereka; dan mereka menafkahkan sebagian dari rezki yang Kami berikan kepada mereka. [246] Maksudnya: urusan peperangan dan hal-hal duniawiyah lainnya, seperti urusan politik, ekonomi, kemasyarakatan dan lain-lainnya.

Pemikiran politik Muhammad 'Abduh secara umum memperlihatkan perhatiannya yang konsennya pada demokrasi. Sekalipun demikian ia tetap tidak mengabaikan *syari'ah* atau memisahkan agama dari politik. Pembaharuan di bidang politiknya masih dalam kerangka ajaran Islam. Dengan kata lain apa yang dilakukan Muhammad 'Abduh adalah upaya-upaya melakukan penafsiran baru terhadap ajaran Islam, melalui rasionalisasi, mendamaikan Islam dengan akal dan ilmu pengetahuan modern, juga upayanya mendamaikan antara cita-cita Islam dengan realitas politik.

Dengan demikian jelaslah bahwa paradigma modern menerima secara selektif atau mengadakan penyesuaian-penyesuaian tertentu dalam hubungannya dengan ide-ide politik Barat. Karakter modern yang demikian tidak menghindarkannya dari sasaran kritik. Modernisme Islam yang berupaya mencari jalan tengah dengan mencari rekonsiliasi ide-ide dan institusi-institusi Barat modern dengan ajaran-ajaran Islam dalam tarap tertentu pada gilirannya akan menghasilkan suatu sintesis antara Islamisme dan modernisme. Akan tetapi tujuan modernisme tersebut lebih mengarah kepada terbaratkan. Harus diakui bahwa perkembangan umat Islam sebagai masyarakat yang modern memang terjadi, akan tetapi tampak tetap menjadi inferior dalam bayang-bayang adikuasa Barat.

Fenomena tersebut kemudian melahirkan kelompok lain yang mengusulkan upaya "islamisasi" berdasarkan ajaran-ajaran Islam sendiri, tanpa merujuk ide-ide yang berbau Barat. Kelompok inilah kemudian yang disebut dengan kaum konservatif. Dengan demikian "reislamisasi" yang diupayakan oleh golongan ini adalah mengembalikan kemurnian ajaran Islam. Lebih dari itu kaum konservatif menuduh kaum modernis sebagai pelaku-pelaku yang ingin "membaratkan" dan "mensekulerkan". Bahkan lebih dari itu kaum modernis, seperti dituturkan oleh Maryam Jameelah sebagai "agen imperialis Barat". Atau kata al-Shûfi sebagai agen "*Free Masonry*". Mereka ini sengaja diperalat oleh organisasi rahasia kaum Yahudi untuk "merusak Islam" dan melemahkan kaum muslimin dari dalam. Sebaliknya kaum modernis menuduh konservatif sebagai "orang-orang yang dangkal dan superfisial", "anti intelektual", dan pemikirannya "tidak bersumberkan kepada Alquran dan budaya intelektual tradisional Islam".

Dalam kenyataannya, baik konservatif maupun kaum modernis sebenarnya sama-sama menjadikan Alquran dan Hadis sebagai rujukan utamanya. Akan tetapi mereka berbeda dalam hal pendekatan yang digunakan. Jika Konservatif menggunakan pendekatan yang literal-skriptural, maka kaum modernis menggunakan pendekatan rasional-kontekstual terhadap sumber primer Islam (Alquran dan Hadis). Keduanya juga mengakui adanya hubungan simbiotik antara agama dan negara. Perbedaannya adalah, jika kaum konservatif berorientasi kepada negara Madinah sebagai model kehidupan bernegara masa kini, kaum modernis menggunakan model-model yang modern seperti negara demokratis.

Di pihak lain kaum modernisme juga tidak bisa melupakan romantisme sejarah masa klasik begitu saja, sekalipun berorientasi modernisasi sosial-politik. Akan tetapi karena modernisasi yang dilakukan lebih menonjolkan rasionalisasi, hal ini tidak meluputkannya dari sasaran kritik, yaitu menimbulkan kesan bahwa sejumlah pembaharu seringkali mengatasnamakan kebenaran Islam yang dalam taraf tertentu justru mengaburkan posisi agama. Bahkan para pembaharu yang mampu mensintesis antara ide-ide kenegaraan yang modern dengan nilai-nilai Islam, seringkali gagal memberikan solusi yang lebih substantif.

Kritik serupa juga dialami oleh kaum konservatif yang menekankan pada praktik kenegaraan masa klasik dengan mencari dasarnya pada Islam, dinamisme Islam dalam upaya kebangkitan Islam. Pada kenyataannya idealisme Islam ini meningkatkan “revivalisme Islam” mengenyampingkan realitas-realitas budaya dan politik dalam masyarakat. Solusi yang ditawarkan oleh konservatif tersebut merupakan potensi bagi alienasi budaya dan politik.

3. Sekuler

Kelompok sekuler dimaksudkan di sini adalah kelompok yang ingin memisahkan antara Islam dan negara. Karena menurut kelompok ini, Islam sebagaimana juga agama-agama lainnya tidak mengatur masalah keduniawian, sebagaimana dalam hal kenegaraan di negara-negara Barat. Salah satu tokoh yang tergolong ke dalam kelompok sekuler ini adalah ‘Âlî ‘Abd al-Râziq (1888-1966 M.)

Pemikiran politik ‘Âlî ‘Abd al-Râziq tertuang dalam bukunya yang berjudul *al-Islâm wa Ushûl al-Hukm* (Islam dan Prinsip-Prinsip Pemerintahan). Buku ini ia tulis pada tahun 1925 untuk merespon krisis kekhalifahan. Inti pokok pemikiran politiknya adalah penolakannya atas

institusi kekhalifahan. Menurutnya baik dari segi agama maupun rasio, pola pemerintahan *kehilâfah* itu tidak perlu. Seperti dicatat oleh Dliyâ al-Dîn al-Ra'îs bahwa menurut 'Âlî 'Abd al-Râziq Islam tidak ada sangkut-pautnya dengan masalah kekhalifahan. Kekhalifahan termasuk kekhalifahan yang empat, bukanlah sistem Islam atau keagamaan, melainkan suatu sistem duniawi. Secara tegas pandangan pokok isu bukunya itu menyatakan bahwa Islam tidak menetapkan suatu rezim tertentu, juga tidak memerintahkan agar umat Islam menganut suatu sistem tertentu atas dasar syarat-syarat tertentu yang kemudian dijadikan dasar bagaimana umat Islam diperintah; Islam lebih memberikan kebebasan absolut pada kita untuk mengorganisasi negara sesuai dengan kondisi-kondisi intelektual, sosial, dan ekonomi di mana kita hidup, mempertimbangkan perkembangan sosial dan tuntutan-tuntutan zaman.

'Âlî 'Abd al-Râziq mendasarkan argumentasinya bahwa kekhalifahan tidak memiliki dasar baik dalam Alquran maupun Hadis. Sebaliknya 'Âlî 'Abd al-Râziq membantah bahwa Q.S.4: 59 sebagai dasar bagi kewajiban mendirikan institusi *kehilâfah*. Bahkan Alquran dan Hadis tidak ada yang secara eksplisit menyebut tentang sistem politik yang harus dianut oleh umat Islam. Ia juga menolak penafsiran para pemikir yang menyatakan bahwa *ulî al-amr* (mereka yang berkuasa) Q.S.4:26 sebagai kekhalifahan atau *imâmah*, apalagi sebagai dasar bagi pendirian *kehilâfah*.

Aspek lain pemikiran 'Âlî 'Abd al-Râziq adalah pemisahan yang tegas antara agama dan politik atau antara misi kenabian dengan tindakan politik. Ia memberikan argumen historis dan teologis dalam bagian kedua bukunya itu. Misalnya tindakan politik Nabi melakukan perang, memungut pajak dan zakat, bahkan *jihâd* bukanlah mencerminkan fungsi Nabi sebagai utusan Allah.

Dari pemikiran-pemikiran 'Âlî 'Abd al-Râziq, dapat dikemukakan bahwa negara Madinah yang dipimpin nabi merupakan sesuatu kebetulan saja yang terjadi di dalam sejarah Islam yang tidak harus diikuti oleh umat Islam pada masa sesudahnya. Meskipun terdapat perbedaan hubungan antara Islam dan negara pada masa pra-modern dengan masa modern dalam hal perumusannya, keduanya memiliki persamaan; yaitu di samping melakukan proses inovatif yang diilhami oleh Alquran dan Hadis, serta praktik kenegaraan masa *al-Khulafâ' al-Râsyidûn*, juga melakukan proses imitatif terhadap sebagian peradaban luar. Perbedaannya ialah, jika pada masa pra-modern proses imitatif-

akomodatif berasal dari filsafat Yunani serta praktik kenegaraan Romawi Timur dan Persia, maka pada masa modern proses imitatif-akomodatif itu berasal dari pemikiran dan sistem politik Barat.

Di samping itu, jika pemikiran kenegaraan pada masa pra-modern umumnya menjustifikasi sistem pemerintahan yang ada pada masanya, maka pemikiran kenegaraan pada masa modern tidak menjustifikasi praktik kenegaraan yang ada, kecuali jika pemerintahan itu dapat dikuasai oleh kelompok politik yang didukung oleh pemikir itu. Misalnya pemikiran politik Hasan Turabi di Sudan dan pemikiran Ayatollah Khomeini di Iran. Sebagian besar merupakan kritik atau bahkan oposisi terhadap praktik kenegaraan yang ada. Kecuali pemikiran sarjana muslim di negara-negara Teluk yang umumnya menjustifikasi praktik kenegaraan yang ada, termasuk sistem monarki murni yang diikuti oleh negara-negara di kawan ini.

Lepas dari berbagai keunggulan-keunggulan pemikiran kenegaraan pada masa modern dibanding dengan pemikiran kenegaraan pada masa pra-modern, beberapa sarjana muslim melihat adanya krisis pemikiran politik Islam pada masa kontemporer ini, sebagaimana dikemukakan oleh 'Abd al-Hamîd Mutawallî dalam karyanya *'Azmah al-Fikr al-Siyâsî al-Islâmî Fî 'Ashr al-Hadîts* (Krisis Pemikiran Politik Islam Pada masa Kontemporer). Menurutnya, krisis ini dapat dilihat dari beberapa gejala, terutama sempitnya ruang gerak untuk melaksanakan syari'at Islam di sebagian besar negara Muslim; dan kecenderungan para elit politik untuk berpaling dari syari'at Islam, dan sebaliknya meniru sistem Barat.

E. Praktik Bernegara dalam Lintasan Sejarah Islam

Dalam sejarah politik Islam terdapat variasi mengenai bentuk negara maupun sistem pemerintahan, seperti pada masa nabi, masa khulafaurrasyidin, dan masa sesudahnya. Pada masa nabi yang dikenal dengan negara Madinah, sistem pemerintahan yang diterapkan adalah sistem teokrasi. Karena nabi memerintah berdasarkan wahyu. Demikian juga dalam hal kekuasaan, baik kekuasaan legislatif, eksekutif maupun yudikatif berada di tangan nabi sendiri. Meskipun nabi juga seringkali melakukan pendelegasian wewenang kepada salah seorang sahabat. Misalnya wewenang yang dilimpahkan kepada Mu'adz ibn Jabal.

Dalam menjalankan pemerintahan, nabi Muhammad menerapkan nilai-nilai atau prinsip-prinsip pemerintahan sebagaimana digariskan

Alquran, seperti menerapkan azas persamaan. Sikap ini sangat jelas terlihat dalam memposisikan kaum minoritas seperti kaum Yahudi di tangan pemerintahan Islam. Kaum Yahudi mendapat perlakuan yang sama sebagaimana halnya kaum muslimin di bawah kepemimpinan nabi. Meskipun hal ini berlangsung sementara, sebelum adanya pengkhianatan yang dilakukan oleh kaum Yahudi. Setelah peristiwa pengkhianatan ini, perlakuan terhadap kaum Yahudi mengalami perubahan. Posisinya menjadi *harbi* dan *dzimmi*.¹ Atas peristiwa ini status Yahudi di dalam pemerintahan Madinah menjadi berkurang, dibandingkan dengan masa-masa sebelumnya. Meskipun demikian, jika dibandingkan dengan sistem pemerintahan di belahan lain, praktik perlindungan terhadap kelompok minoritas ini merupakan praktik yang sangat progresif.

Pada masa khulafaurrasyidin (11-41H/632-661M), bentuk negara lebih tepat disebut dengan republik. Karena sistem pemilihan kepala negara dilakukan dengan cara pemilihan/pengangkatan langsung oleh rakyat, serta berdasarkan atas pertimbangan-pertimbangan kualitas individu, bukan berdasarkan kriteria kekeluargaan. Pengangkatan khalifah didasarkan atas kualifikasi kesalehan, kecakapan, dan senioritas, bukan berdasarkan atas hubungan kekeluargaan atau nepotisme). Demikian juga dalam pengambilan keputusan para khalifah terbiasa melakukannya dengan cara musyawarah, terutama kepada sahabat senior (*ahl hall wa al-'aqd*).² Rakyat lapisan bawah juga dapat menyampaikan aspirasi-aspirasinya secara langsung kepada khalifah secara bebas, termasuk kritik-kritiknya.

Selain itu, kebijakan perlakuan terhadap kelompok minoritas non-muslim juga sangat jelas. Para khalifah bersikap toleran. Sikap ini dengan jelas dapat dilihat pada masa pemerintahan Umar bin Khattab. Pada masa itu Umar mengadakan perjanjian dengan rakyat Yerusalem setelah ia berhasil menaklukan kota suci tersebut.

Sistem politik atau bernegara pada masa khulafaurrasyidin ini lebih tepat disebut dengan sistem nomokrasi ketuhanan, bukan lagi teokrasi sebagaimana pada masa nabi. Praktik kenegaraan pada masa khulafaurrasyidin tersebut oleh para ahli dianggap telah menerapkan prinsip-

¹Lihat Abu Ya'la al-Farra', *Al-Abkam al-Sulthaniyyah*, (Mesir:Mustafa al-Babi al-Halabi, 1938), hlm. 16.

²Cf. Kemal A. Faruki, *The Evaluation of Islamic Constitutional Theory an Practice from 610 to 1926*, (Karachi dan Dacca: National Publishing House, 1971), hlm. 19.

prinsip sebagaimana yang dikenal pada era modern, yakni pemerintahan yang demokratis. Pengakuan ini tidak hanya datang dari para sarjana muslim, tetapi juga datang dari sarjana barat, seperti Robert N. Bellah.³

Setelah periode khulafaurrasyidin, yakni sejak munculnya dinasti Umaiyyah, hingga berakhirnya dinasti Turki Usmani, bentuk negara kemudian berkembang menjadi monarki, meskipun pemerintahan ini masih menggunakan gelar kekhalifahan. Demikian juga corak pemerintahan yang diterapkan umumnya sangat diwarnai oleh sistem politik lain. Misalnya lembaga kas negara (*bait al-mal*) yang diadopsi dari sistem politik Romawi Timur, kementerian (*wizarah*) pada masa Abbasiyah yang diadopsi dari sistem politik Persia, ajudan (*hajib*), dan sebagainya.

Pada periode kontemporer, khususnya sejak berakhirnya dinasti Utsmani pada tahun 1924, praktik penyelenggaraan negara di negara-negara muslim, banyak dipengaruhi oleh praktik kenegaraan Barat. Hal ini terjadi, baik melalui kolonialisme, maupun melalui lembaga-lembaga pendidikan modern.

F. Problem-problem di dalam Sistem Politik/Kenegaraan Islam

Meskipun nilai-nilai Islam tentang masalah politik di dalam Alquran sejalan dengan nilai-nilai universal, seperti demokrasi dan persamaan, akan tetapi dalam tataran implementasi, negara-negara muslim masih menghadapi sejumlah problem. Problem tersebut antara lain adalah ketika pendapat atau keinginan mayoritas bertentangan dengan hasil ijtihad ulama atau syari'ah, mana yang didahulukan. Sementara itu dalam Alquran sangat tegas menekankan nilai-nilai persamaan antar warga negara, sementara dalam pandangan fikih klasik, seorang yang non muslim tidak dapat menjadi kepala negara di sebuah negara Islam (muslim). Pandangan ini didasarkan atas argumentasi bahwa kepala negara (khalifah) adalah sebagai pengganti rasul baik dalam masalah agama maupun dalam hal keduniawian. Selain itu masalah kedudukan wanita juga masih menjadi problem, seperti masalah polygami, waris, dan kesaksian.

Problem-problem tersebut di atas belum termasuk masalah penanganan tentang hak-hak rakyat yang hingga kini masih belum

³Robert N. Bellah, "Islamic Tradition and Problems of Modernization", dalam Robert N Bellah (ed.), *Beyond Belief*, (New York: Harper & Raw, 1976, hlm. 150.

sepenuhnya menggembirakan. Selain itu sebagian negara-negara muslim masih menerapkan sistem monarki murni yang hanya menerapkan kebijakan merekrut pejabat dari kalangan keluarga raja saja.

Problem mendasar lainnya yang dihadapi negara-negara muslim adalah penerapan HAM. Contoh konkrit dari hal ini adalah Arab Saudi dan Malaysia. Meskipun negara ini mengaku sebagai negara Islam, akan tetapi dalam praktiknya masih ditemukan pelanggaran-pelanggaran HAM, khususnya terhadap TKI. Pemerksaan, penyiksaan, pembunuhan, dan bentuk-bentuk kekerasan lainnya masih saja mewarnai kehidupan kenegaraan di negara-negara tersebut. Kasus yang sedang aktual adalah bentuk penyiksaan dan kekerasan dalam rumah tangga (KDRT) yang dilakukan oleh pangeran kesultanan Kelantan terhadap warga negara Indonesia yang bernama Manohara Odelia Pinot.

Fenomena tersebut tentu sangat bertentangan dengan nilai-nilai etis Alquran dalam hal penyelenggaraan kehidupan berbangsa dan bernegara. Lebih dari itu penerapan sistem politik Islam sebagaimana tergambar di kedua negara ini semakin menurunkan citra Islam di negara-negara Barat. Citra negatif bahwa Islam sering dicap sebagai pelaku tindakan kekerasan (terorisme) belum lagi redup, muncul kasus-kasus baru yang justru semakin menjatuhkan Islam ke dalam posisi yang rendah. Hal ini tentu sangat disayangkan.

Jika dikaitkan dengan tingkat lokal, khususnya Aceh, yang saat ini sedang giat-giatnya menyuarakan dan menerapkan syariat Islam, kasus negara Malaysia dan Arab Saudi dapat menjadi cermin. Keberhasilan Aceh dalam menerapkan syariat Islam sekarang ini merupakan taruhan umat Islam, tidak hanya di tingkat lokal dan nasional, tetapi juga ditingkat internasional. Jika penerapan syariat Islam ini gagal, maka kecil kemungkinan daerah-daerah lain akan melakukan upaya-upaya serupa. Akan tetapi jika hal ini berhasil, diperkirakan Aceh tidak hanya menjadi rujukan bagi daerah-daerah lain dalam hal penerapan syariat Islam, tetapi sekaligus menjadi motor penggerak bagi aktualisasi nilai-nilai Islam di Indonesia. Bahkan lebih jauh lagi Aceh akan kembali menemukan jati dirinya sebagai pusat keislaman yang pengaruhnya meliputi hampir sepertiga dunia, sebagaimana tergambar dalam kerajaan Sumudra Pasai dulu.

Harapan ini tentu bukan tanpa alasan, mengingat perkembangan Aceh akhir-akhir ini yang semakin menunjukkan tingkat kemajuan yang semakin baik. Tidak hanya secara non fisik seperti keamanan dan

kedamaian, tetapi juga secara pisik, seperti geliat pembangunan di seantero Aceh, jalan-jalan yang luas dan mulus. Fenomena ini jarang ditemukan di daerah-daerah lain di mana infrasturkturnya mengalami kerusakan yang semakin parah.

F. Penutup

Alquran tidak secara tegas mengatur tentang sistem politik Islam. Alquran hanya mengatur prinsip-prinsip dasar sebagai panduan etis penyelenggaraan kehidupan bernegara. Prinsip-prinsip tersebut antara lain adalah: keadilan, Musyawarah atau demokrasi, persamaan, dan persaudaraan. Atas dasar ini, Islam menyerahkan sepenuhnya kepada umatnya untuk memilih sistem politik/kenegaraan sesuai dengan situasi dan kondisi yang masyarakatnya. Karena itulah terdapat keragaman pandangan di kalangan ulama tentang hal ini.

Keragaman pandangan serta variasi praktik politik yang bermacam-macam di dalam sejarah Islam, hendaknya dapat memperkaya khazanah keislaman. Demikian juga prinsip-prinsip dasar yang diajarkan Alquran seharusnya dapat memicu perubahan-perubahan ke arah peningkatan kesejahteraan rakyat. Semoga. []

BIBLIOGRAFI

- Abd al-'Ati' Muḥammad Aḥmad, *al-Fikr al-Siyâsî li al-Imâm Muḥammad 'Abduh*, Cairo: 1978.
- Abd al-Qadir al-Sûfî, *Resurgent Islam 1400 Hijra*, Norwich: Diwan Press, 1979.
- Abd Moqsiṯ Ghazali, "Mekanisme Pengangkatan dan Pemberhentian Kepala Negara: Telaah Kritis al-Ahkam al-Sulthaniyyah", *Jaubar*, Vol. 2, N0.1, Juni 2001.
- Abû 'Ala Maudûdî, "A Political Theory of Islam", dalam bukunya *Islâmic Law and Constitution*, disunting oleh Kurshid Ahmad, Lahore: 1967.
- Abû 'Ala Maudûdî, *The Process of Islamic Revolution*, Lahore: 1955.
- Abû Hasan 'Alî bin Habîb al-Mâwardî al-Bashri, *Al-Ahkâm al-Sulthâniyyah*, Mesir: Al-Halabi, 1973.
- Abû Hasan 'Alî bin Habîb al-Mâwardî al-Bashri, *al-Ahkâm al-Sulthâniyyah*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Abû Mansûr 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî, *Kitâb Ushûl al-Dîn*, Istanbul: t.p., 1928).
- Adian Husaini, *Mau Menang Sendiri: Israel Sang Teroris, Yang Pragmatis*, Surabaya: Pustaka Progresif, 2002.
- Al-Fârâbî *Arâ'-Ahl Al-Madînah Al-Fâdlilah*, Beirut: Dar al-Masyriq, 1986.
- Al-Ghazâlî, *Fadhâih al-Bâthiniyyah*, Kairo: tp, 1964.
- Âlî 'Âbd al-Râziq, *al-Islâm wa Ushûl al-Hukem*, disunting oleh Mamdûh Haqqî, Beirut: 1966.
- Ann K.S. Lambton, "The Theory of Kingship in the Nasehat al-Mulk of Ghazali" dalam *The Islamic Quarterly*, Vol. I, No. 1, April 1954.
- Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1998.
- Dale F. Eickelman, James Piscatori, *Muslim Politics*: Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996.

- Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 1996.
- Din Syamsuddin, *Islam dan Politik Era Orde Baru*, Jakarta: Logos, 2001.
- Ensiklopedi Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.
- Ervand Abrahamian, *Iran between Two Revolutions*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1982.
- Fazlur Rahman, *Islam and Modernity, An Intellectual Transformation*, Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1979.
- Gibb, "Some Consideration on the Sunni Theory of Caliphate" , dalam bukunya, *Studies on the Civilization of Islam*, Boston: 1968.
- H.A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, Chicago: 1974.
- Hamid Enayat, *Reaksi Politik Sunni dan Syi'ah*, Bandung: Pustaka, 1988.
- Harun Yahya, *Palestina, Zionisme dan Terorisme Israel*, Bandung: Zikra, 2003.
- Hrair Dekmejian, *Islam and Revolution: Fundamentalism in the Arab World*, Syracus: Syracus University Press, 1995.
- Ibn Abî Rabî', *Sulûk al-Mâlik fi Tadbîr al-Mamâlik*, Kairo: Dâr al-Sya'b, 1970.
- Ibn Hisyam, *The Life of Muhammad, a Translation of Isbaq's Sirat al-Rasul Allah, with introduction and notes by A. Guillame*, Lahore: Karachi, Dacca: Oxford University Press, 1970.
- Ibn Khaldûn, *Muqaddimah Khaldûn*, Kairo: 1958, bab III bagian 23; Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*, Cambridge: University Press, 1958.
- Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam*, Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1997.
- John H. Mikhail, *Mâwardî: A Study in Islamic Political Thought*", Disertasi PhD, Harvard University, 1968.
- Kurniawan Zein, Sarifuddin (Ed.), *Syariat Islam Yes Syariat Islam No*, Jakarta: Paramadina, 2001.
- L. Karl Brown, *Religion and State: The Muslim Approach to Politic*, New York: Columbia University Press, 2000.
- M. Hasbi Amiruddin, *Konsep Negara Islam Menurut Fazlurrahman*, Yogyakarta: UI Press, 2000. Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara Transformasi*

- Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1988.
- Maryam Jameelah, *Islam and Modernism*, Lahore: Islamic Publication, 1977.
- Masykuri Abdillah “Gagasan Dan Tradisi Bernegara Dalam Islam: Sebuah Perspektif Sejarah dan Demokrasi Modern” dalam *Afkar*, Edisi No. 7 Tahun 2000.
- Muhammad ‘Abduh, *al-Islâm wa al-Nasbrâniyyah ma’a al-ilm wa al-Madaniyyah*, Cairo: t.th.
- Muhammad Dhiauddin Rais, *An-Nazhariyyatul as-Siyasatul-Islamiyyah*, Kairo: Maktabah Darut Turaats, tt.
- Muhammad Dliyâ’ al-Dîn al-Ra’îs, *al-Islâm wa al-Khilâfah fî al-‘Ashr al-Ḥadîts al-Islâm wa Ushûl al-Hukm*, Jeddah: 1973.
- Muhammad Husayn Haykal, *The Life of Muhammad*, translated by Isma’îl Razi al-Faruqî, Amerika: North American Publications, 1976.
- Muhammad Jalal Syaraf, *Al-Fiker al-Siyâsi fî al-Islâm*, Iskandariyah: Dâr al-Jâmi’ah al-Mishriyyah, 1978.
- Nasir Yusuf (Ed.), *NU dan Sukses*, Bandung: Humaniora Press, 1994.
- Nikki R. Keddie, *Religion and Politics in Iran*, New Haven and London: Yale University Press. 1983.
- Nurcholish Madjid, *Islam: Doktrin dan Perudaban*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, t.t.
- Qamaruddin Khan, *Political Concepts in the Quran*, Lahore: Islamic Book Foundation, 1982.
- Qamaruddin, *Pemikiran Politik Ibn Taimiyah*, Bandung: Pustaka, 1983.
- Saiful Muzani (Ed.), *Pembangunan dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*, Jakarta: LP3ES, 1993.
- Sayyid Quthb, *Khasâ’is -al-Tashawwur al-Islâmi wa Muqawamâtuhu*, Cairo: 1962.
- Syafiq Mughni (Ed.), *An Anthology of Contemporary Middle Eastern History*, Canada: McGill University Montreal, tt.
- Taqî al-Dîn Ibn Taimiyah, *Majmû’ Fatâwâ Syaikh al-Islâm, Ahmad ibn Taimiyah*, Vol. X, Rabat: 1981.
- Thomas, W. Arnold, *The Preaching of Islam*, Jakarta: PT. Bumirestu, 1981.

Tiar Anwar, Bachtiar, *Hamas, Mengapa Dibenci Amerika*, Bandung: Hikmah, 2006.

W. Montgomery Watt, *Mubammad at Medina*, Oxford: The Clarendon Press, 1956.

W.C. Smith dalam *Islam in Modern History*, Princeton: 1947.

Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam, Perbandingan Masyumi (Indonesia) dan Jamaat Islami (Pakistan)*, Jakarta: Paramadina, 1999.



Analisis Gerakan Politik Islam Indonesia Abad XIX-

XX

Drs. Mhd. Syahminan, M.Ag

PERGULATAN Idiologi pada masa-masa pembentukan suatu negara selalu cenderung kepada pemusatan idealisme, filosofis disebabkan pembentukan asas-asas fundamental bagi terbentuknya suatu negara. Karena itu berbagai elemen-elemen yang ada cenderung menonjolkan gagasan itu sebagai akibat logis dari perdebatan pemikiran yang berkembang dalam masyarakat suatu bangsa. Secara historis Indonesia telah dipengaruhi berbagai pemikiran dari dunia internasional, khususnya dunia Islam, kekuatan itu telah membentuk suatu arus yang secara sistematis mempolakan gagasan yang kuat bagi aspirasi politik Bangsa Indonesia, meski kenyataannya memiliki perbedaan dalam aktualisasi politik itu. Disisi lain terlihat tipologi yang tumbuh sejak politik etis kolonial yang cenderung ke Barat. Yang pertama tumbuh dikalangan ulama yang melihat Islam sebagai aspirasi politik dan menjadikan Islam sebagai sarana dalam mewujudkan tujuan politiknya, hal ini terlihat dalam kelompok Masyumi yang telah berdiri sejak 7 Nopember 1945 di

Yogyakarta. Dalam Masyumi tergambar unsur-unsur dari umat Islam yang membentuk lintas golongan.

A. Pendahuluan

Kondisi dunia Islam abad XX, tidak terlepas dari rangkaian situasi dari abad-abad sebelumnya, bahkan jauh kemasa-masa pertengahan Islam dan klasik Islam dimana bentuk-bentuk pemikiran Islam, sosial, politik masih tumbuh dan berkembang, meski dalam beberapa hal fenomena yang terlihat mensintesis, atau hilang dari tradisi umat, bahkan mengambil bentuk-bentuk baru yang tidak ada sebelumnya. Sejarah Islam terangkai dengan sifat khususnya, suatu perkembangan yang mengagumkan pada masa klasik, dimasa pertengahan mundur secara mengejutkan bahkan jatuh dibawah kekuasaan kolonial sejak abad XIX hingga akhir abad XX. Hadirnya kekuasaan imperialis Barat melahirkan interaksi dalam berbagai persoalan. Dengan sentuhan pemikiran Barat Umat Islam melihat dunia Islam yang sangat mundur, sosial, ekonomi, budaya, agama. Khususnya politik sehingga isu besar yang mencuat pada abad XIX adalah masalah Islam Politik (*nasionalisme*), dengan itu aktivis Islam menggalang persatuan dan upaya memisahkan diri dari kolonialisme dan Imperialisme Barat.

Abad XVIII sering dipandang sebagai abad kegelapan sejarah Islam (*dark age*). Gambaran ini berpangkal pada perpecahan yang terjadi dalam pemerintahan kesultanan serta kemerosotan secara umum dunia Islam. Persepsi ini dipengaruhi oleh pengetahuan mengenai sebagian dari pengalaman Islam, karena abad ini merupakan periode hilangnya kekuasaan Islam dan mereka berada dibawah kekuasaan pemerintahan kolonial Barat¹

Kesadaran eksistensi Umat Islam memperoleh momentumnya meski berada dalam tekanan politik dinegerinya sendiri, Umat Islam terobsesi dengan sejarahnya dimasa klasik Islam, dengan meneliti sebab-sebab kemerosotan Umat Islam dan sebab-sebab kemajuan Barat yang spektakuler, sehingga Bangsa-Bangsa Barat mampu menaklukkan dunia Islam dan menguasainya dengan kuat secara politik. Keperhatian ini melahirkan pemikir Islam yang melihat betapa seriusnya persoalan Umat Islam dalam tekanan politik kaum kolonial Barat.

¹John Obert Noll, *Politik Islam: Kelangsungan dan Perubahan di Dunia Modern*, Terj. Ajat Sudrajat, Cet.I. (Jakarta: Ilahi Press, t.t.), h. 59.

Jamaluddin Al Afghani (1839-1897) M, melihat bahwa keadaan itu merupakan malapetaka bagi umat Islam, bagaimana Bangsa-bangsa Barat melakukan campurtangan terhadap masalah-masalah Umat Islam dinegerinya sendiri. Al Afghani memperhatikan hal ini dinegerinya sendiri Afghanistan, kemudian India, Mesir, Iran ia menyaksikan hal yang serupa, yang menebalkan keyakinannya, bahwa Dunia Islam sedang menjadi permainan politik bangsa penjajah dari Barat, khususnya Inggris dan merupakan ancaman yang serius bagi Dunia Islam.²

Kekhawatiran Al Afghani cukup beralasan dilihat dari posisi Umat Islam yang dalam beberapa hal sangat lemah dan merupakan aspek kemunduran kaum muslimin. Para tokoh kebangkitan Islam menyebutkan empat sebab utama. *Pertama*, erosi nilai-nilai Islam dan ketidakpedulian pemerintah untuk menerapkan peraturan sosio-ekonomi dan etika Islam. *Kedua*, sikap diam dan kerja sama lembaga ulama dengan pemerintah yang pada hakikatnya tidak Islami. *Ketiga*, korupsi dan kezaliman kelas penguasa dengan ketergantungannya pada kekuatan imperialis yang tidak Islami³. Rumusan-Rumusan yang muncul pada fase pertama kebangkitan Islam dilanjutkan dengan upaya-upaya bagaimana menumbuhkan kekuatan politik Islam yang mampu mengangkat isu-isu politik dan agama dalam kondisi ketertekanan Islam itu sendiri, serta menumbuhkan kesadaran ideologi. Kebangkitan Islam dinegeri-negeri Islam selama fase pertama, manifestasinya ditandai dengan bangkitnya perhatian terhadap Islam sebagai ideology yang memiliki kekuatan pembebas. Fase penyiapan pondasi ini diikuti dorongan untuk menyatakan kembali Islam sebagai mekanisme utama yang mengkoordinasikan masyarakat. Berdirinya Negara Islam, merupakan tujuan paling penting bagi para tokoh kebangkitan Islam. Namun ini tidaklah berarti bahwa semua tokoh kebangkitan Islam berpandangan sama mengenai apa itu Negara Islam dan bagai mana menjalankannya.⁴

Perkembangan sosial politik dan agama yang demikian luarbiasa, ditandai dengan serentetan upaya modernisasi pemikiran Islam, usaha pemikiran dan reformasi pandangan Islam ini tumbuh dan berkembang

²Dewan Redaksi, *Ensiklopedia Islam*, Cet. IV (Jakarta: Ichtar Baru Van Hove, 1999), h. 80.

³Ali Rahnema (Ed.), *Para Perintis Zaman Baru Islam*, dari *Pioneer of Islamic Revival*, Cet. II (Bandung: Mizan, 1996), h. 11.

⁴*Ibid.*, h. 10.

di dunia Islam dengan keterlibatan sejumlah tokoh dan pemikir serta gagasan mereka. Gagasan itu lahir sebagai reaksi dan keprihatinan yang mendalam terhadap situasi sosial, politik dan agama yang telah terkubur dan hampir tidak memiliki dinamika lagi. Selama abad XIX dan XX itu muncul ide-ide baru yang diinspirasi oleh keadaan Islam dan dengan semangat pemikiran barat⁵, namun tetap konsekwen terhadap Islam. Para pemimpin bekerja keras untuk menghadapi berbagai tantangan dengan memperbaiki struktur pemerintahan dan meningkatkan peranannya dalam masyarakat untuk mengatasi masalah-masalah baru. Teknik-teknik dan metode digunakan oleh para penguasa yang tidak dilakukan oleh tradisi masa lalu, mereka ingin melakukan penyesuaian dan mengadopsi segala sesuatu yang potensial untuk memperkuat pemerintahan mereka dan dalam mencapai tujuan-tujuannya. Pada abad XIX sumber-sumber pemikiran dan tipe pembaharuan ini adalah Barat... pemikiran-pemikiran dan teknik-teknik yang relatif baru baik bagi para pembaharu dan masyarakat, tetapi peran elit politik secara mendasar merupakan kelanjutan dari bentuk Islam adaptif, tidak satupun pembaharu yang meninggalkan Islam.⁶

Selama abad XIX dan XX -an dunia Islam menampakkan pergolakan dengan corak-corak pemikiran, baik yang mengacu ke pemikitan awal (klasik Islam) yang menginginkan akomodasi antara Islam dan pemikiran Barat (modern) dan yang bercorak sekuler, khususnya dalam masalah politik (negara) dan agama. Dalam hubungan ini dikenal bentuk *simbiosis mutualisme*, yakni adanya hubungan ketergantungan yang kuat antara agama dan Negara, demikian sebaliknya, hubungan yang didalamnya terdapat *Contradiktif-antagonistic* dan hubungan yang bersifat *lentur, fleksibel-akomodatif* atau *reciprocal Critis*, hubungan yang saling memahami antara potensi keduanya (agama-negara). Dalam konteks dunia Islam muncul tipologi politik Islam dalam tiga tipologi sebagaimana yang disebutkan Ma'mun Murod al-Brebesy.

Pertama, aliran pemikiran politik yang berpendirian bahwa Islam bukanlah agama sebagai mana dalam pengertian Barat yaitu hanya

⁵Vool, *Politik Islam*, h. 125.

⁶Munculnya gerakan baru dalam pemikiran Islam tidaklah semata-mata karena sentuhan Barat, tetapi juga didorong oleh ajaran-ajaran Islam itu sendiri, Lihat Amin Rais, "Kata Pengantar", dalam John J. Donomue dan John L. Esposito, *Islam dan Pembaharuan*, dari *Islam in Transition Muslim Perspectives*, Machmud Husein (terj.), Cet. II (Jakarta: Rajawali Press, 1989), h. xii.

mengatur hubungan manusia dengan Tuhan, sebaliknya Islam merupakan agama yang paripurna yang mengatur segala aspek kehidupan manusia, termasuk menyangkut kehidupan bernegara. Didalamnya terdapat pula sistem ketatanegaraan. Karenanya menurut aliran ini dalam bernegara umat Islam hendaknya kembali kepada sistem ketatanegaraan Islam dan tidak perlu atau bahkan jangan meniru sistem ketatanegaraan sebagaimana diterapkan di dunia Barat. Sistem tata negara yang harus diteladani adalah sebagaimana yang pernah dijalankan Rasulullah Muhammad Saw dan keempat sahabatnya.... *Kedua*, tipologi pemikiran politik yang berpendirian Islam sebagai agama dalam pengertian Barat yang tidak berkaitan dengan urusan kenegaraan.... Kehadiran Muhammad sebagai rasul tidak pernah dimaksudkan untuk mendirikan ataupun mengepalai suatu negara, disebut dengan sekularisme, yaitu suatu fahan politik yang berusaha untuk memisahkan persoalan-persoalan keagamaan dengan persoalan kenegaraan atau politik. *Ketiga*, aliran pemikiran politik yang menolak pandangan Islam sebagai agama yang serba lengkap dan bahwa dalam Islam terdapat sistem ketatanegaraan, namun berbeda dengan aliran kedua, aliran ini menolak Islam sebagai agama dalam pengertian Barat. Aliran yang berpendirian bahwa dalam Alquran tidak terdapat sistem politik tetapi terhadap seperangkat nilai, etika bagi keberlangsungan suatu sistem politik.⁷

Tipologi pemikiran politik tersebut terlihat diberbagai wilayah kekuasaan Islam, Mesir, Turkey, India/Pakistan, adapun beberapa wilayah seperti Tunisia, Marokko, al Jazair tampaknya mengacu kepada kawasan diatas dan Asia Tenggara khususnya Indonesia terlihat lebih beragam dalam menanggapi perkembangan politik dunia Islam. Tipologi pemikiran politik pertama terwakili oleh beberapa pemikir seperti Muhammad Rasyid Ridha, Abu al-A'la al-Maududy serta Muhammad Qutb dengan Ikhwanul Muslimin, meski perumusannya diantara tokoh memiliki perbedaan-perbedaan tetapi tampaknya ada kesamaan arah, Muhammad Rasyid Ridho misalnya, masih mempunyai keinginan untuk mengikat umat Islam lewat jamaah Islamiyah (Pan Islamisme), sementara Abu al A'la al-Maududy mendasarkan pemikirannya pada tiga hal. *Pertama*, Islam adalah agama paripurna, lengkap dengan petunjuk untuk mengatur kehidupan manusia termasuk kehidupan politik. *Kedua*, kekuasaan atau kedaulatan tertinggi hanya di tangan Allah dan umat Islam hanyalah pelaksana kekuasaan Allah atau khalifah Allah dimuka bumi. *Ketiga*, sistem politik

⁷Ma'mun Murod al-Brebesy, *Menyingkap Pemikiran Politik Gusdur dan Amin Rais Tentang Negara*, Cet. I (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1999), h. 4-8.

Islam ialah sistem politik yang universal dan tidak mengenal batas wilayah ikatan geografis, bahasa dan kebangsaan⁸. Al-Maududy memandang Islam sebagai idiologi holistik seperti idiologi Barat yang dianut oleh pemimpin intelektual muslim, bukan saja ideologi Barat itu asing bagi pandangan dunia muslim, tapi juga tidak memadai bagi kepentingan muslim dan bahkan mengancam kepentingan muslim⁹. Tampaknya pemikiran politik al Maududy berakar kepada konsep Tauhid.

Ia menganggap bahwa konsep itu merupakan konsep tentang Tuhan yang benar dan asli sebagaimana yang diterangkan semua nabi dan rasul Allah. Bagian pertama dari kepercayaan Islam adalah Tidak ada Tuhan melainkan Allah, suatu pernyataan yang tampaknya mengakui dengan kukuh tentang keesaan sang pencipta...konsepsi tentang Tuhan dengan penekanan sebagai satu-satunya zat yang berkuasa dan memberi hukum, memberikan prinsip pokok otoritas... tunduk dan patuh kepada Tuhan berarti membawa seantero hidup manusia dengan kemauan Tuhan sesuai dengan yang diwahyukan. Adapun manusia sebagai makhluk Tuhan, ia harus tunduk dan patuh kepada-NYA, bukan hanya itu, Tuhan telah memilih manusia sebagaimana yang disebutkan dalam Alquran ... sebagai wakil Tuhan di bumi...dalam kapasitasnya sebagai wakil Tuhan di bumi ia juga harus mengikatkan diri kepada yang diwakili.¹⁰

Sedangkan Muhammad Qutb, berpendapat, *Pertama*, dunia Islam merupakan kesatuan sistem politik dibawah pemerintahan supranasional dengan sistem sentralisasi ..., *Kedua*, adanya persamaan hak, *Ketiga*, pemerintahan dalam Islam didasarkan atas tiga asas yaitu keadilan penguasa, asas kedaulatan rakyat dan asas permusyawaratan antara penguasa dan rakyat¹¹

Sebagaimana yang dikutip Ali Rahmena dalam buku *Al Adalah al Ijtima'iyah fi al Islam* (1949) perhatian liberal dipadukan dengan perhatian orang yang cemas melihat kondisi masyarakat Islam, namun dalam tulisannya dikemudian hari Qutb semakin bergerak ke posisi dimana keadaan posisi ini dan otoritas yang mendukung eksistensinya harus lebih diutamakan atas pertimbangan lainnya. Dibawah logika argumennya

⁸*Ibid.*, h. 5. Bandingkan dengan Mukti Ali, *Alam Pikiran Islam Modern di Indonesia dan Pakistan*, cet. III (Bandung: Mizan, 1996), h. 249.

⁹Rahmena, *Para Perintis*, h. 109.

¹⁰*Ibid.*, h. 244.

¹¹al-Brebesy, *Menyingkap Pemikiran*, h. 5-6.

sendiri pada saat ia menulis *Ma'alim fi ath Thariq*, Qutb meninggalkan gagasan individu yang pada mulanya dianutnya dan semakin bergerak keposisi dimana umat secara logis dan etis mendahului semua individu yang membentuk umat itu. Implikasi ini bagi visi politik Qutb ada dua, *Pertama*, politik kini kira-kira tak kurang dari menciptakan keserasian Ilahiah di dunia. *Kedua*, berpolitik berarti menangkap secara intuitif pengetahuan tentang kebenaran mutlak, pola dan keselarasannya diikuti dengan pembentukan kembali secara radikal masyarakat manusia yang sesuai dengan ritmenya.¹²

Tipologi pemikiran politik kedua terlihat dari pemikiran-pemikiran seperti, Ahmad Lufti Sayyid (1872-1963)M, Thaha Husein (1889-1973)M, M. Ali Abd al- Raziq (1888-1966)M. Mesir yang dikenal sebagai kampiun demokrasi, sejak awal dari kedatangan Barat telah mengenal pemikiran-pemikiran Barat yang sekuler, sehingga pemikir-pemikir yang muncul *west oriented*, sejak pemerintahan Muhammad Ali Pasa, telah mengirimkan mahasiswa ke Barat. Thaha Husein sendiri belajar ke Paris dan Ali Abdu al-Raziq belajar ke Universitas Oxford Inggris. Thaha Husein melihat Alquran tidak mengatur sistem pemerintahan, baik secara umum maupun khusus. Dengan demikian baik pemerintahan pada masa Rasulullah maupun khalifah-khalifah sesudahnya bukanlah pemerintahan yang didasarkan pada wahyu, melainkan pemerintahan insani, sehingga tidak pantas dianggap sakral... Seandainya pemerintahan itu berdasarkan wahyu Allah, tentunya tidak seorangpun akan diajak musyawarah oleh nabi maupun keempat khalifah penggantinya.¹³ Umat Islam sadar terhadap suatu prinsip yang sekarang ini telah diakui secara universal bahwa sistem politik dan agama itu dua hal yang terpisah.¹⁴ Thaha Husein melihat bahwa sistem pemerintahan merupakan suatu hal yang bersifat rasional dan praktis, dengan memisahkan pemerintahan dari agama merupakan kebutuhan alamiah. Adapun agama adalah sesuatu yang lain, begitupun pemerintahan adalah sesuatu yang lainnya¹⁵. Dalam hal ini umat Islam tidak harus mencontoh pola pemerintahan klasik Islam, melainkan kebebasan untuk memilih

¹²Rahmena, *Para Perintis*, h. 165-166.

¹³al-Brebesy, *Menyingkap Pemikiran*, h. 67.

¹⁴Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran Sejarah dan Pemikiran*, Cet.II (Jakarta: UI Press, 1998), h. 138-139.

¹⁵John L. Esposito, *Ancaman Islam Mitos atau Realitas*, terj. *Islamic Tread: Mythosor Reality*, Edisi Revisi (Bandung: Mizan, 1994), h. 73.

sistem pemerintahan yang memajukan, untuk itu perlu memisahkan antara agama dan Negara sebagai solusi terhadap persoalan-persoalan antara keduanya. Sementara tipologi *ketiga* diwakili oleh Muhammad Abduh (1849-1905)M. dan Muhammad Husein Haikal (1888-1956)M. Visi politik Abduh terlihat bahwa dalam Islam tidak ada otoritas pinal selain otoritas Allah dan Nabi, dalam Islam tidak ada otoritas kecuali...mengajak kepada kebenaran dan mencegah kemungkaran, inilah otoritas yang diberikan oleh Allah kepada orang-orang yang rendah hati diantara kaum muslimin. Dengan otoritas ini mereka menghadapi orang yang paling angkuh. Otoritas ini juga diberikan kepada orang terkemuka diantara mereka. Bingkai pemikiran Abduh ini masih mencirikan pemerintahan Islam dari pemikiran gurunya al Afghani, yang melihat Alquran tidak mengkonsepsikan bentuk pemerintahan, melainkan seperangkat nilai-nilai yang termuat didalamnya tetapi tidak pula memisahkan agama dari Negara seperti yang dipraktekkan Bangsa-bangsa Barat. Ciri pemikiran Islam adalah bersifat *simbiosismutualisme*, adanya saling ketergantungan antara keduanya. Dalam hal ini tidak pula berbentuk pemerintahan agama, semacam kepausan yang dalam jabatannya berpadu peranan keagamaan dan sipil. Syariat menggariskan bahwa hak maupun batasan bagi kekuasaan otoritas tertinggi dalam Islam, seperti penguasa ataupun khalifah dan sultan. Pemikiran politik Abduh terlihat berada diantara klaim yang melihat adanya bentuk pemerintahan agama dan bentuk sekuler.

Pemikiran Haikal tentang politik (kenegaraan) sebagaimana yang dikutip Munawir Sjadzali, kita dapat melihatnya dalam buku *al-Hukumiyah al-Islamiyah* (pemerintahan Islam) bahwa prinsip-prinsip dasar kehidupan kemasyarakatan dalam... Dua ayat Alquran yang memerintahkan agar umat Islam berkonsultasi satu sama lain dalam sosial-soal bersama (*surat Ali Imran; 159 dan As-Syura; 38*), itu tidak diturunkan dalam kaitan sistem pemerintahan.

Pemikiran Haikal tentang politik bercorak liberal, umat Islam tidak perlu kembali kembali melihat bentuk pemerintahan klasik Islam, sebab sangat beragam dan berifat situasional (kontekstual), umat Islam harus melihat yang terbaik bagi dirinya pada saat ini, yang dapat menjamin hak-hak dan kewajiban dengan prinsip-perinsip Islam yang berangkat dari ketauhidan, keadilan, kemerdekaan dan persamaan derajat dengan kata lain menurut Haikal; Sistem pemerintahan yang sesuai dengan ketentuan-ketentuan Islam adalah sistem yang menjamin kebebasan dan berasaskan prinsip, bahwa pengangkatan kepala Negara dan kebijaksanaannya harus

dengan persetujuan rakyat, rakyat berhak mengawasi pelaksanaan pemerintahan dan meminta pertanggung jawaban.¹⁶

Tipologi pemikiran politik yang terlihat dari pemikir-pemikir Islam secara umum menggambarkan idiologi dan konsistensi yang sama terhadap Islam, perbedaan mereka terletak pada hubungan antara Islam dan politik (Negara) dan bagaimana posisi Islam sebagai pandangan hidup antara tekstual dan kontekstual, begitupun pandangan mereka terhadap sejarah politik Islam, sejak masa Nabi hingga masa-masa khalifah–khalifah Islam, khususnya khalifah rasyidah yang menyingkapkan perbedaan-perbedaan dalam pemikiran dan praktek politik, tetapi tidak melepaskan unsur *syura* (musyawarah) dan setelah masa Daulat Bani Umawiyah dan Abbasiyah hingga kesultanan Turki sampai terjadinya disintegrasi, tidak adanya kesatuan politik Islam menggambarkan hilangnya acuan politik Islam yang asasi, sumber ajaran Islam tidak lagi menjadi acuan kenegaraan, melainkan kehendak dan kebijakan sultan, jika kemunduran Islam disebabkan hal yang demikian dan kemajuan Barat dengan sistem demokrasi dan bentuk nasionalismenya, bukan tidak mustahil umat Islam menirunya, jika hal itu dapat memajukan umat Islam. Karena itu pemikiran politik yang dianggap sekulerpun, seperti Mustafa Kemal, Ali Abdu al Raziq dan Thaha Husein tidaklah dapat dikatakan tidak Islami, karena mereka masih komit terhadap Islam. Pemisahan keduanya terletak pada sistem penataan dan pengelolaan pemerintahan, sedang pelaksanaannya adalah orang Islam. Meskipun demikian tetap menjadi perbincangan yang tidak ada habis-habisnya dan mengalir kebelahan dunia lainnya sampai ke-Asia Tenggara khususnya Indonesia.

B. Politik Islam Masa Kolonial di Indonesia

a. Politik Asosiasi

Akhir abad XX-an, bergaung keinginan umat Islam untuk mendirikan pemerintahan sendiri, hal ini dilihat penjajah sebagai tantangan untuk mempertahankan dominasi kolonial merka atas tanah jajahan yang nota bene umat Islam, kecaman terhadap politik liberal yang diterapkan di Indonesia seiring dengan gerakan Pan Islamisme yang telah mendapat perhatian besar dinegeri-negeri muslim, maka sejak tahun 1870

¹⁶Sjadzali, *Islam*, h. 188-189.

M, sistem tanam paksa (*Culture Stel Sel*) dalam politik liberal, yang merupakan politik eksploitasi tak etis oleh perusahaan-perusahaan swasta dihentikan, kecaman itu muncul dari kaum sosialis Belanda dan ini mendapat perhatian dari pemerintah kolonial Belanda, disamping munculnya Jepang sebagai kekuatan tandingan, memaksa pemerintah kolonial Belanda mengubah sistem politiknya dinegeri jajahan.

Permulaan abad ini mencatat apa yang dinamakan politik etis pemerintah yang tidak melihat Indonesia semata-mata sebagai daerah yang dieksploitasikan demi kepentingan Negeri Belandasaja, melainkan juga untuk kemakmuran penduduk jajahan, meski secara faktual politik etis tidak pernah terwujud, namun secara teoritis telah mengubah peta politik pemerintah kolonial. Istilah-istilah barupun muncul seperti *unifikasi* dan *asimilasi*.

Unifikasi merupakan suatu istilah hukum dan bukan pengertian tentang hubungan sosial pada umumnya. Mulanya pengertian unifikasi berarti hapusnya peraturan-peraturan yang berbeda bagi daerah yang bermacam-macam seperti; Struktur hukum, proses hukum dan pajak. Setelah tahun 1900, istilah ini mulai mengandung suatu usaha untuk mendirikan suatu sistem legislatif, seperti dalam bidang administrasi kepegawaian, pendidikan, pajak dan sebagainya untuk semua golongan penduduk baik Eropa maupun Indonesia dengan didasarkan kepada ukuran yang berlaku bagi golongan Eropa.

Asimilasi mengandung arti bahwa keperluan-keperluan Hindia akan dipenuhi dengan syarat-syarat Barat...(sedang) *asosiasi*, mengandung maksud, bagaimana mengikat negeri jajahan dengan negeri penjajah. Dalam hubungan ini kebudayaan dianggap merupakan sarana yang paling efektif, manfaat kebudayaan negeri penjajah akan terbuka untuk dipergunakan oleh negeri yang dijajah¹⁷. Dalam konteks *asosiasi* ini oleh Christian Snouch Hurgronje diperjuangkan untuk memberikan peluang bagi orang-orang Indonesia yang secara akademis mendapat pendidikan Barat, dan secara teoritis mendapat tujuan *asosiasi*, bukan saja untuk menarik simpati pribumi melainkan sekaligus upaya *Kristenisasi* dan untuk menguatkan kekuasaan kolonialis di Indonesia.

Menurut Hurgronje akan menjamin kekalnya loyalitas jajahan. Ditegaskan pula bahwa *asosiasi* akan menghilangkan cita-cita *Pan Islamisme*

¹⁷Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam Di Indonesia 1900-1942*, Cet. II (Jakarta: LP3ES, 1982), h. 181-182.

dari segala kekuatannya. Tetapi *asosiasi* yang diterapkan tidak serta merta menyeluruh bagi pribumi khususnya dalam pendidikan. Kolonialis Belanda memilih golongan yang memang selama ini dimana pengaruh mereka telah tertanamkan, dan karena itu hanya menyentuh segelintir masyarakat Indonesia, terutama mereka yang berafiliasi dengan perkumpulan *Nederlandsch Indische Vrijzinnigen Bond* (Kesatuan Kaum Liberal Hindia Belanda)¹⁸ dan anak-anak bangsawan... Dalam program ini pula kalangan bangsawan diharapkan Horgronje mampu menjadi pewaris pola asosiasinya, untuk selanjutnya menjadi partner dalam kehidupan sosial budaya¹⁹. Dasar pemikiran pemilihan sasaran asosiasi dalam pendidikan ini terlihat atas pertimbangan bahwa lapisan pribumi yang berkebudayaan lebih tinggi ini relatif jauh dari pengaruh Islam, sedangkan pengaruh Barat yang mereka miliki akan mempermudah dalam mempertemukannya dengan pemerintah Eropa.²⁰

Politik asosiasi dalam pendidikan, meski terlihat sepenuhnya bertujuan kepada kepentingan kolonialisme, namun telah membuka babak baru bagi bangsa Indonesia, dalam hal meningkatkan sumberdaya manusianya. Secara akademis membuka wawasan berpikir serta identitas dirinya. Diantara kader terdidik ini ada yang telah mencapai gelar doktor yakni Hosein Djajadiningrat dengan prestasi *Cumlaude* di Leiden, sehingga secara resmi dibiayai pemerintah Belanda sampai tahun 1931, yang kemudian oleh pemerintah Belanda melakukan pembatasan sehubungan dengan kondisi sosio-ekonominya.

Upaya asosiasi pendidikan yang dilakukan pemerintah Belanda untuk mengukuhkan pemerintahan kolonial diharapkan dapat menjinakkan peribumi, disamping upaya menjauhkan mereka dari rasa kebangsaan dan ke Islamannya, ternyata tidak berhasil seperti prediksi dan asumsi mereka, kesadaran agama dan kebangsaan itu muncul lebih besar bersama ruh Islam yang begitu kuat, rasa ukhuah Islamiyah dan rasa agama yang tinggi dari agama lain membuat umat Islam lebih merapatkan barisan dan Islam menjadi pemersatu dalam menghadapi kaum penjajah dan kaum Kristen yang dalam pandangan umat Islam adalah kaum Kafir, khususnya dikalangan santri dan kaum tradisional. Islam menjadi identitas yang membedakan mereka dari penjajah (Kristen).

¹⁸Aqib Sumitro, *Politik Islam Hindia Belanda*, dari Bernard HM Vlekke, *The Story of Dutch East Indie*, Cet. I (Jakarta: LP3ES, 1985), h. 40.

¹⁹Noer, *Gerakan Modern*, h. 182.

²⁰Sumitro, *Politik Islam*, h. 41-43.

Hal lain yang mendukung dinamika pergerakan pemikiran di Indonesia adalah, perkembangan yang terjadi di level internasional khususnya perkembangan yang terjadi di negeri-negeri Arab, gaung Pan Islamisme mengalir dengan deras, betapapun hubungan umat Islam di kepulauan ini dengan dunia Islam tidak bisa dihindarkan. Pada tahun 1924, bahkan datang utusan panitia khilafah dari India bernama Husein Mardini Damsyik. Kedatangannya justru dalam rangka mempropagandakan Pan Islamisme²¹, dan mendirikan *jam'iatul ittihadi al Islami* atau *de Islamitische eenheid*. Kehadiran Husein Mardini ini merupakan realisasi keputusan konferensi Islam di Bombay pada pertengahan Maret 1923 yang juga dihadiri ulama dari Indonesia ... kenyataan ini membuktikan tidak terisolasinya umat Islam di wilayah ini dari dunia luar²². Kemudian dikuatkan lagi dengan para jamaah haji yang setiap tahun kontak dengan dunia Islam yang merupakan pertemuan universal, disana mereka membicarakan berbagai masalah menyangkut perkembangan dinegeri masing-masing.

Pertambahan jamaah haji setiap tahun meningkat pada pertengahan abad XIX setelah menggunakan kapal uap sebagai media transportasi dan diperlancar lagi dengan setelah dibukanya terusan Suez tahun 1869 sehingga tahun 1939 jamaah haji Indonesia mencapai 10.883 orang²³, hal ini cukup memberikan pengaruh khususnya arah pemikiran dalam menyoroti kondisi keberagaman menyangkut praktek singkritis agama dan budaya, khurafat dan bid'ah disamping pemikiran tentang Islam dalam hubungannya dengan kemodrenan, ini tidak terlepas dari kontak jamaah haji dengan perkembangan modern khususnya dari jamaah haji Indonesia yang telah bermukim di Arab Saudi. Karena itu pemerintah kolonial melakukan pengawasan dan pembatasan secara halus terhadap jamaah haji Indonesia dan bagi Hurgronje masih

²¹Sehubungan dengan Pan Islamisme, telah diadakan beberapa kongres, seperti kongres dunia Islam di Kairo tanggal, 13-19 Mei yang di prakarsai oleh Raja Fuad. Kongres khalifah tanggal, 1 Juni 1926 di Makkah atas prakarsa Raja Ibnu Saud. Indonesia mengirim H.O.S. Tjokro Aminoto (SI) dan KH. Mas Mansyur (Muhammadiyah). Tahun 1927 kongres kedua di Makkah, Indonesia diwakili H. Agussalim. Sejauh ini Kongres Khilafah selalu menghadapi kegagalan. Tahun 1930 berkat kongres Palestina terbentuklah Organisasi Muktamar Alam Islami diketuai oleh H. Amin al-Husaini dari Palestina dan H. Abdul Kahar Muzakar dari Indonesia sebagai sekretaris. *Ibid.*

²²*Ibid.*, h. 92.

²³Laporan Resmi Pemerintah Hindia Belanda, tahun 1941, dikutip oleh Aqib Sumitro. Lihat lampiran "Politik Hindia Belanda".

membedakan antara jamaah haji biasa dengan jamaah haji Indonesia yang telah bermukim disana yang sering disebut dengan koloni Jawa, ini merupakan *reservoir* bagi Islam di Indonesia, mereka terus menanamkan pengaruh dalam kehidupan beragama terhadap orang-orang sekampungnya, baik melalui pergaulan langsung dengan para jamaah haji di Makkah atau melalui hubungan surat-menyurat dengan saudara seagamanya ditanah air. Setelah pulang mereka sering memainkan peranan penting dalam kehidupan beragama dalam lingkungannya²⁴

Kenyataan ini menggambarkan bahwa perkembangan politik kolonial (politik etis) khususnya asosiasi kebudayaan, pendidikan secara internal adalah awal dari keterbukaan pribumi untuk memunculkan orang-orang terdidik secara Barat dan gerakan yang timbul ditingkat internasional Islam dengan semangat Pan Islamisme, meski tidak berhasil tetapi telah membentuk semacam solidaritas diantara Negara-negara Muslim. Dari politik asosiasi inilah yang melahirkan kaum nasionalis netral agama selebihnya merupakan alumni Timur Tengah dan lulusan-lulusan pesantren di tanah air.

b. Pra Kemerdekaan; Pergulatan Idealisme Politik

Detik terakhir kekuasaan Jepang mengubah arah kebijakan mereka, meski banyak memberi dukungan pada para pemimpin kubu nasionalis²⁵ yang sebelumnya mendekati kubu Islam, sehingga dibentuknya Kantor Urusan Agama (Shumubu), Majelis Syura Muslimin Indonesia dan Hisbullah, akan tetapi saat-saat terakhir menjelang kekalahan militer Jepang mereka berpaling kepada kelompok nasionalis dan membentuk badan untuk persiapan kemerdekaan Indonesia diserahkan bukannya ke kelompok Islam, seperti Badan Penyelidik Usaha-Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (Dokuritsu Zumbi Tyoosakai) (BPUPKI) diserahkan kepada kelompok nasionalis, sehingga pergulatan idiologi kembali terbuka yang terjadi sejak tahun 30-an.

Pergulatan Idiologi pada masa-masa pembentukan suatu negara selalu cenderung kepada pemusatan idealisme, filosofis disebabkan

²⁴*Ibid.*, h. 95, tentang politik Belanda terhadap jamaah haji Lihat, *Kumpulan Karangan C. Smuck Hurgronje*, Jilid IX dari buku *Verspreidegeschiften*, Sutan Maimun dan Rahayu S. Hidayat (Terj) (Jakarta: INIS, 1994), h. 161-182.

²⁵Bakhtiar Effendi, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktek Politik Islam di Indonesia*, cet. I (Jakarta: Paramadina, 1998), h. 84.

pembentukan asas-asas fundamental bagi terbentuknya suatu negara. Karena itu berbagai elemen-elemen yang ada cenderung menonjolkan gagasan itu sebagai akibat logis dari perdebatan pemikiran yang berkembang dalam masyarakat suatu bangsa. Secara historis Indonesia telah dipengaruhi berbagai pemikiran dari dunia internasional, khususnya dunia Islam, kekuatan itu telah membentuk suatu arus yang secara sistematis mempolakan gagasan yang kuat bagi aspirasi politik Bangsa Indonesia, meski kenyataannya memiliki perbedaan dalam aktualisasi politik itu. Sesuai dengan arah pemikiran yang bermacam dalam berbagai tipologi yang telah dikemukakan sebelumnya. Disisi lain terlihat tipologi yang tumbuh sejak politik etis kolonial yang cenderung ke Barat. Yang pertama tumbuh dikalangan ulama yang melihat Islam sebagai aspirasi politik dan menjadikan Islam sebagai sarana dalam mewujudkan tujuan politiknya, hal ini terlihat dalam kelompok Masyumi yang telah berdiri sejak 7 Nopember 1945 di Yogyakarta, dan dalam tubuh Masyumi ini tergambar unsur-unsur dari umat Islam yang membentuk lintas golongan.

Susunan Dewan Partrai (Majelis Syuro) yang pertama dan pengurus besar pertama memang menunjukkan bahwa Masyumi mencakup berbagai golongan dalam Umat Islam. Ketua Majelis Syura adalah Hasyim As'Ari dan salah seorang wakil ketua adalah putranya. Wahid Hasyim keduanya adalah dari lingkungan NU. H. Aguslain (PSII), juga Syekh Djamil Jambek salah satu dari pembaharu Islam di Sumatera...Pengurus Besar terdiri dari politisi karir dari Masyumi dimasa datang seperti Sukiman juga Abi Kusno Tjokrosujoso (PSII), selanjutnya Muhammad Natsir, Muhammad Roem dan Karto Suwirjo pemimpin Darul Islam yang kemudian memberontak.

Kahin menyifatkan para pemimpin Masyumi yang progresif sebagai kaum sosialis agama yang banyak mengambil ilhamnya dari ajaran-ajaran Muhammad Abduh, ia menyebut nama Muhammad Natsir Syafaruddin Prawira Negara, Muhammad Roem, Yusuf Wibisono, dan Abu Hanifah. Dipihak lain pemimpin agama generasi tua yang bersifat konserfatif merupakan sayap kanannya berpangkalan pada Nahdatul Ulama dan unsur-unsur Muhammadiyah yang lebih konserpatif. Sebagai golongan menengah ia menyebutkan Sukiman dan Prawoto Mangunkusumo...sayap kiri dalam Masyumi sendiri (misalnya Muhammad Natsir dan Abu Hanifah).²⁶

²⁶BJ. Bolan, *Pergumulan Islam di Indonesia, 1945-1970*, terj. *Struggle of Islam in Modern Indonesia*, cet. I (Jakarta: Grafiti Press, 1985), h. 45.

Kedua, golongan nasionalis yang netral agama merupakan hasil sistem pendidikan Belanda di Indonesia terutama pemikiran Snouch Hurgronje untuk memajukan (emansipasi) orang-orang Indonesia. Banyak dari kalangan mereka yang berpendidikan Barat yang tidak memenuhi harapan Hurgronje untuk ber *asosiasi* dengan negeri Belanda. Para intelektual ini bergabung dengan para nasionalis yang ingin menenyapkan Belanda dari Indonesia, walaupun mereka merupakan produk Barat, ini bukan saja karena latar belakang pendidikan mereka, melainkan juga karena pikiran-pikiran politik mereka yang bersifat sekuler tanpa penyertaan dan penghayatan ajaran agama.²⁷

Pergulatan ideologi yang membuka gagasan-gagasan tentang sosialisme dan dasar negara terlihat dalam dua fase. Fase pertama, semenjak tahun 30-an setelah terbentuknya Partai Nasionalis Indonesia (PNI) pada 1927 oleh Soekarno, Syahrir dan Muhammad Hatta bergabung untuk membentuk cikal bakal gerakan nasionalis Indonesia dengan faham kebangsaan (nasionalisme) sebagai kekuatan utamanya...membangun panggung konfrontasi ideologi antara para pemimpin dan aktivis Islam politik, terutama dalam soal hubungan antara agama (Islam) dan negara dalam sebuah Negara Indonesia merdeka. Dalam konteks histories ini dua kelompok yang saling bertentangan muncul dalam diskursus politik Indonesia (1) golongan Islam dan (2) golongan nasionalis.²⁸

Pada fase pertama ini terlihat kontroversi ideologi, berada sekitar ideologi tentang nasionalisme, apa dan bagaimana wujud (eksistensi) nasionalisme itu. Perumusan bentuk nasionalisme terlihat dalam pemikiran H. Agussalim (SI) yang dijawab Soekarno (PNI). Agussalim menjelaskan: Atas nama tanah air yang oleh beberapa bangsa disifatkan *Demi* atau *Ibu*. Bangsa Prancis dengan gembira menurunkan Lodewijk XIV penganiaya dan penghisap darah rakyat itu...Atas nama tanah air kerajaan Prusian merubuhkan Otenrijk dari pada derajat kemuliaannya itu. Atas nama tanah air Bangsa Prancis menuntut Napoleon ...Atas nama tanah air Pemerintah Jerman sebelum perang besar dan dalam masa perang itu menarik segala anak laki-laki yang sehat dan kuat dari pada ibu bapanya untuk mengalahkan, menaklukkan dunia...bahkan atas nama tanah air masing-masing kitab lihat bangsa-bangsa Eropa meninggikan derajat Bangsa Eropa.

²⁷Noer, *Gerakan Modern*, h. 339.

²⁸Effendi, *Islam*, h. 70.

Demikian kita lihat betapa manusia menghambakan dirinya kepada berhala tanah air, yang mendekatkan kepada persaingan, perebutan kekayaan, kemegahan dan kebesaran kepada membusukkan, memperhinakan dan merusakkan tanah air orang lain, dengan tidak mengingat hak dan keadilan²⁹

Bentuk nasionalisme (persatuan) yang diinginkan oleh Agussalim tidak semata-mata nasionalisme itu sendiri sebagai eksistensinya, karena hal yang demikian manusia biasa diperbudak dan menciptakan paradoksi dengan nilai-nilai luhur kemanusiaan itu sendiri, karena fanatisme dan cinta yang berlebihan kepada ibu atau negeri itu sendiri, pada gilirannya dapat mengaggap superioritas nationnya dan merendahkan nation orang lain. Selanjutnya, Agussalim menjelaskan sebagaimana yang dikutip Bakhtiar Effendi dalam *bukunya Islam dan Negara*. Pandangan ini memperbudak manusia menjadi penyembah tanah air ...Pandangan ini akan mencairkan keyakinan tauhid seseorang dan mengurangi bakti seseorang kepada Tuhan. Karena alasan itu Agussalim dengan tegas menyatakan bahwa nasionalisme harus diletakkan dalam kerangka pengabdian kita kepada Allah. Dan sejalan dengan itu menurutnya maka prinsip yang dinomorsatukan adalah Islam. Senada dengan itu Ahmad Hasan (Persis), mengkritik nasionalisme sebagai sesuatu yang berwatak chauvenistik (*ashabiyah*)³⁰

Selanjutnya Soekarno menjelaskan dengan menjawab tulisan Agussalim dengan mengemukakan watak nasionalisme. Menurut Soekarno, nasionalisme itu tidak berwatak agresif, tetapi berwatak ketimuran, bukan nasionalisme ke Baratan. Nasionalisme kita adalah nasionalisme yang membuat kita menjadi perkakasnya Tuhan dan membuat kita menjadi hidup dalam roh³¹

Fase kedua pada awal 40-an polemik diatas berkembang jauh melampaui masalah-masalah nasionalisme. Polemik-polemik itu menyentuh masalah yang lebih penting yakni; Hubungan politik antara Islam dan Negara. Dalam periode ini tidak berlebihan jika dikatakan bahwa tidak ada tokoh yang begitu sering terlibat dalam berbagai perdebatan kecuali Soekarno dan Natsir³²

²⁹Soekarno, *Di Bawah Bendera Revolusi*, Jilid I, cet. IV (Jakarta: Panitia Di Bawah Bendera Revolusi, 1969), h. 110-111.

³⁰Effendi, *Islam*, h. 71. Lihat, *The modern Muslim Movement in Indonesia*, h. 253-257.

³¹Soekarno, *Di Bawah*, h. 112.

³²Effendi, *Islam*, h. 75.

Pemikiran Soekarno yang kental dengan sifat sekuler tidak saja bersumber dari pemikiran Barat yang memisahkan urusan agama dan politik. Negara-negara Barat yang maju dengan sains dan teknologi secara tegas terlihat dilandasi dengan sekularisme dan merupakan alur sejarah yang bersifat linear, teori sejarah yang dikemukakan August Comte dengan tiga fase perkembangan sejarah, juga seiring dengan perkembangan Islam kontemporer, ideologi politik Soekarno dipengaruhi pemikiran Kemal Ataturk dari Turki, Amir Ali dari India dan Ali Abdu al Raziq dari Mesir³³

Sedang M. Natsir melihat sebaliknya bahwa urusan agama dan Negara merupakan kesatuan yang tidak terpisahkan, negara merupakan media agama untuk dapat berjalannya hukum-hukum Tuhan, disebabkan hukum-hukum Tuhan itu tidak dapat berjalan sendirinya, melainkan Negara menguasai hukum-hukum itu. Adapun pemikiran politik M. Natsir diinspirasi oleh pemikir-pemikir Islam kontemporer seperti, Muhammad Abduh dari Mesir, meski ia sendiri berpendidikan Barat, tetapi banyak bergaul dengan tokoh-tokoh Islam, seperti Agus Salim, Hassan Bandung, dan tokoh-tokoh Syarikat Islam Muhammadiyah di tanah air.

Polemik Soekarno dan Muhammad Natsir berkembang dalam fase kedua dan terlihat menjurus kepada sifat mutlak-mutlakan, terbelah dari politik kelompok nasionalis Soekarno, tidak ada kompromi antara kedua kelompok nasionalis itu yang mengindikasikan betapa sulitnya meletakkan kerangka pikir yang dapat diterima semua pihak.

Polemik Soekarno-Natsir masih bersifat eksploratif, sejak awal keduanya tidak bermaksud untuk merumuskan konsep-konsep yang siap pakai mengenai hubungan antara agama dan Negara...keduanya hanya ingin memajukan preposisi-preposisi ideologis politis masing-masing³⁴, yang muncul adalah kontroversi hingga dibadan bentukan Jepang, Badan Penyelidik Usaha-Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI), itu merupakan ajang kontroversi ideologis hingga tahun 50-an. Dalam

³³Untuk melihat alur pemikiran politik Soekarno, ia banyak mendasarkan pemikirannya dari negeri-negeri muslim dan mengambil tokoh-tokoh yang ideologi pemikirannya bercorak sekuler, ia mampu mengadakan perbandingan secara netral dari tokoh-tokoh sebaliknya. Lihat Soekarno, *Di Bawah*, h. 369-402, khusus pandangan Soekarno tentang Turki, Lihat h. 403 dalam buku yang sama. Apa sebab Turki memisahkan agama dari Negara, Lihat Effendy, *Islam*, h. 78-79.

³⁴Effendy, *Islam*, h. 81.

masa ini hingga penghujung tahun 60-an merupakan kondisi yang tidak stabil dari sudut politik dan ekonomi Indonesia, gejolak sosial menggoyangkan pemerintahan Soekarno atas beberapa sebab yang kontra produktif. Soekarno bertindak diluar batas-batas demokrasi, berubahnya sistem pemerintahan ke demokrasi terpimpin, dibubarkannya partai Masyumi dan pembrontakan PKI (G30/S PKI tahun 1965) menyebabkan jatuhnya pemerintahan Soekarno yang kelak kemudian munculnya pemerintahan Soeharto yang menamakan dirinya Orde Baru dengan arah kebijakan modernisasi pembangunan dengan syarat stabilitas pemerintahan, melaksanakan Pancasila secara konsekwen dan lain-lain dengan pola pembangunan yang nantinya membangkitkan satu kelompok intelektual yang berbasis santri dan mengenyam pendidikan Barat modern.

C. Masa Orde Baru; Faktor Pembangunan dan Stabilitas

Seiring dengan situasi yang berubah, ketika Orde Baru lahir pada penghujung tahun 1960-an, mencuatlah harapan dari berbagai kalangan dalam masyarakat akan kehidupan yang lebih beradab. Dengan ditumbangannya PKI dan Orde Lama disertai intrik pelbagai kelompok politik yang diwarnai dengan kekerasan politik, muncullah era baru yang menyimpan janji-janji bagi komunitas yang secara diametral berseberangan dengan PKI. Tidak heran ketika pemerintah Orde Baru lahir ada diantara umat Islam yang merasa optimis untuk menghidupkan kembali partai *Masyumi*, yang kemudian ternyata tidak mendapat tempat dari rezim Orde Baru, yang justru semula mereka dukung.³⁵

Aspirasi dan inspirasi umat Islam tidak mendapat sambutan dari pemerintah Orde Baru, bahkan setelah Parmusi (Partai Mislimin Indonesia) (1968) didirikan, tokoh-tokoh tua yang kuat di Masyumi tidak direstui untuk memimpin. Serentetan restrukturisasi pemerintah Orde Baru seperti usaha penyederhanaan partai politik dari Sembilan partai menjadi tiga; Golongan Karya (Gokar), Partai Persatuan Pembangunan (PPP), sebagai peleburan dari Nahdatul Ulama (NU), Parmusi, PSII, dan Perti. Partai Demokrasi Indonesia (PDI). Sebagai peleburan dari, PNI, IPKI, Murba, Parkindo, dan Partai Khatolik. Rencana undang-undang kepartaian dan Golkar ini diajukan ke parlemen pada desember 1974,

³⁵Dedy Djamiluddin Malik & Idi Subandi Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia, Pemikiran dan Aksi Politik*, Cet.I (Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998), h. 32.

dan 14 Agustus 1975 disahkan sebagai undang-undang No 3/1975, dua tahun kemudian tepatnya pada 1977, pemerintah mengajukan perlunya Pedoman Penghayatan Pengamalan Pancasila (P4) yang kemudian diterima melalui ketetapan GBHN pada tahun 1978. Puncak restrukturisasi yang juga sering diartikan sebagai proses depolitisasi Islam itu terlihat pada usaha pemerintah untuk menetapkan Pancasila sebagai satu-satunya asas dalam berbangsa dan bernegara, ditetapkan melalui UU No. 3/1985 dan sesuai dengan ketetapan UU. No.8/1985 semua Organisasi sosial berasaskan Pancasila.³⁶

Dengan adanya restrukturisasi kepartaian dan ditetapkannya Pancasila sebagai asas tunggal untuk semua partai politik, setelah diadakan fusi dan untuk semua organisasi sosial, menyebabkan partai politik dan organisasi sosial itu harus menyesuaikan diri dengan kondisi yang ada, dan secara praktis merubah sasaran politiknya yang tidak sekedar ideologis, tetapi lebih mengarah kepada kebutuhan praktis, sementara bagi kalangan yang mengamati perkembangan politik di tanah air mensinyalir barakhirnya era partai-partai Islam Indonesia. Disamping hilangnya perdebatan ideologis yang melelahkan tanpa ujung itu, yang menimbulkan wacana yang lebih teduh dan berkebudayaan. Perkembangan politik dan wacana pemikiran mereduksi kearah yang dirancang Orde Baru, dengan menekankan upaya modernisasi dengan format Baru, Orde Baru berusaha meyakinkan rakyat dan para pendukungnya bahwa masa depan Indonesia haruslah bebas dari politik yang didasarkan pada ideologi. Orde Baru memajukan argumen tentang perlunya pembentukan suatu masyarakat yang bebas konflik ideologis dan memprioritaskan pembangunan ekonomi yang berorientasi keluar. Argumen ini mendapat sambutan hangat dikalangan kaum intelektual... yang memberikan apresiasi terhadap implementasi nilai-nilai modernitas yang sekuler di Indonesia, seperti; pragmatisme, rasionalisme dan internasionalisme. Mereka ini kalaulah tidak semua, banyak diantaranya yang mempunyai afinitas ideologis kepada Partai Sosialis Indonesia (PSI). Pengaruh kelompok yang apresiatif terhadap nilai-nilai modernitas yang sekuler itu cukup luas, khususnya dikalangan intelektual dan kelompok mahasiswa tertentu di Jakarta dan Bandung tahun 1960-an.³⁷

³⁶*Ibid.*, h. 33.

³⁷M. Syafii Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia, Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, Cet. I (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 20.

Serentetan usaha pemerintah yang melakukan restrukturisasi parta-partai politik, depolitisasi, politik masa mengambang sebagaimana sering dianggap sebagai variable yang sangat menentukan dalam menganalisis kemunduran politik Islam dan Islam politik. Pandangan seperti ini ada benarnya, terutama jika dikaitkan dengan strategi politik Orde Baru pada tahun 1970-an³⁸, namun fakta politik yang diterapkan oleh Orde Baru adalah untuk memperlemah kekuatan Islam politik meski berhasil, tetapi terjadi sifat yang metamorpose, ditahun 80-an, atas dasar pengalaman sejarah dimana politik umat Islam selalu mengalami kegagalan. Dari pengalaman sejarah itu umat Islam melakukan kajian (redefinisi) dan formulasi terhadap politik dalam melihat posisinya dalam berhadapan dengan situasi dan kondisi yang ada.

Sejak semula Orde Baru telah melakukan re-organisasi pemerintahan terhadap pembangunan dan stabilitas dalam mengangkat kehidupan ekonomi dan sosial, beberapa elemen masyarakat menjadi tersejahterakan yang memunculkan kelas menengah profesional baru dari berbagai lapisan sosial, hal yang menarik dari kelas menengah profesional ialah munculnya anak-anak kaum santri ketengah sejarah, membawa ideologi mereka sendiri. Ada kemungkinan bahwa mereka dapat menjadi basis sosial bagi perubahan-perubahan yang bakal terjadi, jumlah mereka akan semakin besar, mengingat bahwa sub kultur ini mengalami perubahan populasi, berkat perluasan pendidikan umum disatu pihak dan pendidikan agama dilain pihak. Pendidikan umum memperluas kesempatan bagi santri-santri lama, sedang pendidikan agama menarik anggota baru kedalam sub kultur ini...Mobilitas sosial yang terjadi sejak diberlakukannya wajib belajar telah membawa naik masyarakat bawah-pedesaan menuju kesegala arah, anak-anak desa yang mempunyai budaya egalitarian sekarang berada dibanyak tempat, diantaranya dunia akademis, mereka menjadi teknokrat baru yang memaksa gagasan untuk birokrasi bisnis dan Orsos. Diantara mereka banyak juga yang terdiri atas sub kultur santri lama dan baru³⁹

Perkembangan dunia pendidikan yang diilhami modernisasi dan kondisi sosial ekonomi yang relative stabil menumbuhkan aktor-aktor yang nantinya memasuki bursa lapangan kerja baik dalam birokrasi, sosial

³⁸*Ibid.*, h. 111.

³⁹Kuntowijoyo, *Paradigma Islam, Interpretasi Untuk Aksi*, Cet. I (Bandung: Mizan, 1991), h. 373.

ekonomi dan khususnya akademisi dan intelektual. Mereka ini memiliki keterikatan budaya kemasa lalu yang banyak menyerap ideologi dan semangat para pendahulunya, meskipun pada dirinya telah terintegrasi pendidikan agama dan sekuler modern. Gelombang baru kelas menengah dari sub kultur santri, tentu tidak termasuk dalam apa yang disebut Weber sebagai berperilaku rasional murni, tetapi mereka lebih cenderung kepada rasional nilai, mereka juga mewarisi sebuah tradisi besar yang berakar kemasa lalu. Perbedaannya ialah anak-anak zamannya yang sudah sepenuhnya mengalami integrasi politik secara nasional.⁴⁰ Pemikiran mereka tampak lebih utuh, berakar pada karakter Islam (ideal) tetapi bernuansa ke Indonesiaan yang mampu melihat pluralitas sosial agama dan budaya, meski tidak menghilangkan sifat ideologi Islam, tetapi lebih mengedepankan kondisi faktual yang nyata. Mereka terlihat lebih mampu menangkap api Islam, jiwa Islam, seperti yang telah diutarakan Soekarno tahun 30-an.

D. Kesimpulan

Pemikiran politik Islam di Indonesia seiring dengan perkembangan yang terjadi di dunia Islam, disebabkan beberapa faktor, Pertama: Islam Indonesia memiliki hubungan dengan dunia Islam yang secara esensial bersumber dari ajaran Islam itu sendiri, yakni adanya prinsip *ukhuwah Islamiyah*, yang berpandangan setiap umat Islam dimanapun berada merupakan saudara bagi umat Islam lainnya. Persaudaraan sesama muslim sangat erat karena menyintuh asas-asas ajaran Islam yang fundamental, *Isblah*, perbaikan terhadap sesama muslim merupakan hak atas muslim yang lain. *Ukhuwah* itu sendiri, tidak mengenal batas-batas geografis, suku, warna kulit, bahasa, budaya dan bangsa, bahkan ukhuah itu bersintuhan dengan faktor iman, sebagai asas fundamental sebagaimana yang dijelaskan Nabi Saw. *La yu'minu ahadakum Hatta Yuhibbu li Akhbi nama Yuhibbu Linafsihi, (al-Hadis) (tidak beriman seseorang sebelum ia dapat mencintai saudaranya sebagaimana ia mencintai dirinya sendiri)*. Dalam ajaran Islam ukhuwah itu sangat menjadi efektif dalam komunikasi. Hubungan Islam Indonesia dengan dunia internasional telah terjalin sejak tersebarnya Islam di Indonesia, hanya saja mengalami pasang surut, sesuai dengan kondisi zamannya. Ukhuwah itu lebih efektif lagi dengan pelaksanaan ajaran Islam lainnya, shalat secara berjamaah dan

⁴⁰*Ibid.*, h. 374.

shalat Jum'at yang membangun ukhuwah Islam secara lokal, interaksi yang kontiniu dalam lima kali sehari semalam, akan membentuk kedekatan pribadi, pengenalan yang kuat sesama muslim dalam kontelasi sosial. Pelaksanaan Haji merupakan pertemuan dunai Islam yang merupakan komunikasi internasional sekali dalam setahun, yang tidak dapat ditolak Negara zionis dan komunis ateis sekalipun, karena berkaitan dengan hak-hak asasi manusia dalam melaksanakan ajaran agamanya. Pertemuan akbar dunia Islam secara politik akan mempertemukan berbagai masalah-masalah dunia Islam dan terjadi kontak tidak saja antar bangsa, antar budaya, ilmu pengetahuan/teknologi, bahkan membentuk kekuatan-kekuatan politik yang mudah tersebar secara mendunia, kesadaran dunia Islam terhadap permasalahan internal masing-masing akan membentuk pemikiran-pemikiran dan gerakan-gerakan dalam berbagai aspek sosial politik dan sebagainya di negara masing-masing. Puasa , membentuk kesadaran sosial akan ketidak beruntungan manusia lainnya dalam kehidupan, menjadikan setiap orang bersedekah, berinfak dan berzakat untuk membantu orang lain yang lemah ekonominya. Dibalik itu menimbulkan kedekatan, kasih sayang, penghormatan antar sesama, akan saling menjaga, memelihara antara si kaya dengan si miskin, baik diri, harta dan keluarga. Secara politis komunikasi lokal dan internasional, merupakan fondasi komunikasi politik yang luar biasa dalam politik Islam, yang secara esensial, melekat dalam ajaran Islam itu sendiri. Gambaran ini tidak hendak menepis secara mutlak pengaruh persentuhan Barat dengan timur sehubungan dengan kesadaran eksistensi dunuia Islam abad XIX dan XX, melainkan kesadaran itu lebih terpusat kepada ajaran Islam yang selalu menghendaki perubahan dan dinamika sosial politik.

Kedua, Politik etis kolonial Belanda, dalam hal ini asosiasi budaya yang diterapkan di Idonesia dalam pendidikan ternyata tidak memenuhi harapan kolonial, sebaliknya mempercepat mereka angkat kaki dari Indonesia. Ternyata alumni-alumni pendidikan Belanda berkolaborasi dengan alumni Timur Tengah dan pesantren di tanah air, yang nota bene adalah muslim, sudut pandang politik yang berbeda tidak membelah pandangan politik mereka dalam hal memerdekakan bangsa dari penjajah manapun (Belanda ataupun Jepang), arah politik yang jelas ini dimanfaatkan kaum pergerakan Indonesia, dan Islam sebagai alat pemersatu, sekaligus identitas kaum pergerakan, Islam merupakan dinamit yang kuat yang membentuk pandangan politik yang cinta tanah air, kebebasan, persamaan derajat, persaudaraan, pandangan ini

mempolakan dua kubu yang bertentangan, antara muslim dan penjajah (kafir), kuatnya pemolaan itu bahkan terlihat dalam sisi sosial, yang menganggap pemakaian semua atribut penjajah dianggap perbuatan penjajah (kafir), sehingga Islam satu-satunya atribut atau identitas dalam masyarakat. Tidak heran jika Masyumi menjadi motor politik yang besar selepas kemerdekaan.

Ketiga, Perseteruan politik pada pembentukan Indonesia merdeka, diwarnai dengan argumentasi idealis-filosofis tentang asas atau fundasi negara yang akan didirikan. Kubu Nasionalis Islami mengajukan Islam sebagai landasan ideologi negara, sekali lagi landasan ideologi Negara (bukan ideologi Negara), adapun bentuk Negara tidak menjadi masalah, hal ini berhubungan dengan, dasar keimanan ajaran Islam yang nantinya pada pembentukan dasar negara dapat menggambarkan ideologi yang merefleksikan akan Tuhan yang maha kuasa dan hubungannya dengan pengabdian manusia kepada Tuhan, Tuhan dalam Islam adalah Tuhan yang memberi hidup dan menggerakkan pengabdian bangsa kepada negara berdasarkan kepada pengabdian kepada Tuhan. Bukan semata-mata berakhir kepada pengabdian kepada negara meski atas nama Tuhan, yang berujung kepada *ashabiyah (chauvenisme)*, penyembahan kepada *nation* (bangsa-negara) seperti istilah Osman Ralibi, *Tuhan disana, adalah Tuhan yang mati*, ternyata prediksi itu kenyataan, saat ini Tuhan dalam Pancasila, adalah Tuhan yang mati, yang tidak diperdulikan manusia, dan Tuhan itu tidak memperdulikan. Terjadi ambivalensi antara ideologi negara dengan sikap hidup dan pandangan hidup saat ini. Adalah sangat disayangkan bangsa ini telah terseret kepada sekularisme dan liberalisme ala Barat yang ditentang oleh Soekarno sendiri. Disatu sisi ia sebagai bangsa yang ber Tuhan, tetapi pada sisi lahirnya tidak mencirikan ke Tuhanan Jika diamati ucapan Soekarno tentang hal ini, sedikit kesamaan dengan argumentasi kubu Islami. Menurut Soekarno, *nasionalisme itu tidak berwatak agresif, tetapi berwatak ketimuran, bukan nasionalisme ke Baratan. Nasionalisme kita adalah nasionalisme yang membuat kita menjadi perkakasnya Tuhan dan membuat kita menjadi hidup dalam roh*. Dalam konteks landasan ideologi Negara pandangan Soekarno dapat difahami dari sudut sama-sama beragama Islam meski Soekarno bukan hidup dalam tradisi Islam yang kuat, tetapi jiwa keislamannya sangat kuat. Perbedaan pandangan politik Soekarno dengan kubu nasional Islami adalah mengenai hubungan antara Negara dengan Islam yakni bersifat sekuler (memisahkan agama dan negara).

BIBLIOGRAFI

- Aqib Sumitro, *Politik Islam Hindia Belanda*, dikutip dari Bernard HM Vlekke, *The Story of Dutch East Indie*, Cambridge 1946.
- Bahtiar Effendi, *Islam dan Negara, Transformasi Pemikiran dan Praktek Politik Islam di Indonesia*, cetI, I, Pen, Paramadina, 1998.
- BJ. Bolan, *Pergumulan Islam di Indonesia, 1945-1970*. dari buku, *Struggle of Islam in Modern Indonesia*, 1982. Pen. Grafiti Press, cet. I, 1985.
- Dewan Redaksi *Ensiklopedia Islam*, pen. PT Ichtiar Baru, Van Hove, Jakatrta, cet, IV, 1999.
- Para Perintis *Zaman Baru Islam* (ed) Ali Rahmena, daru Buku *Pioneer of Islamic Revival*. Pen. Mizan , cet,II 1996.
- Dedy Djamaluddin Malik, Idi Subandi Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia, Pemikiran dan Aksi Politik*, Pen, Zaman Wacana Mulia, cet. I. Januari, 1998.
- Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam Di Indonesia 1900-1942*, cer, II, dari buku, *The Modernest Muslim Movement in Indonesia 1900-1942* pen, LP3ES, pent. Deliar Noer, 1982.
- John Obert Noll. *Politik Islam; Kelangsungan dan Perubahan di Dunia Modern*, Pent.Ajat Sudrajat, Cet.I. Pen.Ilahi Press.
-, *Ancaman Islam motos atau Realitas*, dari Buku *Islamic Tread, Mythosor Reality*, NewYork. 1992, Edisi revisi. Pen. Mizan, 1994.
- Kumpulan Karangan C. Snuck Hurgronje*, jilid IX dari buku *Verspreidegeschiflen*, pen, Sutan Maimun dan Rahayu S. Hidayat, Jakarta, INIS, 1994.
- Laporan Resmi Pemerintah Hindia Belanda, tahun 1941*, dikutip oleh Aqib Sumitro. Lihat *Lampiran Politik Hindia Belanda*.
- Ma'mun Murod al-Brebesy, *Menyingkap Pemikiran Politik Gusdur dan Amij Rais Tentang Negara*, Pen, PT Raja Grafindo Persada , cet, I, Jakarta, 1999.
- Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara , Ajaran Sejarah dan Pemikiran*, Pen. UI Press, cet.II, 1998.



Antropologi Politik

Sakti Ritonga, M.Pd

A. Hakikat Antropologi Sebagai Ilmu

Antropologi berasal dari kata “Anthropos” berarti “Manusia” dan “Logos” artinya Ilmu” (Yunani). Secara sederhana dapat diartikan bahwa Antropologi adalah ilmu tentang manusia. Menurut Linton Antropologi adalah ilmu yang mempelajari manusia dan segala tingkah lakunya atau, “*the study of man and his works*”. Manusia dalam pengertian ini adalah manusia sebagai makhluk biologis dan sosial-budaya.¹ T.O. Ihromi mendefinisikan Antropologi sebagai ilmu yang bertujuan untuk memahami sifat-sifat semua jenis manusia, baik yang telah sirna dari bumi ini, yang tinggal di pedalaman berbagai benua maupun manusia yang telah cukup rumit sekali cara hidupnya.² Adapun Koentjaraningrat dalam bahasa singkat menyatakan bahwa Antropologi merupakan ilmu yang mempelajari makhluk manusia (*Anthropos*).³ Dapat dipahami dari

¹ Kusnaka Adimihardja, *Kerangka Studi Antropologi Sosial*, Bandung: Tarsito, 1983, h. 1.

² T.O. Ihromi, *Pokok-Pokok Antropologi Budaya*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2000, h. IX.

³ Koentjaraningrat, *Sejarah Teori Antropologi I*, Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1987, h. 1.

beberapa definisi di atas bahwa Antropologi adalah ilmu yang mempelajari manusia dan kebudayaannya.

B. Sejarah Perkembangan Antropologi

Antropologi telah berkembang sejak pertengahan abad ke-19 Masehi. Berkembang melalui proses integrasi berbagai ilmu yang dimulai sejak permulaan abad ke-19 Masehi hingga saat ini. Koentjaraningrat membagi sejarah perkembangan Antropologi dalam empat fase perkembangan.

Fase pertama: Sebelum tahun 1800 Masehi. Akhir abad 15 Masehi dan awal abad 16 Masehi suku bangsa pribumi Afrika, Asia dan Amerika mulai didatangi oleh orang-orang Eropa Barat. Proses ini berlangsung selama rentang empat abad. Sebagai dampaknya, berbagai daerah di dunia mulai mendapat pengaruh dari negara-negara Eropa Barat selaku penjelajah dan gerakan kolonialisme dunia. Babak ekspansi ini mulai menghasilkan bahan tertulis tentang kisah perjalanan, laporan, etnografi, yang dihasilkan oleh para musafir, pelaut, pendeta missionaris Nasrani, penerjemah injil dan pegawai pemerintahan kolonial, sebagai bahan dasar dikembangkannya Antropologi. Etnografi yang mulai dihasilkan tersebut, berisi tentang adat istiadat, struktur masyarakat, bahasa, bentuk tubuh dari berbagai suku bangsa dunia di Afrika, Asia, Oseania (kepulauan di Lautan Teduh) dan pribumi Amerika (Indian). Bahan etnografi ini menarik perhatian bangsa-bangsa Eropa Barat, terutama kalangan terpelajar mereka sejak abad ke-18 Masehi. Ketertarikan kalangan terpelajar ini semakin berkembang pada abad ke-19 Masehi. Hal ini ditandai dengan adanya upaya pertama dunia ilmiah untuk menghimpun bahan-bahan dasar etnografi tersebut menjadi satu.⁴

Fase kedua: Pertengahan abad ke-19 M. Pertengahan abad ke-19 Masehi integrasi bahan-bahan etnografi tersebut terwujud, semasa munculnya karangan-karangan yang menyusun bahan etnografi ini berdasarkan cara berfikir evolusi masyarakat. Berkembang beberapa karangan klasifikasi bahan tentang aneka warna kebudayaan manusia di seluruh dunia berdasarkan tingkat-tingkat evolusi tertentu (sekitar tahun 1860 Masehi), maka muncullah Antropologi sebagai ilmu. Setelah proses tersebut berlangsung, maka kemudian berkembang beberapa karangan yang meneliti sejarah penyebaran kebudayaan bangsa-bangsa di dunia.

⁴ Koentjaraningrat, *Sejarah Teori Antropologi II*, Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1990, h. 1-6.

Pada fase ke dua ini perkembangan Antropologi difokuskan pada proses mempelajari masyarakat dan kebudayaan primitif dengan tujuan memperoleh sebuah pemahaman mengenai tingkatan kuno dalam sejarah evolusi serta sejarah penyebaran kebudayaan manusia.⁵

Fase ketiga: Awal abad ke-20 M. Proses ekspansi dan kolonisasi negara-negara Eropa pada permulaan abad ke-20 Masehi berhasil memantapkan kekuasaan negara kolonial pada wilayah jajahannya di luar Eropa. Pada masa ini oleh orang-orang Eropa, Antropologi digunakan untuk keperluan pemerintahan jajahannya. Selain itu, digunakan untuk mempelajari bangsa-bangsa di luar Eropa yang pada umumnya dipandang merupakan masyarakat yang belum kompleks sebagai bahan pengetahuan. Antropologi corak ini utamanya berkembang di Inggris sebagai negara kolonialis terbesar dan umumnya negara kolonial lainnya. Amerika meskipun bukan sebagai negara kolonial pada masa tersebut, dikarenakan berbagai permasalahan yang berkaitan dengan orang Indian di benua Amerika juga mendapat pengaruh dari Antropologi. Antropologi pada fase ini berkembang menjadi ilmu praktis mempelajari masyarakat dan kebudayaan bangsa di luar Eropa untuk keperluan kolonial serta memahami masyarakat yang kompleks.⁶

Fase keempat: Setelah tahun 1930 M. Pada fase ini Antropologi berkembang sangat luas. Hal ini dikarenakan oleh semakin tersedianya bahan-bahan pengetahuan yang lebih teliti dengan dukungan metode ilmiah yang lebih akurat. Konteks yang lebih universal, perkembangan ini juga didukung oleh perubahan dunia dengan munculnya sikap anti kolonialisme setelah Perang Dunia II serta mulai berkurangnya bangsa-bangsa primitif. Kisaran tahun 1930, hampir tidak ditemukan lagi bangsa-bangsa asli dunia yang tidak terpengaruh kebudayaan Eropa dan Amerika. Bahan-bahan etnografi dan metode ilmiah yang telah berkembang pada fase-fase sebelumnya, tetap digunakan sebagai dasar pengembangan Antropologi berikutnya. Orientasi pengembangan Antropologi pun berubah. Di satu sisi untuk kebutuhan akademis yaitu mencapai pengertian tentang manusia, pada sisi lain untuk kebutuhan praktis guna pembangunan masyarakat suku bangsa di dunia. Sejak tahun 1930 ini sasaran penelitian Antropologi tidak hanya suku bangsa primitif di luar benua Eropa, tetapi pada umumnya suku bangsa di daerah

⁵ *Ibid.* h. 1-6.

⁶ *Ibid.* h. 1-6.

pedesaan baik di luar Eropa maupun di wilayah Eropa serta wilayah perkotaan yang ada di beberapa kota kecil di Amerika.

C. Cabang dan Ilmu Bagian Antropologi

Antropologi sebagai ilmu yang mempelajari manusia dan kebudayaannya merupakan integrasi dari beberapa disiplin ilmu. Perhatian para ahli dari beberapa bidang ilmu seperti Anatomi, Arkeologi, sejarah kebudayaan, *Folklor*, ilmu hukum, ilmu bahasa, dan Geografi terhadap himpunan bahan etnografi tentang kebudayaan-kebudayaan suku-suku bangsa di luar Eropa dan penduduk pribumi Benua Amerika dan Australia, menyebabkan berkembangnya berbagai cabang dan spesialisasi atau ilmu bagian. Cabang dan ilmu bagian tersebut sekaligus menunjukkan spesifikasi dan spesialisasi dari Antropologi. Koentjaraningrat menyatakan sedikitnya ada lima masalah manusia yang menjadi penelitian khusus dan menjadi cabang serta ilmu bagian Antropologi. Lima masalah tersebut adalah: (1) Sejarah asal dan perkembangan manusia atau evolusi biologis, (2) Aneka warna makhluk manusia dan ciri biologisnya, (3) Perkembangan dan penyebaran aneka warna bahasa, (4) Perkembangan, penyebaran dan aneka warna kebudayaan manusia, (5) Azas dari kebudayaan manusia dalam masyarakat suku bangsa dunia masa kini.⁷

Berdasarkan spesifikasi dan spesialisasinya, Antropologi secara umum dibagi ke dalam dua cabang utama, yaitu: (1) Antropologi biologi (Antropologi fisik) dan (2) Antropologi budaya (Antropologi sosial). Antropologi biologi memfokuskan diri pada kajian manusia sebagai makhluk fisik yang berkembang serta mempelajari bagaimana dan mengapa terjadi perbedaan fisik makhluk manusia. Secara rinci cabang Antropologi biologi mengkaji asal usul manusia, proses evolusi, perbedaan biologis, warna kulit, bentuk tubuh dan lainnya. Cabang Antropologi biologi ini melahirkan ilmu-ilmu bagian antara lain: Paleo-antropologi (mengkaji asal usul dan permasalahan evolusi), Antropologi fisik (membahas aneka warna manusia dilihat dari ciri tubuh). Sedangkan Antropologi budaya fokus pada upaya mempelajari permasalahan manusia dan kebudayaannya. Ilmu bagian Antropologi budaya ini antara lain: Antropologi linguistik (mengkaji permasalahan bahasa manusia), Prehistoris atau Arkeologi (mempelajari perkembangan dan penyebaran kebudayaan manusia sebelum mengenal sejarah), Etnologi (mempelajari

⁷ Koentjaraningrat, *Sejarah Teori Antropologi*, h. 12.

kebudayaan masyarakat dunia dari berbagai suku bangsa), dan Etnopsikologi (membahasa kepribadian suku bangsa). Dikarenakan oleh keterbatasan terhadap fokus dan ilmu bagian yang ada dalam Antropologi serta perlunya spesialisasi ilmu, berkembang beberapa ilmu spesialisasi dalam Antropologi. Sebagaimana dijelaskan Koentjaraningrat bahwa sejak tahun 1930 mulai berkembang spesialisasi-spesialisasi tersebut. Bidang spesialisasi dalam Antropologi tersebut semakin bertambah setelah berakhirnya Perang Dunia II. Perkembangan penting lainnya adalah bahwa gagasan Antropologi hanya mengkhususkan dirinya pada kebudayaan-kebudayaan primitif sudah ditinggalkan. Selang pada masa tersebut, telah banyak ahli Antropologi yang mulai meneliti kebudayaan kompleks dan kebudayaan di kota-kota. Maka, sejak masa ini para ahli Antropologi mulai mempelajari banyak aspek lain dari kehidupan sosial budaya serta tingkah laku manusia.⁸ Jumlah spesialisasi tersebut semakin banyak sebagai spesialisasi baru dalam ilmu Antropologi. Cabang spesialisasi baru tersebut ada yang menggunakan pendekatan diakronik dan ada juga yang menggunakan pendekatan sinkronik. Sedikitnya ada sepuluh ilmu spesialisasi dalam Antropologi dewasa ini. Ilmu-ilmu spesialisasi Antropologi tersebut adalah: Antropologi ekonomi, Antropologi kependudukan, Antropologi hukum, Antropologi linguistik, Antropologi kognitif, Antropologi perkotaan, Antropologi kesehatan, Antropologi pendidikan, Antropologi ekologi, dan Antropologi politik. Masing-masing spesialisasi Antropologi yang ada mengembangkan konsep dan teori sesuai dengan fokus kajiannya masing-masing.

D. Antropologi Politik dan Kajiannya

Antropologi politik merupakan bagian dari cabang Antropologi sosial. Antropologi politik memusatkan perhatiannya pada deskripsi dan analisis tentang sistem politik yang terdapat dalam masyarakat. Ilmu ini merupakan aplikasi atau penerapan teori-teori Antropologi untuk membahas permasalahan manusia dan politik sebagai salah satu unsur kebudayaannya. Sebagaimana dinyatakan oleh Balandier bahwa Antropologi politik adalah sub devisi dari Antropologi sosial atau etnologi. Ia memusatkan perhatiannya pada deskripsi dan analisis tentang

⁸ Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, Jakarta: Rineka Cipta, 1990, h. 168.

sistem politik (struktur, proses dan perwakilan) yang terdapat dalam masyarakat-masyarakat primitif.⁹

Ilmu politik sudah sejak lama berkembang. Kurang lebih dua dasawarsa terakhir ini meluaskan perhatiannya pada hubungan antara kekuatan-kekuatan serta proses-proses politik dalam banyak negara dengan berbagai sistem pemerintahan kepada masalah-masalah yang menyangkut latar belakang sosial budaya dari kekuatan-kekuatan politik tersebut hal ini menjadi sangat diperlukan apabila seorang ahli ilmu politik harus memahami, meneliti dan menganalisis kekuatan-kekuatan politik dalam negara. Perbedaannya dengan ilmu politik adalah bahwa pendekatan Antropologi memfokuskan pada persoalan politik sebagai salah satu unsur di antara berbagai unsur lainnya yang ada dalam kebudayaan. Di mana unsur yang satu dengan lainnya saling berkaitan dan saling pengaruh, baik secara keseluruhan maupun sebagian-sebagian. Sebagai sebuah pengetahuan ilmiah, Antropologi politik merupakan suatu cara untuk memahami politik. Ia merupakan alat analisis untuk membedah dan memahami berbagai pranata dan praktik yang membentuk pemerintahan manusia, serta sistem-sistem pemikiran sebagai landasan dasarnya. Antropologi politik memperlihatkan bagaimana Antropologi memberikan sumbangannya dalam mendefinisikan dan menjelaskan kepada kita secara lebih baik akan bidang politik. Hakikatnya, ia merupakan aplikasi dari pendekatan Antropologi dalam melihat dan mengkaji politik. Hal ini sebagaimana dinyatakan oleh Adimihardja bahwa studi tentang masalah politik melalui pendekatan Antropologi sosial adalah dalam rangka melihat bangunan politik sebagai subsistem dalam keseluruhan sistem sosial. Kesadaran ini merupakan matriks sosial dalam kegiatan politik. Karena itu, mempelajari masalah infrastruktur demikian pula mempelajari masalah ideologi terbuka dalam studi Antropologi, khususnya Antropologi politik.¹⁰

Studi Antropologi politik terhadap masalah politik dilihat dari konteks dan tingkah laku pendukung gagasan politik tersebut. Hal yang demikian mengarah pada studi mikro sistem dalam pengertian studi tersebut dilakukan pada tingkat masyarakat yang terbatas seperti desa. Kendati demikian, studi yang bersifat makro sistem juga terbuka untuk dilakukan. Seperti studi tentang suatu negara dengan berbagai aspek

⁹ Georges Balandier, *Antropologi Politik*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996, h. 1.

¹⁰ Kusnaka Adimihardja, *Kerangka Studi Antropologi*, h. 25.

pranata sosialnya. Bahkan studi semacam ini sejak tiga puluh tahun yang lalu telah dilakukan khususnya di Inggris. Studi bersifat mikro dan makro sistem ini dalam masalah politik memiliki peran besar terutama sebagai *modelbuilding* bagi para ahli politik.

E. Para Ahli Antropologi Politik

Sebagaimana dijelaskan Balandier bahwa pada mulanya Antropologi politik merupakan suatu pertimbangan atas eksotisme politik dan analisis komparatif terhadapnya. Ilmu ini sendiri memiliki asal-usul yang sebenarnya sudah cukup tua dengan hasil-hasil observasi yang dibuat dalam periode-periode berbeda. Para perintis awalnya adalah Aristoteles, Francis Bacon, Machiavelli. Namun demikian, dari sekian banyak ahli pemikir politik abad 18 Masehi yang dipandang sebagai inisiator menggunakan pendekatan Antropologi ialah Montesquieu.¹¹ Montesquieu mensurvei keragaman masyarakat, menetapkan klasifikasi dan membuat perbandingannya serta mempelajari saling berfungsinya pranata-pranata sosialnya. Karena usahanya mendefinisikan masyarakat atas dasar cara-cara pemerintahannya, maka Montesquieu telah meletakkan landasan bagi Sosiologi politik dan Antropologi politik. Tokoh lain yang juga dipandang memberikan sumbangan bagi perkembangan awal disiplin ilmu ini adalah J.J. Rousseau. Kajian terhadap fenomena politik yang disumbangkan oleh para ahli terdahulu dianggap belum memadai. Pada sejarah perkembangannya, dikenal sejumlah nama yang dianggap sebagai para Antropolog pertamanya, mereka itu adalah Henry Maine, L.H. Morgan. Maine misalnya pada tahun 1861 Masehi menerbitkan karyanya yang berjudul *Ancient Law* sebuah tulisan yang berisi perbandingan tentang pranata-pranata Indo-European. Morgan tahun 1877 juga menerbitkan karya yang berjudul *Ancient Law*. Karyanya ini dijadikan sebagai rujukan dari para ahli Antropologi modern berikutnya.¹²

Menjelang tahun 1920 Masehi, Antropologi politik berkembang dengan sejumlah studi tentang persoalan-persoalan lama namun dengan bahan-bahan baru dari hasil penelitian etnografi. Kerja ini memunculkan kembali perdebatan tentang negara, asal-usul dan bentuk-bentuk primitifnya. Sejumlah ahli dengan karyanya bermunculan pada masa ini, seperti W.C. Macleod, R.H. Lowie, James Frazer, dan Beni Prasad.

¹¹ Balandier, *Antropologi Politik*, h. 7.

¹² *Ibid*, h. 7.

Singkatnya, para ahli politik pada masa ini telah mengkaitkan kajiannya di dalam bidang politik dengan Antropologi. Meskipun hasil-hasil studi Antropologis mula-mula ini masih dianggap hanya memberikan sedikit perhatian terhadap faktor-faktor politik. Namun demikian karya-karya yang mereka hasilkan disusun dengan menggunakan pendekatan ilmiah, berdasarkan fakta-fakta yang secara nyata berbeda dengan kehendak subyektif para ahli filsafat politik. Revolusi dalam kajian Antropologi politik yang terpenting terjadi pada tahun 1930 Masehi. Pada masa ini terjadi peningkatan perkembangan teori, metode, serta riset lapangan terutama pada studi-studi tentang Afrika. Pada tahun 1940 terbit beberapa karya klasik, dua di antaranya adalah karya E.E. Evans Pritchard yang berisi hasil riset lapangan dan teori baru. Karya pertamanya yang berjudul *The Nuer* merupakan buku yang menyajikan deskripsi umum masyarakat Nilotic. Di mana terlihat hubungan-hubungan dan pranta politik dari orang-orang yang tidak memiliki pemerintahan. Karya keduanya berjudul *The Political System of The Anuak* merupakan studi Antropologi politik orang Sudan sebagai tetangga orang *Nuer* yang telah mengembangkan dua bentuk pemerintahan secara kontras dan bersaing. Setelah itu, bersama dengan Meyer Fortes, Evan Pritchard menerbitkan sebuah koleksi esei dengan judul *African Political System*. Kedua Antropolog tersebut dijadikan sebagai rujukan para spesialis Antropologi politik selanjutnya.

Semenjak tahun 1945, jumlah spesialis dalam bidang politik Afrika bertambah banyak. Mereka melakukan studi lapangan tentang masyarakat segmenter. Di antara mereka adalah Fortes, Middleton, Tait, Southall, dan Balandier. Studi lapangan tersebut juga dilakukan pada masyarakat bernegara seperti yang dilakukan oleh Nadel, Smith, Maquet, Mercier, Apter, dan Beattie. Riset-riset yang lebih berkembang kemudian selain bidang politik Afrika yaitu tentang situasi-situasi setelah kemerdekaan. Di samping karya-karya tentang Afrika, tahun 1954 telah muncul sebuah karya Edmund Leach yang berjudul, *Political System of Highland Burma*, sebuah studi yang mempelajari tentang struktur-struktur politik dan organisasi orang Kachin di Burma di mana studi ini mengemukakan aspek politik dari fenomena sebuah sosial.

F. Tema-Tema Antropologi Politik

Antropologi politik sebagai cabang spesialisasi Antropologi berkembang pesat setelah tahun 1940 dengan terbitnya sebuah buku esai

yang ditulis Meyer Fortes dan E.E. Evans Pritchard yang berjudul *African Political System*. Sebagaimana dinyatakan oleh Koentjaraningrat bahwa dikarenakan usia ilmu ini yang relatif muda maka ruang lingkup spesialisasinya belum terlalu baku. A.R. Radcliffe Brown mendefinisikan bahwa politik merupakan organisasi untuk melakukan aktifitas sosial yang menyangkut penjagaan keteraturan dan stabilitas masyarakat dalam suatu wilayah tertentu dengan penggunaan kekuasaan atau paksaan secara absah. Atas dasar pengertian tersebut, maka topik-topik inti yang termasuk dalam kajian Antropologi politik meliputi: (1) Masalah hukum adat, (2) Organisasi kenegaraan, (3) Organisasi perang, (4) Organisasi kepemimpinan, (5) Pemerintahan dan, (6) Kekuasaan. Pada perkembangan selanjutnya, tema-tema kajian dalam ilmu ini mengalami kemajuan yang lebih luas. kajiannya lebih diarahkan pada persoalan-persoalan yang lebih praktis dan aktual, seperti kekuasaan dan keabsahan, struktur fisik dan sosial, konstruksi sosial dan politik, perubahan sosial budaya kaitannya dengan politik, serta konflik-konflik dalam politik.¹³

G. Metode dan Pendekatan Antropologi Politik

Antropologi merupakan ilmu yang menekankan kegiatannya pada usaha mempelajari manusia dan kebudayaannya. Fokus kajiannya adalah kebudayaan manusia. Sebagaimana dinyatakan oleh Sairin kedudukan unsur kegiatan manusia termasuk politik merupakan kebudayaan manusia. Sebab politik sebagaimana juga unsur kebudayaan lainnya merupakan sistem pengetahuan dan gagasan yang dimiliki oleh manusia sebagai fungsi yang mengarahkan serta menjadi pedoman manusia sebagai anggota suatu kesatuan sosial dalam bersikap dan bertingkah laku.¹⁴

Sebagai sebuah disiplin ilmu, dalam mempelajari manusia dan kebudayaannya Antropologi mengembangkan sendiri metode penelitiannya. Terkait dengan permasalahan penelitian untuk mengkaji kebudayaan manusia dalam Antropologi, Balandier menyatakan bahwa dilihat dari penampilan metode-metode yang dipergunakan oleh Antropologi politik dan Antropologi secara umum tidaklah berbeda. Antropologi melihat bahwa politik sebagai unsur kebudayaan akan lebih terang jika dipahami pada bentuk-bentuk interpretasi makna atas ide,

¹³ Koentjaraningrat, *Sejarah Teori Antropologi*, h. 196.

¹⁴ Safri Sairin, *Perubahan Sosial Masyarakat di Indonesia: Perspektif Antropologi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002, h. 26.

aktifitas, sikap dan tingkah laku pelakunya. Sejalan dengan hal itu, Sairin sebagai guru besar Antropologi budaya Universitas Gajah Mada menyatakan bahwa kebudayaan harus dipahami sebagai suatu sistem pengetahuan, gagasan dan ide yang dimiliki oleh suatu kelompok masyarakat dalam lingkungan alam dan sosial di tempat mereka berada termasuk bidang politik. Oleh karena itu, penggunaan metode penelitian kualitatif atau juga sering disebut metode etnografi, naturalistik, atau *participant observation* lebih akrab dalam penelitian-penelitian Antropologi politik.¹⁵ Pendekatan yang dikembangkan dalam Antropologi politik menekankan pada upaya untuk melihat dan memahami politik sebagai salah satu unsur di antara berbagai unsur lainnya yang ada dalam kebudayaan. Di mana satu sama lainnya saling berkaitan dan mempengaruhi. Oleh sebab itu, politik tidak hanya dilihat dan diungkapkan dalam pranata politik semata namun juga dalam berbagai pranata sosial lainnya serta merupakan gambaran tentang kondisi masyarakat bersangkutan. Balandier memperkenalkan sedikitnya ada enam pendekatan dalam Antropologi politik. Keenam pendekatan tersebut berkembang sesuai dengan fokus dan tujuannya yang semakin kompleks untuk melihat fenomena politik serta faktor-faktor yang berkaitan dengannya.¹⁶

1. Pendekatan Genetik. Pendekatan genetik dianggap sebagai metode paling tua dalam disiplin Antropologi politik. Pendekatan ini memfokuskan kepada asal-usul dan evolusi jangka panjang dari persoalan-persoalan magis, religius, kekerabatan, proses pembentukan negara, dan transisi masyarakat kekerabatan ke masyarakat politik. Pendekatan ini misalnya dipergunakan oleh W.C. Macleod pada studi historisnya tentang *The Origin and History of Politics* tahun 1931.

2. Pendekatan Fungsionalis. Pendekatan fungsionalis memfokuskan diri pada pengidentifikasian pranata-pranata masyarakat berdasarkan fungsi-fungsinya. Di antara ahli yang mengembangkan pendekatan ini adalah Redcliffe Brown. Brown menelaah organisasi politik sebagai sebuah aspek dari keseluruhan organisasi masyarakat. Analisisnya menunjukkan bahwa pranata-pranata politik dan berbagai fungsi pranata lainnya dalam situasi tertentu digunakan untuk tujuan-tujuan politik. Pendekatan ini memungkinkan untuk mendefinisikan hubungan-hubungan politik, organisasi-organisasi serta sistem-sistem di mana

¹⁵ *Ibid*, h. 28.

¹⁶ Balandier, *Antropologi Politik*, h. 16.

semua itu dijadikan landasannya. Hubungan-hubungan tersebut ditandai oleh dua fungsi yaitu, membangun dan mempertahankan tata aturan sosial melalui kerja sama internal serta menjamin keamanan mempertahankan unit politik.

3. Pendekatan Tipologi. Pendekatan ini merupakan perluasan dari pendekatan fungsionalis di atas. Pendekatan tipologi bertujuan untuk menentukan tipe-tipe sebuah sistem dan menetapkan klasifikasi bentuk-bentuk organisasi politik.

4. Pendekatan Terminologi. Sebuah kajian dan klasifikasi atas fenomena politik dan sistem-sistemnya mengarah kepada upaya mengkonstruksi kategori-kategori dasarnya. Pendekatan ini bertujuan untuk memberikan batasan serta pendefinisian berbagai persoalan konseptual. M.G. Smith misalnya, menggunakan pendekatan ini dengan memberikan istilah-istilah dasar dari tindakan politik, kompetisi, kekuasaan, kewenangan dan lainnya. Pengertian-pengertian tersebut dipergunakan dalam proses mengkonstruksi sistem-sistem yang mengungkapkan pemikiran politik.

5. Pendekatan Strukturalis. Pendekatan strukturalis bertujuan untuk menggantikan pendekatan genetik dan fungsionalis dengan pengkajian politik atas dasar model struktural. Politik dipandang dalam pengertian hubungan-hubungan formal yang mengungkapkan hubungan-hubungan kekuasaan nyata antara individu dan antar kelompok. Pendekatan ini melihat bahwa struktur-struktur tersebut dan struktur sosial sebagai sistem-sistem abstrak yang mengungkapkan prinsip-prinsip mempersatukan elemen-elemen pembentukan masyarakat politik konkrit.

6. Pendekatan Dinamik. Pendekatan dinamik pada beberapa hal melengkapi pendekatan yang ada sebelumnya serta memberikan koreksian terhadap beberapa hal pula. Pendekatan ini bertujuan untuk mengukur dinamika berdasarkan struktur dan sistem hubungan yang membentuknya. Termasuk fokus kajiannya tentang pertentangan, kontradiksi, ketegangan dan gerakan yang inheren dalam setiap masyarakat. Semua kajian tersebut harus menjadi kajian dalam Antropologi politik sebab dalam wilayah politik faktor-faktor tersebut merupakan faktor yang penting serta masih ditemukan faktanya. Leach dan Max Gluckman merupakan penyumbang langsung atas pendekatan ini. Keduanya mempersoalkan pengaruh dominan dari Durkheim yang menekankan kosepsi keseimbangan struktural dan keseragaman kultural. Sehingga konflik yang ada di dalam masyarakat baik terbuka maupun

tertutup dianggap sebagai sebuah ketidakmenentuan atau anomie. Padahal fenomena konflik dan persaingan merupakan fenomena yang tidak bisa diabaikan dalam sebuah sistem sosial. Sebaliknya dalam pendekatan ini, Leach misalnya menekankan untuk memperhatikan sifat kontradiksi, konflik, hubungan eksternal serta dinamika sosial lainnya. Sebab menurutnya politik itu pada awalnya adalah merupakan kompetisi dan konfrontasi atas kepentingan-kepentingan. Bahkan terkadang hal tersebut tidak dapat dihindari dan diabaikan.

H. Masyarakat, Kebudayaan dan Politik

1. Masyarakat. Politik dan kekuasaan ada dalam setiap pengelompokan sosial meskipun dalam bentuk yang paling sederhana. Karena itu, tidak ada sistem sosial yang tidak memiliki sistem politik dalam artian mengembangkan sejumlah aturan untuk menjaga ketertiban dalam sistem dan menertibkan setiap gejala kekuasaan yang ada. Dalam tataran lebih mendasar, politik merupakan salah satu unsur kebudayaan yang ada dalam masyarakat. Sebagaimana dinyatakan Balandier bahwa semua masyarakat menghasilkan dan memiliki politik. Ketiga konsep di atas (masyarakat, kebudayaan dan politik) memiliki hubungan yang sangat erat. Bahwa tidak ada masyarakat yang tidak memiliki budaya dan tidak ada masyarakat yang tidak memiliki politik sebagai bagian dari kebudayaan itu sendiri. Koentjaraningrat menyebutkan bahwa istilah masyarakat berasal dari akar kata bahasa Arab, yaitu *syaraka* yang memiliki arti ikut serta, berpartisipasi. Dipergunakan istilah *society* di dalam bahasa Inggris. Sebuah masyarakat ditandai dengan adanya sekumpulan manusia yang saling berinteraksi, memiliki pola tingkah laku atau adat istiadat, serta memiliki rasa identitas bersama anggotanya.¹⁷ Berdasarkan ciri tersebut kemudian Koentjaraningrat memberikan pengertian bahwa masyarakat adalah kesatuan hidup manusia yang berinteraksi menurut suatu sistem adat istiadat tertentu yang bersifat terus menerus serta terikat oleh suatu rasa identitas bersama.¹⁸

2. Kebudayaan. Sebagaimana dinyatakan oleh Koentjaraningrat, kebudayaan berasal dari kata Sanksekerta yaitu *buddhayab* merupakan bentuk jamak dari kata *buddhi* yang memiliki pengertian budi atau akal. Secara sederhana kebudayaan diartikan sebagai hal-hal yang berkaitan

¹⁷ Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, h. 143.

¹⁸ *Ibid*, h. 146.

dengan akal. Dalam proses pendefinisian kebudayaan, Antropologi memiliki perbedaan dengan berbagai disiplin ilmu lainnya. Pengertian kebudayaan menurut Antropologi jauh lebih luas sifat dan ruang lingkungannya. Koentjaraningrat terkait dengan hal ini menyatakan bahwa dalam pandangan Antropologi hakikat kebudayaan adalah keseluruhan sistem gagasan, tindakan, dan hasil karya manusia dalam rangka kehidupan masyarakat yang dijadikan sebagai milik diri manusia melalui proses belajar kebudayaan. Pengertian tersebut menunjukkan bahwa hampir seluruh dari aktifitas dan tindakan manusia merupakan kebudayaan.¹⁹

Koentjaraningrat menyatakan bahwa keseluruhan kebudayaan manusia tersebut diwujudkan ke dalam tiga wujud kebudayaan, yaitu: *Pertama*, wujud kebudayaan sebagai suatu kompleks dari ide-ide, gagasan, nilai-nilai, norma-norma, peraturan dan sebagainya (wujud ideal kebudayaan). Wujud ideal ini sifatnya abstrak, tidak dapat diraba atau dilihat. Tempatnya ada di dalam kepala atau pemikiran manusia anggota dari pemilik kebudayaan tersebut. Ide-ide dan gagasan tersebut terkait satu dengan yang lainnya menjadi sebuah sistem atau disebut sebagai sistem budaya (*cultural system*). *Kedua*, wujud kebudayaan sebagai suatu kompleks aktifitas serta tindakan berpola dari manusia dalam masyarakat. Hal ini terkait dengan aktifitas-aktifitas manusia-manusia yang berinteraksi, berhubungan serta bergaul satu dengan lainnya menurut pola-pola tertentu atau adat tata kelakuan (sistem sosial). Wujud kebudayaan ini bersifat konkret, dapat diraba dan dilihat. *Ketiga*, wujud kebudayaan sebagai benda-benda hasil karya manusia (*artefact*). Wujud kebudayaan fisik ini mencakup semua total hasil fisik dari aktifitas atau perbuatan serta karya semua manusia dalam masyarakat. Pada konteks ini kita juga melihat bahwa politik merupakan kebudayaan manusia sebagai kompleks ide dan aktifitas serta tindakan yang memiliki pola di dalam masyarakat di mana aktifitas dan proses politik tersebut berlangsung. Sebuah kebudayaan dapat diperinci lagi ke dalam beberapa unsur yang lebih terperinci. Di mana menurut Koentjaraningrat setidaknya sebuah kebudayaan memiliki tujuh unsur kebudayaan yang dikenal dengan istilah *cultural universal* atau unsur-unsur universal dalam kebudayaan. Dikatakan unsur universal kebudayaan dikarenakan bahwa unsur-unsur budaya tersebut ada dan dimiliki semua kebudayaan suku bangsa di dunia. Ketujuh unsur universal kebudayaan tersebut adalah: bahasa, sistem pengetahuan, organisasi sosial, sistem peralatan hidup dan teknologi, sistem mata pencaharian, sistem religi, dan

¹⁹ *Ibid*, h. 180.

kesenian. Setiap unsur kebudayaan universal tersebut menjelma dalam tiga wujud kebudayaan yang telah dijelaskan, yaitu wujud ide, aktifitas serta tindakan berpola, dan wujud fisik.²⁰

Unsur-unsur kebudayaan universal yang ada dalam setiap kebudayaan dapat diperinci lagi ke dalam unsur-unsur yang lebih khusus. Wujud sistem budaya dari suatu unsur kebudayaan universal dapat diperinci seterusnya ke dalam beberapa kompleks budaya, tiap kompleks budaya dapat diperinci lebih lanjut menjadi beberapa tema budaya dan akhirnya tiap tema budaya dapat diperinci ke dalam gagasan. Sistem sosial dari suatu unsur kebudayaan universal berupa aktifitas sosial dapat kita rinci ke dalam beberapa kompleks sosial, tiap kompleks sosial dapat diperinci lebih lanjut ke dalam beberapa pola sosial dan akhirnya tiap pola sosial dapat diperinci ke dalam berbagai tindakan. Tujuh unsur universal tersebut juga mempunyai wujud fisik. Kebudayaan dengan demikian dapat diperinci ke dalam unsur-unsur dan sub-sub unsurnya. Unsur kebudayaan universal yang berupa organisasi sosial misalnya terdiri dari adat, aktifitas sosial dan peralatan fisik. Adapun sub unsurnya antara lain sistem kekerabatan, sistem komuniti, sistem pelapisan sosial, sistem kepemimpinan dan sistem politik. Dengan demikian maka sangat jelas hubungan antara masyarakat, kebudayaan dan politik. Fenomena politik sebuah masyarakat menggambarkan kondisi masyarakat sekaligus mewujudkan kebudayaan masyarakat tersebut. Oleh karena itu Antropologi sebagai ilmu tentang manusia dan kebudayaannya menjadikan politik sebagai objek kajiannya. Sebab politik berhubungan dengan masyarakat dan menggambarkan kebudayaan di dalamnya.

I. Politik dan Interpretasi Antropologi

1. Politik Berdasarkan Organisasi Ruangnya

Sebagaimana dinyatakan oleh Balandier, kata "polis" dalam bahasa Yunani memberi akar bagi setidaknya tiga pengertian khas yaitu "politi" atau masyarakat politik, "policy" atau kebijakan umum dan "politics" dengan makna politik. Politi diartikan sebagai cara-cara pemerintahan masyarakat-masyarakat manusia. Adapun policy dipahami sebagai tipe-tipe tindakan yang dipergunakan dalam pengelolaan masalah-masalah umum atau publik. Sedangkan kata yang ketiga, politik berarti strategi-strategi yang

²⁰ *Ibid*, h. 202-204.

dihasilkan dari kompetensi individu maupun kelompok.²¹ Kejelasan dari masing-masing konsep di atas penting guna menimbang berbagai cara untuk menginterpretasikan kehidupan politik sebuah masyarakat. Hal ini tidak bertujuan untuk membuat sebuah perbedaan yang terlalu berarti. Sebab jika penekanan diberikan kepada satu dari tiga aspek tersebut maka akan berkembang definisi-definisi yang beragam tentang politik. Menurut Henry Maine dan Lewis Morgan pada tataran pertama wilayah politik dilihat sebagai sebuah sistem organisasi yang bekerja di dalam kerangka yang secara jelas menunjukkan wilayah sebuah unit politik atau sebuah ruang komunitas politik. Max Weber menyatakan bahwa tindakan politik merupakan penggunaan absah atas kekerasan (*force*) yang mengambil tempat pada sebuah wilayah dengan batasan-batasan tertentu. Redcliffe Brown juga menerima konsep teritorial ini di antara berbagai elemen yang menentukan organisasi politik.²²

2. Politik Berdasarkan Fungsinya

Selain penentuannya oleh faktor teritorial di mana politik tersebut berlangsung dan diorganisir, politik juga sering didefinisikan melalui fungsi-fungsinya. Secara umum fungsi politik merupakan pemberi jaminan bagi kerja sama internal dan pertahanan integritas masyarakat dari ancaman luar. Nadel mengatakan bahwa politik berfungsi untuk pengaturan dan penyelesaian konflik. Selain itu fungsi tambahannya adalah untuk pengambilan keputusan dan pengarahan masalah-masalah kemasyarakatan. G.A. Almond menyatakan bahwa sistem politik dalam masyarakat berfungsi sebagai integrasi dan adaptasi. Almond juga membedakan kategori luas fungsi politik, yaitu: *Pertama*, politik berurusan dengan sosialisasi individu-individu serta pelatihan bagi peranan-peranan politik, konfrontasi serta penyesuaian atas kepentingan-kepentingan, komunikasi simbol dan pesan; *Kedua*, politik berurusan dengan pemerintahan, formulasi serta penerapan peraturan-peraturan. Radcliffe Brown dalam hal ini mencirikan politik dengan penggunaan atau kemungkinan digunakannya kekuatan fisik.

3. Politik dan Tindakan Politik

Analisis fungsional di atas oleh kalangan Antropol belakangan mulai ditinggalkan. M.G. Smith misalnya mengajukan sebuah formulasi baru

²¹ Balandier, *Antropologi Politik*, h. 31.

²² *Ibid*, h. 31.

bahwa sebuah sistem politik hanyalah sebuah sistem tindakan politik. Sebuah tindakan politik manakala ia bertujuan untuk mengendalikan atau mempengaruhi keputusan-keputusan yang berkenaan dengan masalah-masalah kemasyarakatan atau kebijakan-kebijakan umum. Isi keputusan-keputusan tersebut berbeda-beda menurut konteks budayanya serta unit-unit sosial di mana dia berada. Prosesnya sendiri merupakan kompetisi antara individu-individu dengan individu atau kelompok dengan kelompok. Pada tataran berikutnya, Smith juga membedakan antara tindakan politik dengan tindakan administratif. Menurutnya, tindakan politik terjadi pada tingkat pengambilan keputusan dan pada program-program yang diformulasikan secara eksplisit. Tindakan politik secara alamiah bersifat segmenter karena ia diungkapkan dalam bermainnya kelompok-kelompok dan individu-individu dalam kompetisi. Hal ini didefinisikan oleh kekuasaan. Sedangkan tindakan administratif terjadi pada tingkat organisasi dan pelaksanaannya. Tindakan administratif secara alamiah bersifat hirarkhis karena ia mengorganisir aturan dan arah permasalahan-permasalahan masyarakat. Bagian kedua ini didefinisikan oleh wewenang. Berbeda dengan Smith, Easton menyatakan bahwa sebuah tindakan bisa dikatakan sebagai tindakan politik manakala ia secara langsung berkaitan dengan perumusan dan pelaksanaan secara mengikat atau dalam pengambilan keputusan berwenang bagi sebuah sistem sosial. Dengan sudut pandang demikian, keputusan-keputusan politik diambil dalam unit-unit sosial yang berbeda-beda, seperti keluarga, kelompok kekerabatan, kelompok garis keturunan, persekutuan dan perusahaan membentuk sistem politik sendiri.

J. Politik, Kekuasaan dan Keabsahan

Politik selalu identik dengan kekuasaan, legitimasi dan kekerasan. Sebab itu istilah kekuasaan (*power*), kekerasan (*coercion*) dan keabsahan (*legitimacy*) saling kait dengan politik. M.G. Smith memberikan pengertian bahwa kekuasaan atau *power* sebagai kemampuan untuk bertindak secara efektif terhadap orang atau barang dengan mempergunakan cara-cara persuasi atau bujukan sampai dengan kekerasan. Sedangkan menurut Hume, kekuasaan itu hanyalah kategori subjektif bukan sebuah *datum* melainkan sebuah hipotesis yang harus diuji. Ia bukanlah kualitas *inherent*

pada individu tetapi muncul dalam kemampuan untuk menimbulkan akibat terhadap orang atau barang.²³

Selanjutnya, Battie melihat bahwa kekuasaan merupakan kategori khusus dari hubungan-hubungan sosial yang memiliki pengertian dan menimbulkan pengaruh pada pihak lain di dalam sistem sosial itu, baik antar individu maupun kelompok. Menurutnya, kekuasaan merupakan kemampuan yang terberi atau *given* pada pelaku di dalam konteks hubungan-hubungan sosial tertentu memerintah sebagaimana dikehendakinya.

Dalam kenyataannya, menurut Balandier, fakta kekuasaan itu apapun bentuk-bentuk yang mengkondisikan penggunaannya diakui oleh setiap masyarakat. Bahkan kekuasaan itu senantiasa melayani sebuah struktur sosial serta dilanggengkan dengan adanya intervensi-intervensi kebiasaan atau hukum. Fungsi kekuasaan dalam hal ini adalah untuk mempertahankan masyarakat, menjaganya dalam situasi yang seimbang. Kekuasaan politik muncul sebagai hasil dari kompetisi dan sebagai wadah dari kompetisi tersebut.

Dapat dikatakan kekuasaan politik inheren dalam setiap masyarakat untuk mempertahankan masyarakat akibat dari kompetisi-kompetisi individu dan kelompok. Meskipun kekuasaan tunduk pada determinisme internal pada setiap masyarakat, kekuasaan juga sebagai hasil dari interaksi eksternal di mana mengambil bentuk dan diperkuat oleh tekanan-tekanan ancaman eksternal baik yang nyata atau perkiraan. Kekuasaan dan simbol-simbolnya dengan demikian memberi masyarakat akan cara-cara untuk menciptakan kohesi sosialnya, ciri-ciri kepribadiannya, cara-cara melindungi diri dan menghubungkan diri dengan pihak luar.

Dalam konteks tersebut, menurut Balandier kekuasaan sangat terkait erat dengan dua aspek, yaitu aspek kesucian (*sacralized*) dan ketidakmenentuan (*ambiguity*).²⁴ Pada setiap masyarakat, kekuasaan politik tidak pernah sepenuhnya dibebaskan dari yang suci. Pada masyarakat tradisional bahkan hubungan tersebut cukup jelas. Melalui kekuasaannya itu masyarakat dilihat sebagai sebuah unit organisasi politik. Masyarakat merupakan materialisasi dari yang transenden. Kekuasaan di satu sisi

²³ *Ibid*, h. 43.

²⁴ *Ibid*, h. 48.

dikaitkan dengan sesuatu yang suci tetapi pada sisi lain memiliki kapasitas untuk melakukan kekerasan yang cukup besar. Terkait dengan dua aspek politik ini, P. Clusters berdasarkan hasil analisisnya pada kebanyakan masyarakat Amerindian menyusun teori kekuasaan yang implisit ke dalam tiga preposisi sebagai berikut: kekuasaan itu pada esensinya adalah kekerasan, sifat transendennya tampil sebagai bahaya laten terhadap kelompok, si pemimpin selamanya harus memelihara sifat fungsi tersebut. Kekuasaan sesuatu yang diperlukan, namun harus ditempatkan dalam batas-batasnya yang tepat. Kekuasaan perlu mendapat persetujuan dan keabsahan. Max Weber dalam hal ini menyatakan bahwa keabsahan merupakan satu dari kategori fundamental dalam Sosiologi politik. Menurut Weber tidak ada dominasi yang hanya berisikan ketundukan semata. Weber dalam hal ini membagi tipe dominasi ke dalam tiga jenis, yaitu: (1) Dominasi legal yang bercirikan rasional, (2) Dominasi tradisional yang berdasarkan kepada sebuah tradisi dan kebiasaan, (3) Dominasi kharismatik yang bercirikan emosional dan keyakinan atas keluarbiasaan manusia.²⁵ Tipe dominasi Weber tersebut dikaji lebih dalam oleh para ahli Antropologi. Salah satunya adalah Battie yang membedakan antara kekuasaan absolut dengan kewenangan politik. Meskipun keduanya juga terkait dengan keabsahan berdasarkan kriteria khas dari masing-masing. Kewenangan sosial diartikan sebagai hak yang ada pada seseorang atau sejumlah orang diberikan atas dasar konsensus dari sebuah masyarakat untuk membuat keputusan-keputusan serta aturan-aturan selanjutnya menerapkan sanksi di dalam masyarakatnya. Balandier melihat bahwa kekuasaan cenderung untuk mengembang sebagai sebuah hubungan dominasi tetapi persetujuan yang memberikan keabsahannya cenderung memperkecil kontrolnya. Dua gerak berlawanan tersebut menunjukkan bahwa tidak pernah ada keseimbangan dalam setiap sistem politik. Ada pertarungan, ada persekutuan, ada ketundukan pada hukum moral dan upaya mencari jalan lain dan membuat penafsiran-penafsiran dengan sanksi yang menguntungkan. Balandier memandang bahwa ketidakmenentuan merupakan atribut dasar dari kekuasaan. Politik merupakan jaminan atas aturan-aturan dan dijunjung tinggi akan tetapi diperebutkan dan menjadi alat pembenaran.²⁶

²⁵ *Ibid*, h. 50.

²⁶ *Ibid*, h. 52.

Oleh karena itu, Balandier menyatakan bahwa dalam setiap masyarakat, kekuasaan politik tidak pernah sepenuhnya dibebaskan dari yang suci. Banyak kasus menunjukkan hubungannya dengan yang disucikan itu cukup jelas. Secara langsung atau tidak, yang disucikan itu senantiasa hadir dalam politik kekuasaan. Para ahli Antropologi seperti Bailey, Cohen, Southall dan lainnya melihat bahwa politik dalam masyarakat dan budaya yang menjadi objek kajian tidak dapat dianalisis secara terpisah dari pranata-pranata lainnya seperti kekerabatan, perkumpulan usia, marga, suku bangsa, dan agama. Karena politik umumnya juga diungkapkan melalui pranata-pranata tersebut yang sebenarnya bukan pranata politik termasuk dalam hal ini agama. Melalui pranata-pranata yang ada tersebut kekuasaan dan kewenangan diungkapkan. Agama pada kasus tertentu bisa menjadi perangkat kekuasaan dan sebuah jaminan akan legitimasi kekuasaan. Legitimasi agama ini menjadi salah satu dari banyak cara yang ditempuh dalam kompetisi politik. Dalam karyanya mengenai religi orang Lugbara di Uganda, Middleton menemukan bahwa struktur-struktur upacara dan struktur-struktur kewenangan itu secara erat terkait. Sehingga masing-masing dinamikanya saling berhubungan.

Pada masyarakat yang memiliki orientasi keturunan, pemujaan atas leluhur berlaku sebagai basis kekuasaan. Para tetua masyarakat mempergunakan pemujaan leluhur ini dalam rangka mempertahankan kemandiriannya dari mereka yang lebih muda. Konflik antar generasi yang berdiferensiasi karena status tidak setara terutama diungkapkan dalam pengertian-pengertian upacara dan mistik. Sistem patrilineal orang Lugbara didefinisikan secara genealogis dan secara ritual. Mereka merupakan kelompok-kelompok keturunan dan kelompok orang yang terkait dalam spirit purba. Para tetua sebagai pimpinan menjustifikasi kekuasaan sebagaimana akses mereka terhadap altar para leluhur dan posisi genealogisnya. Sehingga seorang yang berhasil memohon kepada mereka yang telah mati, mereka itulah yang bisa diterima sebagai pemimpin yang sebenarnya. Strategi keagamaan yang demikian jika diarahkan pada tujuan politik tampil dalam dua aspek yang kontradiktif. Ia bisa dipakai melayani tata aturan sosial yang ada atau bisa melayani ambisi-ambisi mereka yang bertujuan memperoleh kekuasaan dan mengabsahkan kekuasaan tersebut. Pertarungan politikpun mempergunakan bahasa yang merayu spirit keagamaan. Bisa dipergunakan sebagai senjata bagi pemegang kekuasaan atau merupakan perangkat mereka yang menjadi pesaing politik serta mencari kelemahan

dan penyalahgunaan. Hubungan-hubungan yang dibangun atas kekuasaan politik dan yang disucikan secara jelas tampak pada tingkat mitologi. Malinowski berpendapat demikian ketika memperhatikan mitologi sebagai piagam sosial, sebagai perangkat yang diciptakan oleh para pemegang kekuasaan dan kekayaan. Pada konteks ini mitos memiliki fungsi ganda yaitu, menjelaskan aturan-aturan yang ada dalam pengertian historisnya dan memberi pembenaran atas aturan-aturan tersebut dengan memberinya basis moral bagi sebuah sistem. Mitos-mitos tersebut relevan dengan posisi dominan dari kelompok yang ada dan membantu mereka melanggengkan kekuasaan atau situasi superioritasnya tersebut. Kekuasaan juga terkait erat dengan pola-pola kekerabatan dalam masyarakat. Bahkan hubungan-hubungan politik diungkapkan dalam pengertian-pengertian kekerabatan. Manipulasi-manipulasi kekerabatan pada saat tertentu merupakan salah satu dari sekian banyak strategi yang dipergunakan dalam politik. Fortes, justru melihat bahwa studi tentang hubungan-hubungan serta kelompok-kelompok kekerabatan akan lebih berhasil jika dilihat dari sudut pandang organisasi politik. Dengan demikian, dipahami bahwa politik tidak dapat dianalisis secara terpisah dari pranata-pranata sosial lainnya. Karena politik juga diungkapkan melalui pranata-pranata yang sebenarnya bukan pranata politik.

K. Negara dan Kekuasaan Politik

Sebagaimana dijelaskan oleh Balandier, persoalan tentang asal-usul negara sudah sejak lama merupakan pembahasan dalam Antropologi. Hal ini dikarenakan bahwa negara sebagai pranata sosial terkait erat dengan fenomena kekuasaan politik. Sebab negara dianggap sebagai pranata sosial yang bersifat politik, berbeda dengan dua pranata sosial sebelumnya yaitu agama dan kekerabatan yang bukan dipandang sebagai pranata politik. Terdapat banyak pendapat tentang konsep negara, di antaranya adalah konsep dari F. Oppenheimer dan Linton. Menurut F. Oppenheimer, negara merupakan dominasi sebuah kelas terhadap kelas lain. Ia menghubungkan pendapatnya ini dengan pembentukan sistem kelas dan menghasilkan sebuah kekuasaan negara dengan intervensi eksternal berupa ketundukan kelompok pribumi dengan kelompok asing yang menjadi penakluk. Sedangkan Linton memandang bahwa negara terbentuk melalui dua proses utama, yaitu persekutuan volunteer dan dominasi yang dipaksakan atas azas superioritas kekuatan. Proses yang kedua inilah menurut Linton yang paling sering terjadi. Selanjutnya,

dalam bukunya yang berjudul *An Introduction to Anthropology*, H. Hoijer menyatakan bahwa dengan sedikit reserve hak eksklusif dalam mempergunakan kekuatan secara absah tampil sebagai negara hasil penaklukan. Mirip dengan pendapat Hoijer, Nadel menganggap bahwa penaklukan sebagai satu faktor yang merupakan sebuah keniscayaan bagi terbentuknya kekuasaan negara. []

BIBLIOGRAFI

- Balandier, Georges. *Antropologi Politik*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996.
- Ihromi, T.O. *Pokok-Pokok Antropologi Budaya*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2000.
- Koentjaraningrat. *Sejarah Teori Antropologi I*, Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1987.
- . *Sejarah Teori Antropologi II*, Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1990.
- . *Pengantar Ilmu Antropologi*, Jakarta: Rineka Cipta, 1990.
- Kusnaka, Adimihardja. *Kerangka Studi Antropologi Sosial*, Bandung: Tarsito, 1983.
- Sairin, Safri. *Perubahan Sosial Masyarakat di Indonesia: Perspektif Antropologi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.



Infasi Mongol dan Kekhalifahan Turki

Adenan, S.Ag, MA

A. Pendahuluan

Kekhalifahan Bani Abbasiyah di Baghdad runtuh salah satu penyebabnya akibat serangan tentara Mongol, beberapa peninggalan budaya dan peradaban Islam banyak yang hancur akibat invasi tentara Mongol tersebut. kekuatan politik Islam mengalami kemunduran secara drastis. Wilayah kekuasaannya tercabik-cabik dalam beberapa kerajaan kecil (*Muluk al-Twawajif*) yang satu sama lain saling memerangi.

Keadaan politik umat Islam secara keseluruhan baru mengalami kemajuan kembali setelah muncul dan berkembangnya tiga kerajaan besar yaitu kerajaan Usmani di Turki, kerajaan Mughol di India, dan kerajaan Sapawi di Persia. Dan yang menjadi topik dalam tulisan ini adalah Turki Utsmani.

B. Mongol

Wilayah kultur Arab menjadi jajahan Mongol setelah Baghdad ditaklukkan oleh Hulagu Khan 1258. Ia membentuk kerajaan II

Khaniyah yang berpusat di Tafiris dan Maragha. Ia dipercaya oleh saudaranya Mongke Khan untuk mengembalikan wilayah-wilayah Mongol di Asia Barat yang telah lepas dari kekuasaan Mongol setelah kematian Cinggis. Ia berangkat dengan disertai pasukan yang besar untuk menunaikan tugas itu tahun 1253 dari Mongolia. Atas kepercayaan saudaranya tersebut, Hulagu dapat menguasai wilayah yang luas seperti Persia, Irak, Caucasus dan Asia Kecil. Sebelum menundukkan Baghdad, ia telah menguasai pusat gerakan Syi'ah Isma'iliyah di Persia Utara tahun 1256.

Kisah jatuhnya ibu kota Abbasiyah yang didirikan oleh khalifah kedua, Al-Mansur. Setelah diblokade kota "seribu satu malam" itu, dinding Baghdad yang kuat diserang oleh pasukan Hulagu Khan dalam bulan Januari 1258. Orang-orang Mongol itu tidak mau menerima syarat-syarat yang diajukan oleh pihak Abbasiyah untuk menerima penyerahan kota. Bahkan mereka tidak pula dapat menerima ancaman-ancaman yang direkayasa dan dipercayai oleh penduduk Baghdad seperti akan hancur bagi siapa saja yang memusuhi khilafah Abbasiyah, dan bila khalifah dibunuh maka kesatuan alam akan terganggu, matahari akan bersembunyi, hutan akan berhenti turun dan tumbuh-tumbuhan tidak akan hidup lagi. Hulagu Khan tidak mau menerima ancaman yang berbau ghaib itu, karena ia sudah dinasehati oleh para astrolognya. Akhirnya pasukan Mongol itu menyerang kota pada tanggal 10 Pebruari 1258. Khalifah beserta 300 pejabat tinggi negara menyerah tanpa syarat, sepuluh hari kemudian mereka dibunuh semua termasuk sebagian besar keluarga khalifah dan penduduk yang tak berdosa. Akibat pembunuhan dan kerusakan kota itu timbullah wabah penyakit pes lantaran mayat-mayat yang bergelimpangan belum sempat dikebumikan. Hulagu mengenakan gelar II Khan dan menguasai wilayah yang lebih luas lagi hingga ke Syiria Utara seperti kota Aleppo, Hama dan Harim.¹

Selanjutnya ia ingin menguasai Mesir, tetapi pasukan Mamluk rupanya lebih kuat dan lebih cerdik sehingga pasukan Mongol dapat dipukul mundur di 'Ain Jalut Palestina 1260, sehingga mengurungkan niatnya menguasai Mesir.

Hulagu Khan yang memerintah hingga tahun 1265 digantikan oleh anaknya Abaqa 1265-1282. Ia sangat menaruh perhatian kepada umat

¹Ali Mufrodi, *Islam di Kawasan Kebudayaan Arab*, Cetakan I, Jakarta, Logos Wacana Ilmu, 1997, h. 131.

Kristen karena pengaruh janda ayahnya yang beragama Kristen Nestorian, yakni Doquz Khatun. Orang-orang Mongol II Khaniyah ini bersekutu dengan orang-orang Salib, penguasa Kristen Eropa Armenia Cilicia untuk melawan Mamluk dan keturunan saudara-saudaranya sendiri dari dinasti Horde Keemasan (*Golden Horde*) yang telah bersekutu dengan Mamluk, penguasa Muslim yang berpusat di Mesir. Dinasti II Khaniyah lama-kelamaan renggang hubungannya dengan saudara-saudaranya yang berada di timur terutama setelah meninggalnya Qubilay Khan tahun 1294. Bahkan mereka yang menguasai barat sampai Baghdad itu karena tekanan kultur Persia yang Islam berbondong-bondong memeluk agama Islam seperti Gazan Khan dan keturunannya. Penguasa II Khaniyah terakhir ialah Abu Sa'id. Ia berdamai dengan Mamluk tahun 1323 yang mengakhiri permusuhan antara dua kekuasaan itu untuk merebut Syiria. Perselisihan dalam tubuh II Khaniyah sendiri menyebabkan terpecahnya kerajaan menjadi dinasti-dinasti kecil yang bersifat lokal. Mereka hanya dapat dipersatukan kembali pada masa Timur Lenk yang membentuk dinasti Timuriyah yang berpusat di Samarkand.²

Sebagian wilayah II Khaniyah yang berada dikawasan kebudayaan Arab seperti Irak, Kurdistan dan Azerbaijan diwarisi dinasti Jalayiriyah. Jalayir adalah suku Mongol yang mengikuti Hulagu ketika menaklukkan negeri-negeri Islam. Dinasti ini didirikan oleh Hasan Buzurg (Agung), yang dibedakan dengan Hasan Kuchuk (Kecil) dari dinasti Chupaniyah, musuh bebuyutannya yang memerintah sebagai gubernur di Anatolia dibawah Sultan Abu Sa'id penguasa terakhir dinasti II Khaniyah. Hasan Buzurg akhirnya menundukkan Chupaniyah, walau ia masih harus mengakui kekuasaan II Khaniyah, dan memusatkan kekuasaannya di Baghdad. Di masa Uways, pengganti Hasan Agung, Jalayiriyah baru memiliki kedaulatan secara penuh. Ia dapat menundukkan Azerbaijan, namun mendapat perlawanan dari dinasti Muzaffariyah dan khan-khan Horde keemasan. Mereka akhirnya dikalahkan oleh Qara Qoyunlu.

Dari sini dapat dilihat bahwa kultur Islam yang ada dikawasan budaya Arab seperti Irak dan Syiria serta sebagian Persia sebelah barat, walau secara politik dapat ditaklukkan oleh Mongol, tetapi akhirnya Mongol sendiri terserap ke dalam budaya Islam. Dapatlah kiranya disimpulkan bahwa akar budaya Islam di kawasan budaya Arab

² C.E. Bosworth, *Dinasti-dinasti Islam, Tej. Iyas Hasan*, Bandung, Mizan, 1993, h. 164.

diperintah bukan hanya dinasti yang berbangsa Arab saja, tapi siapa yang kuat akan memerintah wilayah tersebut. Dinasti-dinasti silih berganti menguasai wilayah itu dan yang langgeng ialah kekuasaan dari bangsa Arab sendiri, baik pada masa klasik maupun masa modern ini.³

Dampak kekuasaan Mongol terhadap dunia Islam ada dua yaitu positif dan negatif. Adapun dampak negatif yaitu kehancuran tampak di mana-mana. Kehancuran kota-kota dengan bangunan yang indah dan perpustakaan-perpustakaan yang mengoleksi banyak buku memperburuk situasi umat Islam. Pembunuhan terhadap umat Islam terjadi, bukan hanya pada masa Hulagu Khan saja yang membunuh Khalifah Abbasiyah dan keluarganya, tetapi pembunuhan dilakukan juga terhadap umat Islam yang tidak berdosa. Seperti yang dilakukan Argun, khan keempat pada dinasti II Khaniyah terhadap Takudar sebagai khan ketiga yang dihukum bunuh karena masuk Islam. Argun membunuh umat Islam dan mencopotnuya dari jabatan-jabatan penting negara. Syamsuddin seorang administrator dari keluarga Juwaini yang tersohor dihukum mati tahun 1284, Syihabuddin penggantinya juga dibunuh tahun 1289, dan Sa'id ad-Daulah agama Yahudi itu dihukum mati pula pada tahun 1289.

Bangsa Mongol yang asal mulanya memeluk agama nenek moyang mereka, lalu beralih memeluk agama Budha. Mereka bersimpati kepada orang-orang Kristen yang bangkit kembali pada masa itu dan menghalang-halangi dakwah Islam dikalangan Mongol. Yang lebih fatal lagi ialah hancurnya Baghdad sebagai pusat dinasti Abbasiyah yang di dalamnya terdapat berbagai macam tempat belajar dengan fasilitas perpustakaan, hilang lenyap dibakar Hulagu. Suatu kerugian besar bagi khazanah ilmu pengetahuan yang dampaknya masih dirasakan hingga kini.

Sedangkan dampak positifnya yaitu dengan berkuasanya dinasti Mongol ini setelah para pemimpin-pemimpinnya memeluk agama Islam. Mengapa mereka dapat menerima dan masuk Islam?. Antara lain ialah disebabkan karena mereka berasimilasi dan bergaul dengan masyarakat Muslim dalam jangka panjang, seperti yang dilakukan Gazan Khan (1295-1304) yang menjadikan Islam sebagai agama resmi kerajaannya, dan yang lebih mendorongnya masuk Islam ialah karena pengaruh seorang menterinya Rasyiduddin yang terpelajar dan ahli sejarah yang terkemuka

³ Ali Mufrodi, *Islam di Kawasan*, h.133.

yang selalu berdialog dengannya dan Nawruz seorang gubernurnya untuk bebereapa propinsi Syiria. Ia menyuruh kaum Kristen dan Yahudi untuk membayar jizyah dan memerintahkan mencetak uang yang bercirikan Islam, melarang riba, dan menyuruh para pemimpinnya menggunakan sorban. Ia gemar kepada seni dan ilmu pengetahuan, menguasai beberapa bahasa seperti Mongol, Arab, Persia, China, Tiber dan Latin. Ia mati muda ketika masih berumur 32 tahun karena tekanan bathin yang berat sehingga ia sakit yang menyebabkan kematiannya itu ketika pasukannya kalah di Syiria dan munculnya sebuah komplotan yang berusaha menggusurnya dari kekuasaannya. Sepeninggal Gazan digantikan oleh Uljaitu Khuda Banda (1305-1316) yang memberlakukan aliran Syi'ah sebagai hukum resmi kerajaannya. Ia mendirikan ibu kota baru yang bernama Sultaniyah dekat Qazwain yang dibangun dengan arsitektur khas II Khaniyah. Banyak koloni dagang Italia terdapat di Tabriz, dan II Khaniyah menjadi pusat perdagangan yang menghubungkan antara dunia Barat dan India serta Timur Jauh. Namun perselisihan dalam keluarga dinasti II Khaniyah menyebabkan runtuhnya kekuasaan mereka.

C. Turki Utsmani

1. Sejarah Berdirinya

Sejarah bangsa Turki tercatat dalam sejarah peradaban Islam karena keberhasilan mereka mendirikan kerajaan Islam dari Dinasti Seljuk dan dan Dinasti Turki Utsmani. Turki Seljuk adalah satuan kabilah-kabilah dalam rumpun Ghus, mereka tinggal di Turkistan, suatu wilayah yang berada dibawah kekuasaan Bighu, karena wilayah mereka berbatasan dengan wilayah kekuasaan dinasti Tsamaniyah dan Ghoznawiyah, maka mereka memeluk Islam. Oleh Seljuk Ibnu Tukoq, rumpun Ghuz ini dipersatukan dengan Saziqoh atau Turki Seljuk yang pada akhirnya berhasil mendirikan dinasti Islam Salaziqoh selama kurang lebih 250 tahun (1055-1300 M).

Para penguasa kerajaan Turki Utsmani adalah keturunan dari Sulaiman Syah, seorang kepala suku Kayi, yaitu pecahan bangsa Turki yang pernah tinggal di kerajaan Khawarizmi di Asia Tengah. Sulaiman Syah pindah dan menguasai Mohan di bagian Timur laut Iran. Ketika pasukan Mongol menaklukkan Ghurasan, anaknya yang ketiga yang bernama Ertoghul bermigrasi ke Anatolia bersama lebih kurang 400 anggota keluarga Turki untuk menghindari berbagai kemungkinan nasib tragis dari penaklukkan Mongol ke Khurasan. Di Anatolia Ertoghul

menjadi bagian masyarakat kerajaan Saljuk Iconium, yang waktu itu dibawah kepemimpinan Alauddin II. Ertoghul membantu Alauddin II untuk melawan Bizantium. Karena keahlian perangnya, Ertoghul dihadiahi daerah perbatasan Bizantium, lembah Soghud pegunungan Domanic dan Ermenidagh, dan membolehkannya untuk menguasai Bizantium. Ketika Ertoghul meninggal pada tahun 1281 kepemimpinannya ditreruskan anaknya Utsman yang lahir pada tahun 1258 di Soghut.

Utsman bin Ertoghul adalah pendiri Dinasti Turki Utsmani dengan memproklamirkan dirinya sebagai Padsyah Utsmani (Raja besar keluarga Ustman), menggantikan Dinasti Seljuk yang sudah takluk ketika diserang Mongol dan terpecah-pecah menjadi beberapa kerajaan kecil. Sejak itulah kerajaan Turki Utsmani dinyatakan berdiri dan Utsman menyatakan kemerdekaan dan berkuasa penuh atas daerah yang didudukinya. Utsman bin Ertoghul dikenal dengan Utsman I dengan gelar Padiayah al-Utsman yang memerintah kurang lebih 43 tahun. Kebijaksanaan Utsman I pertamakali adalah memperkuat negaranya dalam menghadapi Bizantium dan menghindari pertentangan dengan kerajaan Turki lainnya sebelum Turki Utsmani benar-benar kuat. Ia berupaya keras memperluas wilayah kekuasaannya dengan menyerang daerah perbatasan Bizantium, sehingga kota Broessa berhasil dikuasainya pada tahun 1317 yang kemudian menjadikannya sebagai ibukota kerajaan pada tahun 1326 M. Kemudian penggantinya Orkhan (1324-1360 M.) dan dapat menaklukkan Azmir pada tahun 1327.

Kerajaan Turki Utsmani merupakan kerajaan terbesar dan paling lama berkuasa, berlangsung selama 6 abad lebih (1281-1924). Pada masa pemerintahan Turki Utsmani, para Sultan bukan hanya merebut negeri-negeri Arab, tetapi juga seluruh wilayah antara Kaukasus dan kota Wina, bahkan sampai ke Balkan. Dengan demikian, tumbuhlah pusat-pusat Islam di Trace, Macedonia, Thessaly, Bosnia, Herzegovina, Bulgaria, Albania, dan sekitarnya. Dari semenanjung Balkan Dinasti Turki Utsmani melebarkan sayapnya ke sebelah Timur sehingga dalam waktu singkat seluruh Persia dan Irak, yang dikuasai daulah Shafawiyah yang beraliran Syi'ah, dapat direbut. Selanjutnya menguasai Syam dan Mesir, sehingga pada tahun 1516 M/923 H dinasti Utsmaniyah memegang kendali Dunia Islam dengan pusat pemerintahannya di Istanbul.

Di samping itu kerajaan Turki Utsmani mempunyai peran yang sangat penting dalam perkembangan kebudayaan Islam. Peran yang paling menonjol terlihat dalam politik ketika masuk dalam barisan tentara

profesional maupun dalam birokrasi pemerintahan. Turki Utsmani juga menunjukkan kehebatannya dalam menangkis serangan-serangan musuhnya ketika itu. Ekspansi atau perluasan yang dilakukannya langsung menusuk ke wilayah-wilayah penting di Barat, termasuk penaklukan Konstantinopel.⁴ Perjalanan panjang kerajaan Turki Utsmani telah menampilkan 40 orang Sultan dengan corak kepemimpinan masing-masing. Tetapi sebagaimana Dinasti lainnya, hukum sejarah juga berlaku bagi Dinasti Turki Utsmani, bahwa masa pertumbuhan yang diiringi dengan masa gemilang berakhir dengan masa kemunduran dan kehancuran.

2. Kemajuan Peradaban

a. Bidang Militer dan Perluasan Wilayah

Dengan adanya kondisi objektif yang dihadapi Turki Utsmani, para pemimpin mewujudkan negara yang berdasarkan system dan prinsip kemeliteran. Pecahnya perang dengan Bizantium misalnya mengilhami khalifah Orkhan untuk mendirikan pusat pendidikan dan pelatihan militer sehingga terbentuklah sebuah kesatuan militer yang disebut Yeniseri (*Inkisariyah*), yaitu organisasi militer baru, yakni jajaran elit militer Turki yang mayoritas anggotanya terdiri dari kelompok muda Sufi dan para pemuda Kristen yang telah memeluk Islam. Kebijakan militer ini lebih dikembangkan oleh pengganti Orkhan, yaitu Murad dengan membentuk sejumlah Korps atau cabang-cabang Yeniseri. Dengan demikian militer Yeniseri ini berhasil mengubah Negara Utsmani yang baru lahir menjadi mesin perang yang paling kuat, dan memberikan dorongan sangat besar bagi penaklukan negeri-negeri non-Muslim.⁵ Dari antara 40 penguasa yang memimpin Turki Utsmani, Sultan Muhammad II pantas untuk menyandang gelar *al-Fatih* (sang penakluk) atas keberhasilannya menaklukan kekuatan terakhir imperium Romawi Timur yang berpusat di kota Konstantinopel pada tahun 1453.

b. Bidang Ilmu Pengetahuan

Dalam lapangan ilmu pengetahuan secara orisinil memang sedikit

⁴ John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vol. VI, Oxford, Oxford University Press, 1995), h. 63.

⁵ K. Ali, *A Study of Islam*, h. 364.

sekali muncul ilmuwan besar di antaranya:

1. Haji Kholifa, nama lengkapnya Mustafa ibn Abdullah wafat tahun 1068 H/1658 M, seorang yang berpengetahuan luas, prajurit yang berani, dan pengarang yang cakap. Kitab karangannya banyak mengenai sejarah, ilmu bumi, sejarah hidup, dan soal-soal lain, diantaranya:
 - a. *Kasyfu al-Dzunun*, kamus yang memuat kira-kira 14.500 buah nama kitab dalam bahasa Arab yang disusun menurut abjad.
 - b. *Taqwimu al-Tawarikh*.
 - c. *Tuhfatu al-Kibar fi Asfari al-Bihar*, tentang armada Dinasti Turki Usmani
 - d. *Mizan al-Haq Fi Ikhtiyari al-Haq* tentang tasawuf.⁶
2. Daud Inthaqy, nama lengkapnya Daud ibn Umar al-Inthaqy al-Dharif wafat 1008 H/1598 M, dokter yang terkenal pada zamannya, seorang pengarang ilmu dalam bidangnya. Di antara karangannya:
 - a. *Tadzkirah Uld Albab wa al-jumu'u lil-Ujbi al-Ujab*, tentang ilmu kedokteran sebanyak tiga jilid.
 - b. *An-Nuzbatu al-Mubiyah Fi Tasyizil Azhan wa Ta'dili al-Amzizjah*, juga tentang ilmu kedokteran.⁷

c. Bidang Agama dan Budaya

Kebudayaan Turki merupakan perpaduan antara kebudayaan Persia, Bizantium dan Arab. Dari kebudayaan Persia mereka banyak menerima ajaran-ajaran tentang etika dan tata krama dalam kehidupan istana. Dan dari kebudayaan Bizantium mereka banyak menerima tentang organisasi pemerintahan dan prinsip-prinsip kemiliteran. Sedangkan dari kebudayaan Arab, mereka mendapatkan ajaran tentang prinsip ekonomi, kemasyarakatan dan ilmu pengetahuan.

Dalam bidang seni, syair dan arsitektur Dinasti Turki Usmani mempunyai jasa yang tidak kecil. Dalam bidang seni bersayair hampir semua sultan Turki mempunyai minat yang besar. Bapak penyair muslim "Jalaluddin Rumi" adalah orang Iran yang dengan melintasi Syiria, mengambil tempat tinggal di Asia kecil. Ia meninggalkan negerinya

⁶ Lothrop Stodard, *The New World of Islam*, terj. Gazali Gazalba, dkk., *Dunia Baru Islam*, Jakarta, Pustaka, 1996), h. 26.

⁷ Jurji Zaidan, *Tarikh Adabi al-Lughah al-Arabiyah*, Kairo, Dar al-Hilal, 1959, Jilid III, h. 315.

karena bahaya pembunuhan dan penyerangan bangsa Mongol. Ia disebut Rumi karena orang Iran menyebutnya Asia kecil sebagai Rum. Namun aslinya Muhammad ibn Husin al-Khotbi al-Bakri, dilahirkan di Balch (Persi) tahun 604 H/1217 M dan meninggal tahun 672 H/1273 M.

Atas pengaruh Jalaluddin Rumi, seni bersyair berkembang di dunia Islam, khususnya di Turki pada masa Dinasti Turki Utsmani. Penyair-penyair ternama Turki di antaranya terdapat nama sultan Walid, putra Jalaluddin Rumi, Yazzi Oghlu sangat ternama karena syairnya tentang sejarah hidup Nabi Muhammad, Syekh Zada telah mengarang buku yang berjudul "*Sejarah Empat Puluh Menteri*" yang dipersembahkan kepada sultan Murad II Syekh Zada 1421- 1451. Sesudah itu lahirlah penyair-penyair besar lainnya. Di antaranya yang termasyhur adalah Zati (1471-1546), namanya berkembang selaras dengan perkembangan kekuasaan Utsmaniyah sampai ke puncaknya. Sultan-sultan Turki yang dijumpainya adalah Bayazid, Salim dan Sulaiman Agung. Karangan syairnya sangat banyak, diantaranya 3000 syair bebas, 500 kasidah dan 1000 syair bebaris empat. Karena pengaruhnya Sultan Salim, penakluk Mesir, menjadi pujangga yang meninggalkan kumpulan syairnya dalam sebuah diwan. Terus menerus penyair di Turki bermunculan pada abad-abad selanjutnya sehingga Sultan Abdul Mazid, sultan Utsmaniyah terakhir yang digulingkan oleh Mustafa Kemal pada tahun 1924, termasuk ahli syair yang banyak meninggalkan karangan-karangannya.⁸

Dalam bidang arsitektur, Dinasti Turki Utsmani mempunyai madzhab tersendiri yang disebut gaya/style Utsmaniyah. Gaya ini muncul ketika Utsmaniyah dapat mengalahkan kerajaan Byzantium. Pertemuan arsitektur Byzantium dan Turki Utsmaniyah itu telah melahirkan suatu style yang baru. Perwujudannya dalam bentuk qubah setengah lingkaran dengan pilar-pilar yang besar sebagaimana terlihat pada bentuk qubah masjid Istiqlal di Indonesia. Sejak itu bermunculanlah masjid baru dengan style Utsmani, yang termegah adalah masjid Aya Sophia. Sultan Sulaiman, Sultan Turki yang terbesar dan mendapatkan tambahan nama "Yang Agung", pada masanya mendirikan masjid yang tidak kalah bagusnya dengan masjid Aya Sophia, ialah Masjid Sulaiman. Selain itu ia masih mendirikan 52 buah masjid yang lebih kecil, 55 buah Madrasah tempat mempelajari agama, 7 buah asrama besar untuk mempelajari Alquran, 5 buah taqiyah tempat memberi makan fakir miskin, 5 buah rumah sakit, 7 buah mushala, 33 buah istana, 18 buah

⁸ Stodard, *The New World*, h. 27-28.

rumah pesanggrahan, 5 buah museum. Semuanya mempergunakan arsitektur *style* Utsmaniyah dengan pengaruh seorang ahli bangunan Turki yang terkenal Sinan Pasha. Dia juga ahli *kebot* (menulis tulisan indah) yang menghiasi masjid-masjid dan seorang penulis prosa yang penting dan dinamakan "Tazurat".⁹

Tentang kebudayaan di Turki yang paling menonjol adalah arsitektur dalam pembangunan masjid dengan seni yang indah, seperti masjid Muhammad al-Fatih, masjid Agung Sulaiman, masjid Abu Ayub al-Anshori dan masjid Aya Shopia yang asalnya adalah gereja St. Sophia merupakan peninggalan arsitektur Utsmani yang sangat dikagumi dunia sampai saat ini.

Birokrat-birokrat Dinasti Turki Utsmani yang dilatih dalam sistem istana dan bukan di madrasah atau di sekolah agama memiliki suatu pandangan lain terhadap hubungan timbal balik antara politik dan agama. Pandangan mereka dilukiskan sebagai mengutamakan rasion. Birokrat Utsmaniyah melihat pemeliharaan kesatuan negara dan kemajuan Islam sebagai tugasnya. Ini diungkapkan dalam rumusan *Din U devlet (din wa daulat)* atau agama dan negara. Tetapi aspek paling efektif dari kontrol pemerintahan Utsmaniyah terhadap lembaga Ulama, yaitu hirarki orang-orang berilmu atau memiliki pengetahuan keagamaan.¹⁰

Setelah ada birokrasi Utsmaniyah terjadi perubahan baik di dalam negeri kebanyakan diantara mereka telah menjalani suatu reaksi keagamaan dan politis yang garis besarnya sejajar sama-sama menuju masa depan yang belum pasti, tetapi ini berlaku di Mesir dan Nahas Via Faruq ke Najib, di Suriah, di Iran. Bahwa kita melihat kemerosotan dan keruntuhan pemerintahan parlementer dan pertumbuhan diktator. Tetapi hal tersebut terjadi dimana-mana. Turki telah menjadi dewan Eropa dan sesudah itu anggota Pakta Atlantik yang menjadikan semangat Turki lebih besar dari negara-negara lain.

Adapun kebijakan luar negeri Turki telah berjalan sejajar dengan negara-negara lain, karena perkembangan di dalam negeri yang serupa.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Harun Nasution, *Perkembangan Modern dalam Islam*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985, h. 201-222.

Suatu gerak Westernisasi yang sukses dan kontinyu, suatu pertumbuhan dan perbaikan pemerintahan berparlemen.¹¹

Pada puncak sistem kendali imperium yang luas ini bertahta seorang penguasa keluarga kerajaan "keluarga Utsman". Otoritas kekuasaan terletak pada keluarga dan bukan pada anggota yang ditunjuk, tidak ada hukum baku yang mengatur pergantian kekuasaan, yang ada hanyalah tradisi suksesi damai dan pemerintahan yang panjang hingga awal abad ke-17 M. Penguasa selalu digantikan oleh salah seorang putranya, akan tetapi setelah itu yang lazim berlaku adalah manakah keluarga tertua, sang penguasa hidup di tengah-tengah keluarga besar di dalamnya termasuk para Harem berikut pengawalnya, pelayan pribadi, tukang kebun, dan penjaga istana.

Kedudukan dibawah penguasa ditempati oleh *Sadr-i azam* (pejabat tinggi) atau dalam bahas Inggris lazim *Grand Vizier* (Menteri Besar). Setelah periode pertama Dinasti Turki Utsmani, *Sadr-i azam* tadi dianggap memiliki kekuasaan mutlak yang berada langsung dibawah sang penguasa, ia dibantu oleh sejumlah wazir lain yang mengendalikan militer dan pemerintah provinsi serta pelayanan sipil. Sebagian besar militer Utsman merupakan kekuatan kafaleri yang direkrut dari orang-orang Turki dan penduduk lain dari Anatholia dan pedesaan Balkan, kafaleri dibantu oleh sejumlah prajurit dan diberi hak pengumpulan dan penyimpanan pajak atas lahan pertanian sebagai imbalan atas pelayanan yang mereka berikan. Sistem ini dikenal dengan sistem Timar.

Pada abad ke-16 M, mulai berkembang birokrasi yang rumit (*kalemiye*), yakni birokrasi yang terdiri dari dua kelompok besar, yaitu:

1. Sekretaris yang mempersiapkan secara seksama dokumen-dokumen pemerintah, peraturan dan tanggapan terhadap petisi.
2. Para petugas yang menjaga keuangan, penilaian terhadap aset yang terkena pajak serta catatan mengenai berapa besar jumlah pajak yang terkumpul.¹²

Pada paruh pertama abad ke-17 M, terdapat periode ketika kekuasaan pemerintah melemah, ada beberapa alasan mengapa hal ini terjadi, salah satunya adalah inflasi, dan hal ini diikuti oleh kebangkitan kembali kekuatan pemerintahan tetapi dalam format yang berbeda, yakni

¹¹ Gustave E. Von G., *Islam Kesatuan dalam Beragama*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia dan LSI, t.th, h. 357-358.

¹² Hourani, *Sejarah Bangsa-bangsa*, h. 414-415.

menteri besar menjadi lebih kuat, jalur promosi menjadi lebih banyak lewat keluarga istana menteri besar dan para pejabat tinggi lainnya daripada lewat keluarga istana penguasa. Imperium cenderung berubah menjadi Oligarkhi. Para pejabat yang kuat dan mereka ini terikat oleh sentimen Asykhabyah, karena tumbuh dalam rumah tangga yang sama, pendidikan yang sama dan tidak jarang oleh kekerabatan dan perkawinan. Jadi, setelah pada paruh pertama abad ke-17 M, organisasi dan pola aktivitas pemerintahan sudah mencerminkan ideal kerajaan Persia, maksudnya para penguasa harus menjaga jarak dengan lapisan masyarakat yang berbeda agar dapat mengatur aktifitas masyarakat dan memelihara harmonis segenap lapisan.¹³

d. Revolusi Turki

Mustafa Kemal Attaurk adalah pahlawan revolusi Turki. Attaturk Muda yang juga merupakan lawan-lawan sejati Sultan. Ia menyadari bahwa mereka tidak dapat menyingkirkan Islam selama warga muslim dinasti etnis yang terdiri dari Multi Etnis tetap bertahan. Karena upayanya dinasti itulah yang menyebabkan Ataturk mampu melaksanakan pembaharuan-pembaharuannya sendiri. Tetapi menurut dia mengutamakan *devlet* atau negara yaitu negara modern.

Adapun tindakan-tindakan Ataturk sering disebut-sebut adalah penghapusan kekhalifahan, pemakaian undang-undang sipil Swiss, penggunaan abjad latin, pembatalan Islam sebagai agama negara dan penggunaan prinsip sekularisme dalam konstitusi Turki. Tetapi kecuali personalia masjid dan direktorat jenderal urusan keagamaan yang masih dipersiapkan.

Dengan lenyapnya ilmu dan membangkitkan tarekat, dihapuskannya Partai Rakyat Republik (*The Republican People's Party / RPP*) menghancurkan dua kekuatan keagamaan Turki. Kemudian suatu sistem Multi partai mendapat lampu hijau sejak tahun 1946, dan RPP sadar bahwa dalam pemilihan umum mendatang ia harus bersaing dengan Partai Demokrat (*The Democrat Party / DP*).¹⁴

Di dalam pemilu yang bebas dan jujur di bulan Mei 1950. Sesudah kemenangan Partai Demokrat terdapat suatu periode penuh bahaya, yaitu ketika pertengkaran dan intoleransi yang bertambah-tambah besar antara

¹³ *Ibid.*, h. 419.

¹⁴ Nasution, *Perkembangan Modern*, h. 224-227.

kedua partai tersebut mengancam berfungsinya organisasi-organisasi yang menghasut dan menyebarkan ide-ide rasional serta klerikal merupakan ancaman baru bagi eksistensi Republik Turki sendiri.¹⁵

Tetapi setelah kampanye pemilihan umum tahun 1957, Partai Demokrat dan sekte Nur mempererat suatu persekutuan yang sejak waktu itu menjadi sangat sementara sifatnya. Kemudian Partai Demokrat diganti menjadi Partai Keadilan mengembalikan sikap santai terhadap Islamnya yang telah muncul pada akhir Perang Dunia II. Sehingga persatuan antara partai Demokrat dan kepentingan-kepentingan keagamaan telah menjadi suatu persekutuan kelompok Sunni. Kecenderungan ini bersamaan dengan toleransi yang diperbaharui pada tahun 1960-an, terbentuknya partai politik Awaliyah 1966 yaitu Partai Persatuan. Dan partai ini tidak berhasil dalam pemungutan suara. Tetapi daya upaya untuk pembentukannya dialihkan untuk mendukung kelompok-kelompok minoritas lain, diantaranya kelompok sayap kiri Turki. Sebaliknya golongan Marxis Turki berusaha tanpa kenal malu untuk memanfaatkan beberapa tema Awaliyah sebagai tema pemberontakan dan revolusi.¹⁶

e. Keruntuhannya

Kehancuran imperium Utsmani merupakan transisi yang lebih kompleks dari masyarakat Islam imperial abad 18. Menjadi negara-negara nasional modern, rezim Utsmani menguasai wilayah yang sangat luas, meliputi Balkan, Turki, Timur Tengah, Mesir dan Afrika Utara, dan pada abad ke-19, secara substansial Utsmani memperbaiki kekuasaan pemerintah pusat, mengkonsolidasikan kekuasaannya atas beberapa propinsi dan melancarkan reformasi ekonomi, sosial, dan kultural yang dengan kebijakan tersebut mereka berharap dapat menjadikan rezim Usmani mampu bertahan di dunia modern.

Meskipun Usmani telah berjuang mempertahankan reformasi negara dan masyarakat, namun perlahan-lahan imperium Utsmani kehilangan wilayah kekuasaannya. Beberapa kekuatan Eropa yang terlebih dahulu mengkonsolidasikan militer, ekonomi dan kemajuan teknologi

¹⁵ Gustave, *Islam Kesatuan*, h. 358.

¹⁶ Nasution, *Perkembangan Modern*, h. 288-299.

mereka sehingga pada abad ke-19 bangsa Eropa jauh lebih kuat dibandingkan rezim Utsmani.

Untuk dapat bertahan, rezim Utsmani bergantung pada keseimbangan kekuatan-kekuatan Eropa. Hingga tahun 1878 kekuatan Inggris dan Rusia berimbang dan hal ini menyelamatkan rezim Utsmani dari mereka, namun pada tahun 1878 sampai 1914, sebagian besar wilayah Balkan menjadi merdeka dan Rusia, Inggris, dan Austria Hungaria semua merebut sejumlah wilayah Utsmani hingga ia menjadi imperium yang tidak beranggota, memuncak pada akhir Perang Dunia I lantaran terbentuknya sejumlah negara baru di Turki dan di Timur Tengah Arab.¹⁷

Kembali ke belakang, dapat disimak bahwa sejak tahun 1920, Mustafa Kemal Pasha (Perdana Menteri Turki) menjadikan Ankara sebagai pusat aktivitas politiknya setelah menguasai Istanbul, Inggris menciptakan kevakuman politik, dengan menawan banyak pejabat negara dan menutup kantor-kantor dengan paksa sehingga bantuan khalifah dan pemerintahannya mandeg. Instabilitas terjadi di dalam negeri, sementara opini umum menyudutkan khalifah dan memihak kaum nasionalis. Situasi ini dimanfaatkan Mustafa Kemal Pasha untuk membentuk Dewan Perwakilan Nasional - dan ia menobatkan diri sebagai ketuanya - sehingga ada 2 pemerintahan; pemerintahan khilafah di Istanbul dan pemerintahan Dewan Perwakilan Nasional di Ankara.

Walau kedudukannya tambah kuat, Mustafa Kemal Pasha tetap tak berani membubarkan khilafah. Dewan Perwakilan Nasional hanya mengusulkan konsep yang memisahkan khilafah dengan pemerintahan. Namun, setelah perdebatan panjang di Dewan Perwakilan Nasional, konsep ini ditolak. Pengusulnyapun mencari alasan membubarkan Dewan Perwakilan Nasional dengan melibatkannya dalam berbagai kasus pertumpahan darah. Setelah memuncaknya krisis, Dewan Perwakilan Nasional ini diusulkan agar mengangkat Mustafa Kemal Pasha sebagai ketua parlemen, yang diharap bisa menyelesaikan kondisi kritis ini.¹⁸

Setelah resmi dipilih jadi ketua parlemen, Pasha mengumumkan kebijakannya, yaitu mengubah sistem khilafah dengan republik yang dipimpin seorang presiden yang dipilih lewat Pemilu. Tanggal 29

¹⁷ Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2000), h. 65-66.

¹⁸ Gustave, *Islam Kesatuan*, h. 362.

November 1923, ia dipilih parlemen sebagai presiden pertama Turki. Namun ambisinya untuk membubarkan khilafah yang telah terkorupsi terintangi. Ia dianggap murtad, dan rakyat mendukung Sultan Abdul Majid II, serta berusaha mengembalikan kekuasaannya. Ancaman ini tak menyurutkan langkah Mustafa Kemal Pasha. Malahan, ia menyerang balik dengan taktik politik dan pemikirannya yang menyebut bahwa penentang sistem republik ialah pengkhianat bangsa dan ia melakukan teror untuk mempertahankan sistem pemerintahannya. Khalifah digambarkan sebagai sekutu asing yang harus dilenyapkan.¹⁹

Setelah suasana negara kondusif, Mustafa Kemal Pasha mengadakan sidang Dewan Perwakilan Nasional. Tepat 3 Maret 1924 M, ia memecat khalifah, membubarkan sistem khilafah, dan menghapuskan sistem Islam dari negara. Hal ini dianggap sebagai titik klimaks revolusi Mustafa Kemal Pasha dan mulailah Turki melengkapi negaranya dengan hukum dan perundang-undangan negara modern *ala* Barat.

Dari pembahasan-pembahasan tersebut, kerajaan Turki Utsmani banyak berjasa terutama perluasan wilayah kekuasaan Islam ke Benua Eropa, Ekspansi kerajaan ini untuk pertama kalinya lebih banyak ditujukan ke Eropa Timur yang belum masuk dalam wilayah kekuasaan Islam. Akan tetapi karena dalam bidang peradaban dan kebudayaan, kecuali dalam hal-hal yang bersifat fisik, perkembangannya jauh berada dibawah kemajuan politik, maka bukan saja negeri-negeri yang sudah ditaklukkan akhirnya melepaskan diri dari kekuasaan pusat. []

¹⁹ *Ibid.*

BIBLIOGRAFI

- Ali Mufrodi, *Islam di Kawasan Kebudayaan Arab*, Cetakan I, Jakarta, Logos Wacana Ilmu, 1997.
- Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, Jakarta, Raja Grafindo, 2006.
- C.E. Bosworth, *Dinasti-dinasti Islam*, Terj. Ihyas Hasan, Bandung, Mizan, 1993, hlm. 164.
- Gustave E. Von G., *Islam Kesatuan dalam Beragama*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia dan LSI.
- Harun Nasution, *Perkembangan Modern dalam Islam* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985).
- Hasan Ibrahim Hasan, *Tarikh al-Islami*, Jilid IV (Cairo: Maktabah al-Nahdhah al-Misriyah, 1976).
- Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2000), h. 65-66.
- Jurji Zaidan, *Tarikh Adabi al-Lugha al-Arabiyah*, (Kairo: Dar al-Hilal, 1959), Jilid III.
- John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vol. VI (Oxford: Oxford University Press, 1995)
- Lothrop Stodard, *The New World of Islam*, terj. Gazali Gazalba, dkk., *Dunia Baru Islam* (Jakarta: Pustaka, 1996).
- Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, The Macmillan Press, London, 1970.



Perbandingan Agama: Upaya Menciptakan Kesadaran Pluralisme

Drs. Kamaluddin, MA

A. Pengembangan Ilmu Perbandingan Agama

Ilmu perbandingan Agama di Indonesia, dikenal sejak tahun 1930, ilmu ini dipelajari pada sekolah-sekolah swasta, seperti pada kursus “Normal Puri”, Tsanawiyah di Bukit Tinggi dan Islamic College di Padang. Tenaga pengajarnya saat itu adalah seperti Muchtar Luthfi dan Ilyas Ya’kub, dimana kedua orang ini pernah studi di Kairo, Mesir. Demikian juga halnya pada sekolah-sekolah Islam swasta lainnya, ilmu ini juga dijadikan sebagai bidang studi, seperti sekolah al-Jami’ah al-Islamiyah di Batusangkar dan Training Callege di Paya Kumbuh, dengan tenaga pengajar utama adalah Prof. DR. Mahmud Yunus, dengan buku pegangan utamanya adalah “al-Adyan”, karang beliau sendiri. Tidak ketinggalan pula, Psantren Persatuan Islam (Persis) di Jawa Timur pada tahun 1951 memasukkan ilmu ini (Perbandingan Agama), menjadi satu

bidang studi di pesantren tersebut, namun ketika itu masih menggunakan istilah “mengenal agama-agama lain”. Pada tahun yang sama, Perguruan Tinggi Islam Jakarta (PTID), memasukkan mata kuliah dengan nama yang berbeda yaitu: “Lain-lain Agama dan Kepercayaan”. Demikian halnya pada Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri (PTAIN) di Yogyakarta dan Akademi Dinas Ilmu Agama (AIDA) di Jakarta, memasukkan mata kuliah “Perbandingan Agama”.¹

Mulai saat itulah ilmu ini dikenal dan dikembangkan di kalangan umat Islam Indonesia, bahkan hampir semua sekolah-sekolah Islam swasta memasukkan ilmu perbandingan agama menjadi beban studi, kendati dengan menggunakan nama yang berbeda.

Pada perkembangan selanjutnya, ketika H. A. Mukti Ali kembali ketanah air setelah menamatkan studinya di luar negeri, dengan menyandang DR dalam Ilmu Perbandingan Agama, maka apa yang rintis oleh para pendahulunya seperti Muchtar Luthfi, Ilyas Ya’kub, Mahmud Yunus dan Ahmad Salabi, maka H. A. Mukti Ali mengembangkan ilmu ini dengan memprakarsai pembukaan jurusan Perbandingan Agama di IAIN Yogyakarta, dimana Ketua Jurusan dan staf ahlinya adalah beliau sendiri, dan mulai dari sinilah ilmu ini berkembang di Indonesia.

Bila dilihat dari sejarah masuk dan berkembangnya ilmu perbandingan agama di Indonesia, khususnya di kalangan umat Islam, maka dapat dikatakan bawa ilmu ini paling tidak melalui tiga periode, yang masing-masing periode memiliki aksentuasi sendiri-sendiri yaitu;

1. Periode pra A. Mukti Ali. Periode ini dapat dikelompokkan pada masa Muchtar Luthfi, Ilyas Ya’kub, Mahmud Yunus dan Ahmad Syalabi. Pada generasi ini, ilmu ini masih sangat terbatas sekali. Sebagai ilmu ia belum mengenal metode, sistematis, sejarah bahkan obyek pembahasannya, karenanya tidak mengherankan kalau pada periode ini, ilmu ini dijadikan sebagai alat dakwah dan apologetik untuk menunjukkan dan membuktikan keunggulan dan ketinggian dari agama Islam.

Untuk tujuan tersebut, tidak mengherankan kalau buku-buku yang ditulis pada masa ini adalah buku-buku yang bersifat apologis. Artinya buku itu ditulis hanya memperli-hatkan segi-segi kelemahan agama-agama lain, dengan mengutip ayat-ayat yang dianggap bertentangan antara satu dengan

¹Subhan,Arief, “Teologi yang Membebaskan; Kritik terhadap Developmentalisme”, Dalam Jurnal *Ulumul Quran*, No. 3, Vol. VI, 1995.

lainnya, seperti buku al-Adyan karangan Mahmud Yunus, Perbandingan Agama Kristen dan Islam, karangan Ahmad Syalabi dan lain-lain. Di Sumatera Utara misalnya, muncul M. Arsyad Thalib Lubis dengan buku karangannya: *Rahasia Bebel, Tuntunan Perang Salib, Perbandingan Agama Kristen dan Islam*, yang pada umumnya buku-buku ini berisikan apologetik yaitu suatu usaha untuk memperlihatkan sisi-sisi kelemahan yang terdapat pada agama-agama lain.

Perlu digarisbawahi, bahwa penulisan-penulisan buku seperti ini, sebenarnya dapat dipahami, sebab kondisi dan keadaan serta peristiwa-peristiwa yang terjadi pada saat mereka menuangkan ide-ide atau karya-karya tersebut adalah merupakan jawaban dari situasi yang mereka hadapi. Artinya sikap apologetik yang dituangkan dalam bentuk tulisan, dimaksudkan untuk menjaga keyakinan (akidah) umat Islam yang berhadapan dengan derasnya arus kristenisasi saat itu. Oleh karenanya penulisan buku yang bersifat apologetik merupakan suatu keharusan yang harus dilakukan, kendatipun hal yang demikian tidak boleh terpengaruh dengan disiplin ilmu perbandingan agama, sebagaimana yang dikemukakan oleh Joachim Wach bahwa “harus disadari adanya suatu unsur opologis dalam setiap agama, tetapi disiplin ilmu itu sendiri tidak boleh terpengaruh oleh keinginan apologis.”²

Sebagai contoh dapat dikemukakan, bahwa penulisan buku-buku yang dilakukan oleh M. Arsyad Thalib Lubis di Sumatera Utara adalah merupakan reaksi dari kondisi yang ada saat itu. Di mana dengan masuknya pengaruh klonial Belanda di wilayah Sumatera Utara, seperti Simalungun, sejak tahun 1913, Belanda menjalankan usaha pengembangan agama Kristen. Walaupun perkembangan agama Kristen relatif lamban, namun bukti yang menyakitkan bagi masyarakat Islam di daerah tersebut adalah dimana raja pengganti Sang Nakualuh yaitu Tuan Kadim yang diganti namanya menjadi Waldemar Tuan Naga Huta, telah menjadi penganut agama Kristen yang kental, sehingga akibatnya perkembangan agama Kristen semenjak itu semakin luas. Tidak hanya sampai disitu saja, usaha untuk memperluas kristenisasi didukung pula dengan pendirian-pendirian Zending oleh para missionaris.³

²Joachim Wach: *Introduction to the History of Religions* and Joachim Wach: *Essays in the History of Religions*. Edited by Joseph M. Kitagawa and Gregory D. Alles. New York: Macmillan Publishing Company, 1988.

³Anonimus, 1993

Keadaan seperti inilah yang melatarbelakangi ulama-ulama seperti M. Arsyad Thalib Lubis di Sumatera Utara, merasa terpanggil untuk menjaga keutuhan akidah Islam, dengan cara menulis buku-buku yang bersifat pembelaan, sebab usaha seperti dipandang mampu untuk menangkis lajunya arus kristenisasi saat itu. Oleh karenanya menurut hemat penulis, bahwa yang melatarbelakangi periode ini menjadi periode yang apologetik adalah disebabkan situasi dan kondisi yang mengharuskan mereka untuk bertindak seperti itu, demi untuk menyelamatkan akidah umat Islam dari pengaruh kristenisasi.

2. Periode H. A. Mukti Ali. Periode ini dipandang sebagai periode berkembangnya ilmu perbandingan agama di Indonesia. Dimana ilmu ini telah membahas tentang metode, sistematika, sejarah dan berbagai pendekatan yang digunakan dalam mempelajari ilmu perbandingan agama, sebagaimana yang terdapat dalam buku karangan H. A. Mukti Ali sendiri, yaitu "Ilmu Perbandingan Agama: Sebuah pembahasan tentang Metodos dan Sistema."⁴

Diterapkannya sejumlah pendekatan-pendekatan terhadap ilmu ini, memberi implikasi positif terhadap perkembangan ilmu ini, sebab pada periode ini, mempelajari ilmu perbandingan agama tidak lagi dimaksudkan untuk saling salah menyalahkan, kecam-mengecam, namun telah mampu membangun suatu kesadaran "*Agree in disagreement*" (setuju dalam perbedaan).

Dengan prinsip yang dikembangkan ini, maka ilmu perbandingan agama sangat membantu lancarnya dialog antar umat beragama di Indonesia.

... masa antara 1972 s/d 1977 pemerintah tercatat 23 kali menyelenggarakan dialog yang berlangsung di 21 kota. Padatnya prekuwensi dialog ini menunjukkan betapa pentingnya jalinan hubungan yang harmonis antar penganut agama, terutama dimata pemerintah. Dalam konteks dialog antar agama ini, peran ilmu perbandingan agama tidak bisa diabaikan, sebab melalui disiplin ilmu inilah dialog antar agama dapat terhindar dari jebakan saling caci-maki dan saling menyalahkan. Selain itu, hanya melalui ilmu perbandingan agama inilah dapat diharapkan terjadinya dialog yang kreatif antar umat beragama.⁵

⁴Mukti Ali, 1997

⁵Arief Subhan, 1993

3. Periode pasca H. A. Mukti Ali. Era ini adalah era dimana umat beragama mengadakan dialog dalam rangka membahas tentang tema-tema sentral problematika kemanusiaan universal, seperti pluralisme, kemiskinan, hak asasi manusia, keterbelakangan, dan lain sebagainya. Artinya pada periode ini telah muncul kesadaran baru bahwa tantangan yang dihadapi agama adalah juga tantangan yang harus dihadapi oleh umat manusia secara bersama-sama.

Karenanya pada ketika diadakan seminar tentang “Peta wilayah Kajian Ilmu Perbandingan Agama dan Peranannya dalam pembinaan Kerukunan”, M. Sastraprate-dja, mengusulkan agar dikembangkan metodologi studi agama-agama yang ada di Indonesia, hal ini disebabkan Indonesia merupakan bangsa yang plural, baik suku, bahasa, adat istiadat dan agama serta kepercayaan yang berbeda-beda, karenanya ia mengandung kompleksitas yang memerlukan metodologi tersendiri.⁶

Namun perlu diketahui bahwa tidak sedikit kendala atau problematika yang dihadapi ilmu perbandingan agama ini, terutama dalam konteks ke Indonesiaan, yang oleh H. A. Mukti Ali berpendapat bahwa kendala itu meliputi;

- a. Arus bawah mistik dalam kehidupan agama di Indonesia. Islam yang pertama masuk ke Indonesia bercorak tasawuf. Kehidupan agama yang bercorak tasawuf sudah barang tentu lebih menekankan kepada aspek “amaliyah” daripada “pemikiran”. Agama adalah soal penghayatan pribadi yang tidak perlu dikomunikasikan secara umum dan tidak perlu dianalisis, karenanya agama tidak perlu didekati secara ilmiah.
- b. Pemikiran ulama-ulama Indonesia tentang Islam lebih banyak berorientasi dalam bidang fiqh, sehingga pendekatannya bersifat normatif. Penghayatan agama secara tasawuf dan fiqh sudah barang tentu jauh berbeda dengan pendekatan secara ilmiah terhadap agama pada umumnya.
- c. Munculnya semangat dakwah yang begitu hebat di Indonesia, hal ini merupakan reaksi dari adanya usaha kristenisasi yang dijalankan oleh organisasi-organisasi Kristen di Indonesia. Semangat dakwah ini menimbulkan satu cabang ilmu pengetahuan tersendiri yaitu “Ilmu Dakwah” atau misiologi. Jika dalam ilmu perbandingan agama, agama-agama diuraikan sebagaimana adanya dengan melihat

⁶M. Sastrapatedja, 1988

persamaan dan perbedaan-perbedaan antara satu agama dengan lainnya, maka dalam ilmu dakwah agama-agama diuraikan dalam hubungannya dengan agama Islam. Sudah barang tentu ilmu dakwah dengan ilmu perbandingan agama adalah berbeda.

- d. Karena salah sangka bahwa ilmu ini datangnya dari Barat, karenanya umat Islam menaruh kecurigaan terhadap ilmu perbandingan agama.⁷

Yang menjadi persoalan adalah: Mampukah seseorang bersifat obyektif dalam memahami agama orang lain?, atau apakah seseorang harus menjadi anggota komunitas tertentu, ketika ia ingin mempelajari agama orang lain itu?.

Bila merujuk kepada pendapat H. A. Mukti Ali, dapat disimpulkan bahwa mempelajari/memahami agama orang lain seseorang dapat bersifat obyektif, dan tidak harus menjadi bagian dari komunitas tertentu. Seseorang tidak perlu mengosongkan dirinya dari keyakinan yang ada, bahkan ia dituntut untuk tetap berpegang teguh kepada keyakinannya. Sebab memahami agama orang lain dapat dilakukan dengan melihat kepada berbagai aspek, baik dari kitab sucinya, tulisan-tulisan mengenai agama tersebut dan lain-lain.

Jika ingin mengetahui agama orang lain, sebenarnya selain dapat membaca buku-buku yang berisi ajaran-ajaran agama-agama itu, pengalaman pergaulan kita dengan mereka akan sangat menolong untuk memahami agama mereka itu. Mengapa? Karena amalan-amalan dan kehidupan sehari-hari dari yang memeluk suatu agama itu kadang-kadang berbeda dengan ajaran-ajaran yang murni dari agamanya.⁸

Harus diakui bahwa dalam setiap agama sifat apologis tidak dapat dihindarkan, namun ilmu perbandingan agama itu sendiri tidak boleh terpengaruh banyak terhadap apologis tersebut. Menyikapi hal ini H. A. Mukti Ali berpendapat bahwa ; “saya tidak menyetujui pendapat “ilmu untuk ilmu”, sebagaimana saya juga tidak menyetujui pendapat “seni untuk seni”. Tetapi saya setuju dengan pendapat bahwa ilmu, juga seni, untuk ibadah “karena keyakinan bahwa kehidupan seorang itu adalah ibadah kepada Allah Swt.”⁹

Bertitik tolak pada kutipan di atas, maka penulis berpendapat bahwa ilmu perbandingan agama, khususnya ilmu-ilmu sosial (ilmu-ilmu

⁷Mukti Ali, 1988

⁸Mukti Ali, 1990

⁹Mukti Ali, 1990

agama digolongkan dalam ilmu-ilmu sosial), tidak ada yang bersifat netral (bebas nilai), dengan arti *saince for saince*. Kebebasan ilmu, nampaknya hanya pada tingkat ontologi dan eistemlogi, sedangkan pada tingkat aksiologi, ilmu-ilmu itu sudah tidak bebas nilai lagi, sehingga ia akan banyak tergantung kepada tujuan yang ingin dicapai oleh yang mempelajarinya, namun yang perlu digarisbawahi adalah bahwa tujuan mempelajari ilmu perbandingan agama itu, bukan pada sifat apologisnya. Sejalan hal itu, Joachim Wach berpendapat;

Wach mengemukakan tiga prinsip utama berikut ini untuk ilmu perbandingan agama. Pertama, harus menyadari adanya suatu unsur apologis dalam setiap agama, tetapi disiplin ilmu itu sendiri tidak boleh terpengaruh oleh keinginan apologis; kedua, harus memandang semua agama sebagai pilihan-pilihan univesal, yang tidak tunduk terhadap paham *determinisme cultural*; ketiga, disamping harus menyadari bahwa “setiap agama tentu mempunyai andil dalam pendidikan spritual bangsa”, maka ilmu perbandingan agama juga tidak boleh menutup mata terhadap perbedaan-perbedaan kualitatif yang terdapat pada berbagai agama. Dengan perkataan lain, ilmu perbandingan agama harus sadar terhadap keterlibatan filsafat dan teologi dalam pembentukan perspektif sendiri yang bersifat umum.¹⁰

Bertitik tolak dari keadaan ini (adanya unsur apologis dalam setiap agama) menurut hemat penulis, yang melatar belakang A. Mukti Ali menganjurkan kepada setiap orang yang ingin mempelajari ilmu perbandingan agama atau pemerhati ilmu perbandingan agama, diharuskan memiliki sikap sebagai berikut;

- a) Bagi setiap muslim yang ingin mempelajari agama-agama lain, tidak boleh melupakan sumber pokok Alquran dan Hadis, dan jangan sampai orang Islam yang mempelajari ilmu perbandingan agama menganggap bahwa al-Qur’an sejajar dengan literatur-literatur agama lain. Sebab al-Qur’an adalah sumber utama untuk mengetahui agama-agama lain tersebut.
- b) Kisah-kisah yang dinobatkan oleh Allah dalam al-Qur’an, dahulu diragukan kebenarannya oleh banyak orang, namun kini berangsur-angsur dapat dibuktikan kebenarannya oleh penemuan-penemuan archiologis,

¹⁰Joachim Wach, 1989

- c) Di dalam al-Qur'an telah termuat sejarah umat-umat terdahulu, baik umat yang menentang maupun yang taat, yang dapat dijadikan sebagai perbandingan.
- d) Al-Qur'an dengan segala penjelasannya, merupakan syarat mutlak untuk dijadikan bahan dalam memahami agama-agama lain.
- e) Bagi muslim dalam menghampiri agama-agama lain, hendaknya dengan jiwa penghargaan dan simpatik, sebab dengan cara ini orang lain akan menilai bahwa ajaran Islam itu sangat tinggi.
- f) Merupakan kesalahan besar, apabila mempelajari agama-agama lain itu, hanya untuk melihat kelemahan-kelemahannya saja.¹¹

Terlepas dari bebas nilai (netral) atau tidaknya ilmu perbandingan agama ini, namun yang menjadi catatan penting, ilmu ini telah menunjukkan keberhasilannya untuk mempermudah jalannya dialog antar umat beragama di Indonesia, dan menghasilkan Badan Konsultasi Antar Umat Beragama di Indonesia.

Merujuk kepada penjelasan di atas, menurut hemat penulis, setidaknya ada dua hal yang menyebabkan ilmu perbandingan agama menjadi kurang berkembang terutama di Indonesia. *Pertama*, adanya kekhawatiran bahkan keberatan dari sebahagian kalangan bila didekati secara ilmiah, karena mendekati agama secara ilmiah akan membawa konsekwensi ketidak berpihakan kepada salah satu agama dan boleh jadi akan menimbulkan pendapat bahwa agama itu sama bagusnya. Sementara dalam agama dituntut untuk senantiasa meyakini bahwa agama yang dianutnyalah yang paling benar dan tinggi. *Kedua*, Pada agama tidak dapat diberlakukan kaidah-kaidah yang berlaku pada metode ilmiah, yaitu: Logiko, hipotetiko dan Verifikasi. *Ketiga*, karena ilmu perbandingan agama ini dianggap murni berasal dari Barat, maka mempelajari ilmu perbandingan agama akan berdampak pada pendangkalan akidah, bahkan dianggap sebagai perelatifan agama.

Terlepas dari perbedaan pandangan terhadap keberadaan ilmu perbandingan agama ini, namun ilmu ini telah memberikan andil yang cukup besar terhadap jalannya dialog antar umat beragama di Indonesia.

Sejarah mencatat, bahwa kegagalan dialog antar umat beragama yang diadakan pada tahun 1969, merupakan bukti nyata dari pernyataan H. A. Mukti Ali (tanpa Ilmu Perbandingan Agama dialog mustahil dilaksanakan), sebab dialog yang diprakarsai oleh pemerintah, dengan

¹¹Mukti Ali, 1975

melibatkan pemimpin-pemimpin agama, seperti Islam, Protestan, Katholik, Hindu dan Buddha. Artinya peserta dialog tidak memiliki kualifikasi disiplin ilmu ini, sehingga materi yang diperbincangkan memasuki kawasan teologi dan ibadah, dan akhirnya tidak didapatkan kata sepakat, sebab masing-masing dari penganut agama mempunyai argumentasi sendiri-sendiri, yang mempertahankan pendapatnya.

Berbeda halnya dengan dialog yang kedua (1971), dimana dialog tersebut tidak melibatkan pemimpin-pemimpin agama, akan tetapi sarjana-sarjana agama, sehingga materi pembicaraan tidak memasuki arena teologi atau keyakinan, akan tetapi dialog difokuskan kepada masalah-masalah pembangunan, kemanusiaan dan hal-hal yang menyangkut kerjasama atas nama kemanusiaan. Maka pertemuan ini dipandang berhasil dan mengeluarkan sejumlah kesepakatan-kesepakatan, dan pertemuan ini dapat dikatakan sebagai imbrilogi lahirnya “Trilogi Kerukunan” umat beragama.

Demikian signifikannya Ilmu Perbandingan Agama dengan dialog sebagai prasyarat untuk mewujudkan terbentuknya suatu kerukunan hidup umat beragama seperti yang ditawarkan oleh H. A. Mukti Ali, maka ketika diadakan seminar tentang “Seperempat abad Ilmu Perbandingan Agama di IAIN” Yogyakarta, tanggal, 12-13 September 1988, sebagai pengganti dari acara memperingati masa berakhirnya tugas beliau (pensiun), dimana semua pemakalah menyatakan dukungannya terhadap gagasan-gagasan yang dikembangkannya mengenai ilmu perbandingan agama, bahkan Rektor IAIN Sunan Kalijaga dalam kata sambutannya mengatakan “Kami melihat, inilah buku yang mengkaji ilmu perbandingan agama secara lebih komprehensif. Dan lebih dari itu, terbitnya buku ini, merupakan bukti nyata tentang telah semakin berkembangnya ilmu ini di Indonesia. Maka, kami menyambut dengan segala senang hati, prakarsa penerbitannya.¹²

Disamping tujuan-tujuan seperti telah dikemukakan di atas, H. A. Mukti Ali berpendapat bahwa Ilmu Perbandingan Agama, juga sangat berguna dan bermanfaat bagi seorang muslim untuk;

- (1) Suatu usaha yang paling mendalam dan luas untuk memahami kehidupan bathin, alam pikiran dan kecenderungan hati pelbagai umat manusia.

¹²Mukti Ali, 1990

- (2) Mengetahui agama-agama lain, bukan hanya berguna bagi para muballigh, juga penting bagi setiap muslim untuk mencari segi-segi persamaan antara agama Islam dengan agama-agama bukan Islam. Hal ini adalah sangat berguna sebagai alat perbandingan, untuk membuktikan sisi kelebihan agama Islam dibanding dengan agama-agama lain. Dan juga berguna untuk menunjukkan bahwa agama-agama lain yang datang sebelum Islam adalah sebagai pengantar terhadap kebenaran yang lebih luas dan lebih penting ialah agama Islam.
- (3) Dengan membandingkan agama Islam dengan agama-agama lain, maka akan timbul rasa simpati terhadap orang-orang yang belum mendapat petunjuk tentang kebenaran, dan dengan demikian timbullah rasa tanggung jawab untuk menyiarkan kebenaran-kebenaran yang terkandung dalam agama Islam kepada masyarakat ramai.
- (4) Memang harus diakui bahwa ilmu perbandingan agama bisa menjadi bahaya besar bagi agama Islam, apabila salah mempergunakannya, tetapi sebaliknya, akan merupakan bantuan yang amat besar bagi perkembangan agama Islam, apabila perbandingan agama dipelajari secara baik dan benar, bagi para apologis muslim mendapatkan cara-cara yang baru untuk mempertahankan Islam.
- (5) Ilmu ini bukan hanya berguna bagi para muballigh, tetapi juga bagi para ahli agama Islam, karena dengan membandingkan Islam dengan agama-agama lain, akan menyingkapkan cahaya yang terang kepada elemen-elemen yang vital daripada agama Islam, memperdalam keyakinan kita tentang kebenaran-kebenaran yang terkandung dalam agama Islam, dan memperingatkan kembali ratna mutu manikam nilai-nilai Islam yang selama ini dilupakan atau kurang mendapat perhatian.
- (6) Keuntungan yang paling besar dalam mempelajari pelbagai agama ialah menum-buhkan keyakinan bahwa Islam adalah agama terakhir dari proses kontinuitas agama-agama. Hal ini telah dijelaskan dalam al-Qur'an. Universalitas dan akhirnya Islam dapatlah difahami dari pelbagai segi Qur'anic, ethis, filosofis dan pragmatis. Kita tidak memerlukan interpretasi-interpretasi baru tentang agama Islam itu, ajaran-ajaran Islam yang selama ini

terpendam dituangkan dalam istilah-istilah yang mudah difahami, berdasarkan keyakinan akan final dan mutlaknya ajaran Islam.¹³

Dari sejumlah keberhasilan dan peran yang dimainkan oleh ilmu perbandingan agama dalam pentas pluralitas, terutama dalam menciptakan suasana dialogis antar umat beragama di Indonesia, yang berhasil melahirkan konsep “Trilogi Kerukunan”, yaitu : Kerukunan Intern Umat Beragama, Kerukunan antar Umat Beragama dan Kerukunan antar Umat Beragama dengan Pemerintah.

B. Dialog Antaraumat Beragama

Seperti telah dikemukakan sebelumnya, bahwa pada masyarakat yang serba plural, gesekan-gesekan antar satu komunitas dengan komunitas lainnya memiliki peluang besar terjadi, terlebih-lebih apabila penganut dari masing-masing agama memahami ajaran agamanya secara literal dan parsial. Hal ini akan mengakibatkan terseretnya umat beragama kedalam kawasan pemahaman agama yang sempit dan eksklusif, sehingga tidak ada keberanian untuk melakukan penafsiran-penafsiran terhadap sumbe-sumber ajaran secara kontekstual ataupun mengadakan reaktualisasi ajaran agamanya, sesuai dengan situasi dan kondisi yang dihadapi.

Memang tidak dapat difungkiri bahwa pada masing-masing agama ada unsur-unsur yang bersifat eksklusivisme, dan ini merupakan hal yang wajar dalam sebuah keyakinan, akan tetapi bila faham ini tidak disertai dengan faham inklusif, boleh jadi merupakan salah satu ganjalan dalam sebuah dialog.

Bila keadaan ini tidak diantisipasi secara dini dan serius, tidak menutup kemungkinan pluralisme agama akan menjurus kepada terjadinya konflik. Dan mala petaka besar akan terjadi bagi suatu bangsa (khususnya bangsa Indonesia yang terkenal dengan bangsa yang plural), apabila konflik yang terjadi itu mengatasnamakan agama.

Didasarkan atas pertimbangan inilah barangkali, ketika H. A. Mukti Ali menjadi Menteri Agama RI (11 September 1971), beliau sangat berkeinginan kuat agar dialog antar penganut agama lebih diintensifkan, hal ini dimaksudkan agar persoalan yang melilit bangsa ini dapat diatasi secara bersama-sama dari seluruh komponen bangsa, tanpa membedakan suku, bahasa, budaya dan agama, kesemuanya saling bahu membahu untuk mewujudkan kerukunan, dan perdamaian sebagai pra syarat terciptanya pemba-ngunan bangsa dan Negara.

¹³Mukti Ali, 1990

Dengan pemahaman yang mencukupi, kadar keimanan yang tinggi, belum dapat menjamin terwujudnya keharmonisan atau kerukunan hidup diantara masyarakat yang plural. Untuk itu masih diperlukan sarana untuk mewujudkan suasana yang penuh rukun, dinamis, damai dan harmonis di tengah-tengah masyarakat yang serba majemuk. Adapun sarana dimaksud menurut A. Mukti Ali adalah mengadakan dialog.

Dialog antar penganut agama merupakan ide dari H. A. Mukti Ali, ketika beliau menjadi Menteri Agama RI, dan sampai saat ini ide ini masih merupakan salah satu bagian dari tugas Departemen Agama RI lewat program “Kerukunan Hidup Antar Umat Beragama”.

Dengan dialog diharapkan mampu memberikan solusi terhadap berbagai persoalan atau mencairkan keanekaragaman masalah-masalah umat yang dihadapi, baik antar umat beragama, intern umat beragama, maupun antar umat beragama dengan pemerintah.

Oleh karenanya dapat dikatakan, “jika suasana dialog berhasil dibangun, dengan sendirinya akan terjadi sinergi antar penganut agama-agama yang satu dengan yang lain dalam menghadapi tantangan bersama di masa depan. Sebaliknya, jika dialog gagal dibangun, kehidupan agama-agama selalu berada dalam keadaan stigmatis.”¹⁴

Kepedulian dan perhatian yang tinggi serta keahlian H. A. Mukti Ali dalam ilmu agama plus perbandingan agama, secara politis, diduga kuat yang menyebabkan H. A. Mukti Ali terpilih menjadi Menteri Agama RI pada saat itu, terlebih-lebih pada saat itu adanya kekurangan harmonisan antara pemerintah Orde Baru dengan Departemen Agama, yang dikala itu dipimpin oleh KH. Mohammad Dachlan, yang dipandang sangat didominasi oleh kepentingan-kepentingan politik Nahdatul Ulama (NU). Karenanya Orde Baru melihat bahwa Departemen Agama dianggap sebagai ganjalan utama bagi upaya kooptasi politik kedalam barisan pendukung Golkar. Untuk tujuan itu, maka salah satu cara adalah mengganti Menteri Agama (KH. Mohammad Dachlan), sedang yang dipandang cakap dan mampu untuk jabatan Menteri untuk tujuan tersebut, pada saat itu adalah H. A. Mukti Ali.

Dipilihnya Mukti Ali untuk memimpin Departemen Agama, pada batas-batas tertentu, juga tidak bisa lepas dari kerangka kultur politik teknokrasi tersebut. Keahliannya dalam ilmu agama, ketekunannya sebagai intelektual muslim, dan perhatiannya pada dialog antaramat

¹⁴Rohadi Abdul Fatah, 2004

beragama, barang kali salah satu alasan bagi pemerintah mempercayai beliau untuk memimpin Departemen Agama. (Munhanif)

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa pengangkatan H. A. Mukti Ali menjadi Menteri Agama adalah merupakan perpanjangan tangan pemerintah Orde Baru untuk mengadakan reorientasi terhadap kebijakan-kebijakan agama di Departemen Agama, agar sejalan dengan strategi modernisasi politik Orde Baru.

Perlu digaris bawahi, bahwa munculnya dialog hendaknya bersumber dari kesadaran keagamaan dari masing-masing penganut agama, bukan bersumber dari luar, apalagi untuk suatu kepentingan politik, atau berdasarkan pemaksaan-pemaksaan, bila hal itu yang terjadi, maka dialog seperti ini tidak akan membawa hasil yang memuaskan.

Dalam kaitan inilah H. A. Mukti Ali berpendapat bahwa salah satu syarat yang harus diperhatikan dalam berdialog adalah konsep “*Agree and disagreement*” (setuju dalam perbedaan). Dalam kegiatan dialog, seseorang tidak perlu mengosongkan pikirannya dari kepercayaan yang dimilikinya, bahkan ia dituntut untuk tetap kokoh dengan kepercayaan itu. Sebab kendatipun seseorang telah memiliki keyakinan yang kokoh tentang kebenaran kepercayaan yang ia peluk, namun ia tetap dapat menghargai pengalaman-pengalaman rohani orang lain, karena keharusan bagi seseorang untuk menghargai dan menghormati sesama manusia, termasuk juga agama dan kepercayaan-nya.

Bagi seorang yang terjun dalam bidang Ilmu Perbandingan Agama, tidaklah perlu menyisihkan sekalipun untuk sementara waktu kepercayaan yang ia peluk, agar supaya ia bisa bertindak “obyektif” terhadap agama lain. Agama dan kepercayaan sendiri dipegang teguh, sedang perbedaan dan persamaan antara agama yang ia peluk dengan agama-agama lain harus ditunjukkan, dan berdasarkan pengertian itulah simpatik dan saling harga menghargai ditegakkan. *Agree in disagreement* (“setuju dalam ketidak-persetujuan” atau “setuju dalam perbedaan”), harus menjadi pegangan bagi orang yang terjun dalam perbandingan agama. Ya. Malahan bukan orang yang ingin terjun dalam Perbandingan Agama saja, tetapi bagi seantero segi-segi pergaulan hidup, semboyan “*Agree in disagreement*” harus dilakukan dan jalankan.¹⁵

Perlu digaris bawahi apa yang diungkapkan oleh H. A. Mukti Ali mengenai keyakinan agama yang benar, sewajarnya bahwa setiap orang yakin agamanya sebagai yang paling benar dan karena itu juga ia ingin

¹⁵Mukti Ali, 1989

mengkomunikasikannya kepada orang lain. Masalah yang muncul, kalau komunikasi itu tidak terjadi dalam dialog yang jujur, terbuka dan bebas,¹⁶ karenanya muncul juga kekhawatiran bahwa pendekatan dialog yang seperti itu hanya bermanfaat bagi kelompok elit intelektual itu sendiri. Dan masih banyak tanggapan yang senada dengan ini, baik datangnya dari kalangan pemuka-pemuka agama, bahkan dari kalangan elit intelektual muslim sekalipun, seperti yang dikemukakan oleh Emha Ainun Najib:

Karena masalah akidah, masalah yang agak teologis adalah masalah yang tidak bisa ditawar-tawar. Bagaimanapun setiap orang merasa agamanya yang paling benar. Tetapi yang penting adalah kita menjaga jarak antar pemeluk agama. Kata orang Jawa, “Nek cedek mambu tahi, nek adoh mambu kembang” (kalau dekat bau kotoran, kalau jauh bauk bunga). Artinya, kalau persentuhan terlalu dekat menyangkut hal-hal yang seharusnya tidak disentuhkan mungkin menjadi berbahaya dan destruktif. Kalau kita tidak siap untuk disentuh maka justru akan memberi peluang timbulnya konflik-konflik. Jadi, terus terang dialog pada tataran subyektif atau teologis, saya agak ragu-ragu, kecuali dalam batas perkawinan yang serius, antar sejumlah orang yang memang sudah siap mental dan siap ilmu.¹⁷

Dari wacana dialog yang berkembang, dan masih terjadinya perbedaan tentang materi yang harus didialogkan antar penganut agama, maka menurut hemat penulis, materi dialog harus disesuaikan dengan kualifikasi peserta dialog. Artinya karena beragamnya stratifikasi manusia baik dari sudut sosial, budaya, historis dan latar belakang intelektualnya. Dengan kata lain, dialog tidak tertumpu pada format dialog yang baku, ia sangat tergantung kepada kapasitas dari peserta dialog. Sejalan dengan hal ini, Alwi Shihab mengatakan:

Karena penganut agama secara sadar atau tidak, dibentuk oleh konteks sosial, budaya dan latar belakang intelektual, historis psikologis dan lain sebagainya, maka penekanan dan bentuk dialog juga berbeda dari satu bangsa kebangsa lain. Namun keberhasilannya sangat ditentukan dengan semangat saling hormat menghormati, dan tidak bermaksud saling mengalahkan.¹⁸

¹⁶Mukti Ali, 1990

¹⁷Abdurrahman Wahid, 1993

¹⁸Alwi Shihab, 1988

Kutipan di atas, memberi isyarat bentuk dialog akan sangat tergantung pada kondisi budaya dan tingkat intelektualitas peserta dialog. Karenanya materi dialog dapat dilakukan dengan berbagai bentuk, yakni:

1. Dialog kehidupan

Dialog kehidupan merupakan salah satu bentuk dialog yang amat sederhana, “di sini para pemeluk agama yang berbeda saling bertemu dalam kehidupan sehari-hari. Mereka membaur dalam aktivitas kemasyarakata secara normal.¹⁹ Dalam bentuk dialog seperti ini, masyarakat dari semua kelompok keagamaan secara bersama-sama berkumpul untuk melakukan suatu aktivitas sosial, seperti gotong royong membuat jalan, membersihkan parit, dan lain sebagainya.

2. Dialog kerja sosial

Dialog kerja sosial merupakan tindak lanjut dari dialog yang pertama. Pada dialog ini kerjasama yang dilakukan oleh kalangan umat beragama adalah didasarkan kepada motivasi dari kesadaran keagamaan. Artinya, masing-masing dari umat beragama sadar bahwa ajaran agama yang dianutnya menyuruhnya untuk senantiasa memberi yang terbaik kepada orang lain.

Dalam konteks ini, pluralisme sebenarnya lebih dari sekedar pengakuan akan kenyataan bahwa kita majemuk, melainkan juga terlibat aktif di dalam kemajemukan itu. Sedangkan dasar doktrinalnya adalah keharusan untuk mencari titik temu (dalam bahasa al-Qur’an; disebut dengan (“Kalimatun Sawa), dan menghindari hal-hal yang akan menghalangi dialog dan kerjasama.²⁰

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa dialog pada tahap kedua ini, masing-masing masyarakat yang berbeda keyakinan tidak mempersoalkan jenis suku, dan agama, namun mereka bekerjasama, karena mereka yakin bahwa ajaran agama masing-masing menuntut mereka untuk saling bantu membantu.

3. Dialog teologis

Pada tataran dialog teologis, peserta dialog harus orang yang sudah memiliki wawasan keagamaan yang tinggi dan keimanan yang kuat, sebab dialog semacam ini sudah terbangun dalam diri seseorang akan kesadaran bahwa dibalik keyakinan dan keimanannya yang baik dan benar itu, ternyata masih banyak keyakinan dan keimanan dari tradisi-tradisi agama-agama selain dari agama yang ia miliki.

¹⁹Nurcholish Madjid, 1997

²⁰Nurcholish Madjid, 1997

Sejalan dengan itu, H. A. Mukti Ali mengatakan, bahwa dialog dan perjumpaan antar golongan agama tidak hanya sebagai persoalan kontemporer pragmatis, melainkan juga persoalan ketaatan dan kepatuhan kepada Tuhan, dan sebagai persoalan ketaatan kepada Tuhan, sekaligus mengkomunikasikan keyakinan kita pada orang lain.²¹

Terlepas dari bentuk-bentuk materi yang didialogkan, namun yang jelas H. A. Mukti Ali berkeyakinan, bahwa dialog antar umat beragama, intern umat beragama, maupun antar umat beragama dengan pemerintah, merupakan solusi yang tepat dalam rangka menyelesaikan persoalan-persoalan yang dihadapi umat beragama, sebab dengan dialog, komunikasi yang tersumbat bisa mencair, kesalah pahaman yang terjadi diantara satu dengan yang lainnya dapat diluruskan seperti ungkapan beliau.

... umat beragama sadar bahwa mereka hidup di dunia yang serba ganda. Dunia semakin sempit dan semakin beraneka ragam. Persoalan kita dewasa ini ialah bagaimana kita bisa hidup bersama bukan hanya dalam perdamaian, tetapi juga dalam suasana saling percaya mempercayai dan setia satu sama lain. Ini berarti bahwa kita harus berusaha sekeras-kerasnya supaya orang lain percaya kepada kita, sebagaimana kita pun dapat memahami dan menghargai mereka. Kita harus berusaha menciptakan situasi dimana kita dapat menghormati nilai-nilai yang dihormati orang lain, dengan tidak usah meninggalkan nilai-nilai yang kita junjung tinggi sendiri. Untuk itulah umat beragama lalu mengadakan dialog.²²

Mencermati kutipan di atas, dapat diketahui bahwa untuk terwujudnya perdamaian dan kerukunan, dialog antar umat beragama mutlak diperlukan. Dialog akan membawa hasil positif apabila mitra dialog dapat memahami dan menghargai segi-segi perbedaan, disamping persamaan-pesamaan yang terdapat diantara berbagai agama yang ada. Namun sebaliknya, dialog akan menjurus kepada hal-hal yang negatif, bila peserta dialog hanya menonjolkan sisi-sisi perbedaan yang terdapat dalam ajaran masing-masing agama. Bila hal ini terjadi, maka yang timbul dari dialog bukan saling memahami, menghargai, melainkan saling menelanjangi, caci maki, dan bukan bula kebijaksanaan agamawi yang muncul, melainkan kepicikan awami.

²¹Mukti Ali, 1990

²²Mukti Ali, 1990

Oleh karenanya, dialog dalam rangka proses penyadaran diri dan pengembangan tanggung jawab pada masing-masing umat beragama, menjadi suatu yang signifikan dalam masyarakat pluralis. Sebab dari sini akan ditemukan formulasi yang tepat untuk melakukan hal-hal yang dapat diterima bersama.

Untuk menumbuhkan kesadaran dialog seperti disebut di atas, bukanlah hal yang mudah untuk diwujudkan, ia memerlukan sarana atau alat yang mampu memberikan kesadaran kemanusiaan yang tinggi, tanpa harus mengorbankan atau mengusik nilai-nilai kebenaran yang sudah diyakininya.

H. A. Mukti Ali melihat, bahwa alat atau sarana yang dapat membangun kesadaran dan kemampuan memahami makna universal dari masing-masing ajaran agama, serta setuju terhadap perbedaan dengan orang lain, adalah “Ilmu Perbandingan Agama”. Karenanya H. A. Mukti Ali yakin ilmu ini akan mampu membangun kesadaran pada diri seseorang akan perlunya sifat “*Agree in Disagreement*” (setuju dalam perbedaan), dan sikap seperti ini mutlak diperlukan bagi tercapainya dialog yang sehat. Sehubungan dengan itu A. Mukti Ali menandaskan;

... kami rasa perbandingan agama di Indonesia disamping mempelajari agama dengan secara ilmiah juga dimaksudkan untuk membangun masyarakat dan Negara di Indonesia. Bahkan lebih dari tujuan mempelajari ilmu perbandingan agama adalah untuk ikut serta bersama-sama dengan orang-orang yang mempunyai maksud baik, menciptakan dunia yang aman dan damai berdasarkan etik dan moral agama, dan bukan dunia yang penuh dengan ancaman rudal dan nuklir yang akan membinasakan umat manusia itu sendiri.²³

H. A. Mukti Ali menambahkan, bahwa dengan ilmu perbandingan agama, seseorang akan lebih mengenal dimensi-dimensi kehidupan dan kebudayaan yang lebih mendalam lagi pada impian dan iman yang umat manusia hidup di dalamnya.

Sejalan dengan pandangan H. A. Mukti Ali di atas, Joachim Wach, juga berpendapat bahwa dengan ilmu perbandingan agama memungkinkan seseorang memiliki pandangan yang lebih sempurna tentang apa arti pengalaman keagamaan, apa bentuk-bentuk ungkapannya yang mungkin ada, dan apa yang mungkin dilakukannya untuk manusia.

²³Mukti Ali, 1975

Bertitik tolak dari kenyataan ini, sudah saatnya setiap penganut agama-agama berhenti mempersoalkan perbedaan-perbedaan konsep teologi, sebab perbedaan itu tidak akan pernah dapat terselesaikan, sebab masalah teologi merupakan hal yang sangat subyektif dan sangat individualistis, karenanya sudah waktunya dari masing-masing penganut agama untuk mencari titik temu dalam upaya mewujudkan dialog untuk membangun kerjasama yang baik atas nama kemanusiaan, menciptakan kerukunan antar umat beragama demi terwujudnya kesatuan dan persatuan umat, untuk bersama-sama membangun bangsa ke depan.

Untuk mewujudkan tujuan-tujuan di atas, maka mau tidak mau partisipasi dari setiap umat beragama mutlak diperlukan. Kaena itu kerukunan hidup antar umat beragama mutlak harus diwujudkan, demi tercapainya stabilitas nasional, yang merupakan pra kondisi bagi kelangsungan dan suksesnya cita-cita nasional.

Hendaklah kita sadari bersama bahwa tanggung jawab pembinaan kehidupan beragama tidak dapat semata-mata dipikulkan pada bahu pemerintah. Umat beragama sendirilah yang pertama dan utama harus memikul tanggung jawab itu. Pemerintah lebih banyak berperan sebagai kekuatan penunjang, dan memberikan kesempatan agar pelaksanaan ibadah dan amal agama itu dapat berjalan dengan tenang dan tentram.²⁴

Merujuk kepada kutipan di atas, dapat dikatakan bahwa tercipta dan tidaknya sebuah dialog dalam sebuah komunitas masyarakat, disamping sangat bergantung pada masyarakat itu sendiri, juga ditentukan sejauh mana penganut dari masing-masing agama memahami dengan baik ajaran agama yang dianutnya, sebab bila kita mau jujur dan dapat melihat hakikat ajaran agama masing-masing, sebenarnya dialog antar umat beragama telah lebih dahulu dicontohkan oleh para nabi-nabi. Karenanya tidak ada alasan yang kuat bagi penganut agama-agama untuk saling memaksakan kehendak dan keyakinannya kepada orang lain.

Dalam Islam sikap keterbukaan dan menghargai keyakinan orang lain sangat dijunjung tinggi, oleh karenanya Islam menganjurkan kepada pengikutnya agar senantiasa berpegang teguh kepada ajaran kontinuitas, artinya iman kepada rasul, bukan hanya ditujukan kepada seorang rasul saja, namun diwajibkan untuk beriman dan mempercayai kepada semua rasul Tuhan, tanpa membedakan diantara mereka.

Al-Qur'an memberi gambaran yang jelas bahwa Islam sebagai agama terakhir dari proses pertumbuhan dan perkembangan agama-

²⁴Departemen Agama, 1996

agama dalam baris kontinuitas secara implisit telah memberi kesaksian sejak dahulu serta mengakui akan keberadaan agama lain.

Pengakuan akan keberadaan agama lain itu dengan sendirinya merupakan langkah maju untuk dapat mewujudkan sebuah dialog, sebab dengan sikap seperti ini ia akan mampu menerima bahwa keragaman agama, sosial, dan budaya sebagai suatu ketetapan Tuhan (sunnatullah) yang tidak berubah-ubah, justru itulah Islam tidak dapat mentolerir terjadinya pemaksaan untuk menganut agama tertentu.

Dalam Islam kesadaran terhadap persamaan derajat dan persaudaraan bukan hanya kepada seagama (ukhwah Islamiyah), tetapi juga terhadap sesama umat manusia (ukhwah basyariyah) serta harus memupuk persaudaraan sebangsa dan setanah air (ukhwah wathaniyah). Oleh karenanya Islam menganjurkan agar sesama umat manusia rasa kebersamaan harus senantiasa dipelihara dan dipupuk terus menerus. Kesadaran terhadap rasa persaudaraan dan kebersamaan sesama umat manusia didasarkan kepada keyakinan bahwa manusia adalah karya puncak Allah SWT, sebagai karya puncak, manusia digambarkan oleh Allah sebagai “ahsani taqwin”, hal ini memberi arti bahwa manusia harus senantiasa terdorong untuk berikrar pada dirinya untuk senantiasa berbuat yang baik (as-saleh), dan yang terbaik (al-aslah) dalam kehidupannya. Dan karena itu seorang muslim senantiasa dituntut untuk menghindari dirinya dari perbuatan yang dapat mengakibatkan terjadinya disintegrasi sosial atau disharmoni, sebab misi syari’at Islam adalah untuk mewujudkan kesinambungan dalam kehidupan.

Sejalan dengan hal tersebut di atas, di Indonesia misalnya sebagai Negara yang berdasarkan Pancasila, dimana di dalam GBHN disebutkan bahwa agama adalah sumber etik dan moral, hal ini disebabkan agama pada hakekatnya adalah kerendahan hati dan kepedulian atas nasib umat manusia, karenanya seorang yang beragama akan senantiasa bersikap rendah hati dan patuh atas hukum-hukum Tuhan, yang dalam kehidupan bersama akan terwujud dalam bentuk kepedulian atas nasib semua umat manusia. Menurut Nurkholish Madjid, seperti dikutip oleh Komaruddin Hidayat dan Muhammad Wahyuni Nafis, disinilah tugas pokok kemanusiaan bagi setiap agama, sebab menurutnya ada dua tugas pokok agama yaitu;

- a. Agama memiliki tugas untuk membebaskan umat manusia dari keyakinan yang menyesatkan dan karenanya akan membelenggu dan menghilangkan kebebasan dalam mengaktualisasikan potensi-potensi fitrahnya.

- b. Agama memiliki tugas untuk membebaskan umat manusia dari ketertindasan dan penderitaan secara sosial. Tugas pokok kemanusiaan agama jelas tergambar pada setiap perjuangan para Nabi sejak Adam, Ibrahim, Musa, Isa sampai Muhammad saw.²⁵

Untuk mewujudkan hal tersebut di atas, maka dipandang perlu adanya dialog yang sehat antar umat beragama di Indonesia, dengan dialog ini diharapkan mampu memberikan kesadaran yang tinggi bagi pemeluk agama-agama bahwa sesungguhnya keragaman dan perbedaan adalah merupakan sesuatu yang tidak dapat dihindari dari kehidupan umat manusia.

Selanjutnya beliau menjelaskan bahwa sikap saling menghormati diantara berbagai penganut agama dapat diwujudkan, apabila pemeluk berbagai agama tersebut dapat berdialog dengan baik antara satu sama lain. Justru tidak didukung suasana yang demikianlah sehingga dialog umat beragama pada tahun 1969 mengalami jalan buntu.²⁶

Dari berbagai keberhasilan-keberhasilan bangsa Indonesia dalam menciptakan kerukunan antar umat beragama serta berhasilnya dialog antar umat beragama pada tahun 1971, ternyata ilmu Perbandingan Agama sedikit atau banyak telah membantu memudahkan pelaksanaan dialog antar umat beragama di negeri ini. Dengan dialog ini kerukunan antar umat beragama, sebagaimana kita lihat sangat memuaskan.

Senada dengan itu, menurut H. A. Mukti Ali, dialog menjadi amat penting istimewa dalam masyarakat yang serba plural, sebab dengan suasana yang mejemuk ditambah dengan adanya klaim kebenaran (truth claim) serta adanya keyakinan pada masing-masing penganut agama bahwa penyampaian dakwah/missi terhadap setiap orang memberikan peluang besar untuk terjadinya benturan dan konflik dan kesalahpahaman diantara penganut agama-agama menjadi hal yang tidak dapat dihindarkan, kondisi seperti inilah yang membuat dialog antar agama itu menjadi amat penting diselenggarakan, sebab dengan dialog ini diharapkan saling curiga dan mencurigai dan hubungan yang membeku dapat mencair.

Dialog dimaksudkan oleh H. A. Mukti Ali, tidak bertujuan untuk berdebat adu argumentasi untuk menunjukkan kehebatan dan

²⁵Komaruddin Hidayat, 1995

²⁶Komaruddin Hidayat, 1995

ketinggian ajaran yang dianut oleh masing-masing agama, sehingga dapat ditentukan ajaran agama siapa yang salah dan siapa yang benar atau menentukan orang yang menang dan kalah, akan tetapi dialog antar agama dimaksudkan adanya pertemuan antara hati ke hati atau pikiran diantara penganut agama-agama yang ada untuk bersama-sama membicarakan masalah-masalah yang dihadapi bersama.

Dalam konteks dialog seperti inilah, menurut H. A. Mukti Ali, Ilmu Perbandingan Agama mutlak diperlukan, sebab melalui disiplin ilmu ini dialog antar agama dapat terhindar dari dialog yang tidak sehat seperti saling salah menyalahkan, saling caci maki dan sebagainya, oleh karena itulah tanpa “Ilmu Perbandingan Agama”, sebenarnya dialog mustahil dilaksanakan.²⁷

Sejalan dengan hal di atas, Kung berpendapat, sebagaimana dikutip oleh St. Sunardi, ada 3 aspek yang harus diarahkan dari setiap dialog yaitu;

- 1) Hanya jika berusaha memahami kepercayaan dan nilai-nilai, ritus dan simbol-simbol orang lain atau sesama kita, maka kita dapat memahami kepercayaan orang lain secara sungguh-sungguh.
- 2) Hanya jika kita berusaha memahami kepercayaan orang lain, maka kita dapat memahami iman kita sendiri secara sungguh-sungguh : kekuatan dan kelemahan, segi-segi yang konstan dan yang berubah.
- 3) Hanya jika kita memahami kepercayaan orang lain, maka kita dapat menemukan dasar yang sama- meskipun ada perbedaannya dapat menjadi landasan untuk hidup bersama di dunia ini secara damai²⁸

Dari sejumlah keberhasilan dan peran yang dimainkan oleh ilmu perbandingan agama dalam pentas pluralitas, terutama dalam menciptakan suasana dialogis antar umat beragama di Indonesia, yang telah berhasil melahirkan “Trilogi Kerukunan”, yaitu kerukunan Intern umat Beragama, Kerukunan Antar Umat Beragama, dan Kerukunan Antar Umat Beragama dengan Pemerintah.

C. Vitalisasi Peran Pemerintah dalam Pengembangan Kerukunan Hidup Umat Beragama

²⁷Mukti Ali, 1975

²⁸Abdurrahman Wahid, 1993

Bagi masyarakat Indonesia, kehidupan beragama memiliki tempat tersendiri dan utama. Sejak diproklamasikannya kemerdekaan Indonesia, kehidupan beragama mendapat tempat utama dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Hal ini sesuai dengan pasal 29 ayat 1 dan 2. Pasal ini merupakan penegasan bahwa masyarakat Indonesia adalah masyarakat yang bersifat religius, dan setiap warga negara diberikan kebebasan untuk memilih dan menganut agama yang sesuai dengan keyakinan dan kepercayaannya.

Merujuk kepada Pancasila dan UUD 1945, maka bangsa Indonesia dapat dikatakan merupakan bangsa yang tergolong pluralis, baik suku, bahasa adat istiadat dan agama. Keragaman agama pada satu sisi merupakan kekayaan bangsa Indonesia, akan tetapi pada sisi lain keragaman dapat menimbulkan masalah sosial, karena di dalamnya tersimpan sejumlah bibit yang dapat memicu terjadinya konflik antar umat beragama, bila antar penganut agama tidak saling memahami dan menerima keragaman itu.

Dengan adanya pluralisme ini, maka umat beragama senantiasa dituntut mengembangkan sekaligus meningkatkan pemahaman dan kesadaran akan pluralitas sebagai suatu fenomena dari hukum alam, bahwa realitas di dunia tidak dapat dihindarkan dari keaneka ragaman itu.

Untuk menumbuhkan suburkan keadaan tersebut maka semua penganut agama-agama harus senantiasa kembali pada sumber dan hakikat ajaran agama masing-masing, sebab semua ajaran agama yang ada membawa dan menuntun manusia untuk menjadi insan yang baik, berbudi pekerti, bijaksana, murah hati, pemaaf, rendah hati dan memiliki kepekaan terhadap kehidupan sosial dan penuh dengan rasa toleransi.

Berangkat dari keadaan ini, sudah saatnya setiap agama-agama berhenti memper-soalkan perbedaan-perbedaan yang terdapat pada masing-masing agama, sebab permasalahan ini tidak pernah akan terselesaikan, sebab ia merupakan hal yang sangat subyektif dan individualistis dari masing-masing agama, karenanya sudah saatnya masing-masing penganut agama berusaha mencari titik temu, dalam upaya mewujudkan kerukunan hidup umat beragama demi terwujudnya pembangunan nasional.

Untuk mewujudkan pembangunan nasional dimaksud, maka partisipasi dari setiap umat beragama mutlak dibutuhkan. Karena itu kerukunan hidup umat beragama mutlak harus diwujudkan demi

tercapainya stabilitas nasional, yang merupakan pra kondisi bagi kelangsungan dan suksesnya pembangunan.

Kerukunan hidup umat beragama yang dituntut adalah kerukunan yang dinamis, bukan kerukunan yang berdiam diri atau stagnasi (kerukunan hanya sebatas tidak mengganggu dan tidak adanya kepedulian pada rang lain), akan tetapi kerukunan yang dimaksud adalah kerukunan yang dapat memacu jalannya kerjasama dalam menjawab tantangan dan persoalan zaman yang berlangsung sejalan dengan pertumbuhan masyarakat yang sedang membangun. Oleh karena itu, agama sebagai kekuatan transformatif tidak dapat menghindarkan diri dari perubahan-perubahan yang akan terjadi dalam masyarakat. Sebagai kekuatan transformatif, agama harus mampu menumbuhkan suburkan kesadaran akan kebersamaan dan kemitraan warga Indonesia, juga dapat menimbulkan kepekaan terhadap penderitaan orang lain, terlebih-lebih akibat dari guncangan krisis yang sampai saat ini belum teratasi, sebab agama seperti inilah merupakan cikal bakal bagi kekuatan religius sebagai agen perubahan.

Disinilah posisi yang cukup strategis bagi agama-agama untuk memberi pengertian dan kesadaran serta motivasi bagi pemeluk agama untuk memantapkan kerjasama agama-agama dalam mewujudkan perdamaian dunia, persatuan dan kesatuan bangsa dan motivasi pembangunan.

Sebagaimana telah dimaklumi bahwa bangsa Indonesia adalah suatu bangsa yang telah dipersatukan menjadi satu "Nation" karena persamaan pengalaman pahit akibat penjajahan bangsa asing, serta dipersatukan karena persamaan cita-cita untuk memiliki sebuah Negara merdeka, bersatu, berdaulat, adil dan makmur dalam dunia yang bebas dari penindasan dan dalam suasana perdamaian dunia yang abadi. Namun tidak dapat dilupakan bahwa bangsa Indonesia yang terdiri atas berbagai suku, bahasa, bahkan budaya dan agama, bila tidak terjadi kerukunan, keharmonisan dan kebersamaan, maka bangsa yang plural ini sangat rentan dengan pertikaian.

Sebenarnya bila semua penganut agama mampu mengembangkan paham pluralitas, maka kemajemukan ini dapat diterima sebagai karunia Tuhan Yang Maha Esa yang wajib kita syukuri. Namun bila paham plural tidak mampu dikembangkan oleh masyarakat Indonesia, maka kemajemukan tersebut mengandung potensi kerawanan sosial yang dapat menimbulkan benturan-benturan antar suku, kelompok, atau antar agama.

Untuk meningkatkan persatuan dan kesatuan bangsa yang majemuk tersebut, berbagai upaya telah dilakukan pemerintah, diantaranya adalah dengan pembinaan kerukunan hidup beragama.

Pembinaan kerukunan hidup umat beragama di Indonesia seperti dicanangkan pemerintah mencakup tiga kerukunan, yang disebut dengan istilah “Trilogi Kerukunan”, yaitu kerukunan intern umat beragama, kerukunan antar umat beragama dan kerukunan antar umat beragama dengan pemerintah.

Upaya-upaya yang dilakukan oleh pemerintah bersama-sama dengan pemimpin umat beragama selama ini relatif berjalan dengan baik, dan dianggap telah memberi sumbangan dan andil besar dalam rangka menciptakan persatuan dan kesatuan bangsa, sebab tanpa persatuan dan kesatuan bangsa tersebut, bangsa ini mustahil dapat melakukan program-program pembangunan.

Kerukunan hidup umat beragama merupakan kondisi yang dinamis. Adakalanya tingkat kerukunan tersebut berlangsung dengan baik, adakalanya kemantapan kerukunan tersebut terganggu oleh tindakan atau perbuatan sementara oknum yang kurang bertanggung jawab, karena masih sering terjadi konflik-konflik yang mengatas namakan ajaran agama.

Mengingat kerukunan hidup umat beragama bersifat dinamis seiring dengan perkembangan dinamika masyarakat, maka pembinaan kerukunan hidup umat beragama merupakan kegiatan yang perlu terus dilakukan dan dikembangkan.

Untuk meningkatkan dan mengembangkan kerukunan di kalangan umat beragama, Garis-Garis Besar Haluan Negara (GBHN) 1998-2003, telah memberi arahan antara lain sebagai berikut:

1. Atas dasar keimanan dan ketakwaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa, maka peningkatan kualitas iman dan ketakwaan diarahkan agar dapat menjiwai kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara yang sesuai dan selaras dengan Pancasila, karenanya peningkatan kualitas keimanan dan ketakwaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa dilaksanakan melalui peningkatan kualitas kelembagaan, pengajaran dan pendidikan agama sesuai dengan yang dianut oleh peserta didik dan dengan tenaga pengajar yang sesuai dengan agama peserta didik yang bersangkutan pada semua jenjang pendidikan.

2. Atas dasar keimanan dan ketakwaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa pembinaan kerukunan hidup beragama, diarahkan untuk menciptakan dan mengembangkan suasana harmonis diantara penganut agama-agama yang ada, sehingga dengan pembinaan ini, umat beragama mampu memupuk rasa saling menghormati saling mempercayai, dan dapat menghindari setiap perilaku, perbuatan, ucapan dan tindakan yang dapat menyinggung kehormatan dan keyakinan penganut agama lain;
3. Peran serta umat beragama dalam pembangunan sangat dibutuhkan, sebagai salah satu wujud pengabdian kepada bangsa dan Negara, sebab umat beragama merupakan kekuatan spiritual, moral dan etik dalam menyukseskan pembangunan disegala bidang. TAP MPR NO. II, 1988.

Beritik tolak dari GBHN di atas, maka kerukunan hidup umat beragama yang dinamis harus lebih dikembangkan dalam rangka memperkokoh persatuan dan kesatuan bangsa serta melaksanakan percepatan pembangunan disegala sektor kehidupan.

Para ulama, pendeta, biksu dan pemimpin-pemimpin keagamaan yang ada, sebenarnya merupakan unsur-unsur yang sangat penting di dalam mewujudkan kerukunan hidup umat beragama, sebab posisi mereka dapat disebut sebagai motivator dan stabilisator dikalangan umat masing-masing agama.

Akan tetapi secara realita, dengan tidak bermaksud untuk memperkecil peran serta para elite-elite kelompok keagamaan, dan lembaga-lembaga non pemerintah dalam mewujudkan kerukunan hidup umat beragama belum menampilkan hasil yang optimal, sebab sampai saat ini program-program yang dijalankan belum menyintuh keakar rumput, sebab konflik antar umat beragama senantiasa muncul dari kalangan bawah yang kadar penghayatannya sangat verbalistik, akibatnya pluralisme agama masih sangat rentan dengan konflik.

Kegiatan dialog, seminar dan musyawarah antar umat beragama, do'a bersama dan aksi-aksi bersama lainnya yang diadakan selama ini, seolah-olah terlihat hanya sekedar upacara mengikuti anjuran pemerintah, dan terasa hanya diterima oleh para elite-alite agama.

Seperti diketahui bahwa istilah "Trilogi Kerukunan" baru populer dikalangan masyarakat beragama pada masa pemerintahan Orde Baru. Ia merupakan gagasan-gagasan atau ide-ide baru dari pemerintahan Orde Baru, dengan tujuan agar masyarakat yang serba plural ini dapat berintegrasi antara satu dengan lainnya secara damai dan harmonis.

Seperti diketahui bahwa keputusan penerimaan atau penolakan terhadap ide atau gagasan baru adalah merupakan persoalan mental.

Menurut M. Rogers dan Shoe Maker ada 2 macam keputusan dalam hal penerimaan ide baru. Pertama; keputusan otoritas, yaitu keputusan yang dipaksa oleh orang yang berkuasa, dan Kedua; adalah keputusan individu yang bersangkutan baik yang bersifat opsional maupun kolektif.²⁹

Bila kutipan di atas dikaitkan dengan kondisi kerukunan umat beragama di Indonesia, dan bercermin kepada realitas yang ada, maka nampaknya opsi pertama untuk mewujudkan kerukunan hidup umat beragama di Indonesia pada saat ini adalah merupakan pilihan terbaik. Artinya pemerintah memiliki peran yang sangat penting dalam mengembangkan kerukunan hidup umat beragama di Indonesia.

Orang yang bertanggung jawab membangun masyarakat religius adalah mereka yang secara legal mendapat kedudukan sebagai penguasa. Disebut demikian, karena mereka memperoleh legitimasi massa untuk kedudukan tersebut. Lebih dari itu mereka mendapat amanat umat (massa) menjadi pemimpin (penguasa) untuk mengatur kehidupan umat.³⁰

Bila kita membaca kepada perjalanan sejarah bangsa ini, perihal masalah kerukunan atau ketidak rukunan, permasalahan yang sering muncul kepermukaan yang dapat menyulut kepada terjadinya konflik atau disintekrasi sosial diantara umat beragama sering berkulat pada beberapa hal, antara lain:

- a. Tatacara penyiaran agama;
- b. Pendirian rumah ibadah atau perubahan tempat tinggal (rumah) berubah fungsi menjadi rumah ibadah;
- c. Bantuan luar negeri;
- d. Klaim mayoritas dan minoritas, dll.

Faktor-faktor di atas dipandang sebagai salah satu faktor penyebab yang memicu terjadinya konflik atau ketidak rukunan diantara umat beragama. Oleh karenanya maka peran pemerintah disamping mengintensifkan serta meningkatkan kembali program-program yang pernah dilakukan pemerintah cq Departemen Agama (yang sekarang disebut Kementerian Agama) namun sampai saat ini masih belum dapat dilakukan secara optimal.

²⁹Ahmad Syafi'i Mufid, 2001

³⁰Rohadi Abdul Fatah, 2004

Bertitik tolak dari keadaan ini, maka agenda utama yang harus dilakukan oleh pemerintah untuk meningkatkan kerukunan hidup beragama adalah:

1. Penegakan supermasi ukum. Artinya peraturan-peraturan dan undang-undang yang telah ditetapkan harus diterapkan dengan baik dan benar. Bagi kelompok-kelompok yang melanggar terhadap undang-undang tersebut harus diberikan sanksi tegas tanpa melihat dari kelompok mana asalnya. Dengan cara ini maka hukum akan berwibawa dimata masyarakat.
2. Para elite politik perlu melakukan dialog yang benar-benar tumbuh dari nilai kemanusiaan dan ajaran substansial agama, yang mencerminkan ketulusan hati nurni, sikap kedewasaan dan tanggungjawan sosial serta moral yang tinggi, bukan dialog semu sebagaimana sering terjadi selama ini.
3. Pendidikan agama perlu dijadikan sebagai suatu pengembaraan spritual melalui pengenalan dan pemahaman terhadap agama. Hal ini mensyaratkan semua umat beragama untuk melakukan dialog yang bersifat antar subyek.
4. Sosialisasi peraturan-peraturan dan hukum secara luas, sebab secara realita menunjukkan, munculnya tindakan anarkis selain karena lembaga yang kurang berwibawa, juga ketidak tahuan masyarakat terhadap peraturan atau hukum itu sendiri.³¹

Bila agenda-agenda semacam ini menjadi kepedulian dan tekak serius dari pemerintah, dan didukung sepenuhnya oleh elite-elite keagamaan, pemimpin-pemimpin keagamaan yang ada, Indonesia masa depan yang sejuk, damai, ramah, rukun dan penuh persahabatan masih terbuka lebar. []

³¹Abd. A'la, 2002



Dialog Antar Agama

Dr. H. Arifinsyah, M.Ag

DIALOG atau *mujâdalah* adalah perdebatan atau bertukar pikiran yang dilakukan oleh dua orang atau lebih, bersoal jawab secara langsung. Istilah dialog sering digunakan sebagai sarana untuk berbagi rasa (*sharing*) atau perjumpaan (*encounter*).¹ Meskipun demikian dalam tulisan ini istilah dialog dipakai untuk mengungkapkan cara hidup yang tidak menutup diri, menunjukkan adanya kepedulian terhadap orang lain. Jadi, dialog adalah sebuah percakapan timbal balik, saling mengemukakan dan mendengarkan pendapat, sekaligus sebagai upaya diagnosa dan terapi terhadap berbagai problem sosial.

¹P. Maurice Borrmans, *Guidelines for Dialogue Between Christians and Muslims*, terj. Y.Siswata, *Pedoman Dialog Kristen-Muslim: Sekretariat Untuk Non Kristen* (Yogyakarta: Yayasan Pustaka Nusantara, 2003), h. 53.

Di samping itu dialog merupakan sebuah langkah membina umat masing-masing agama untuk mampu hidup dalam kemajemukan. Mampu menghargai pendapat yang berbeda, mampu melakukan kompromi dan konsensus dalam menghadapi persoalan kemanusiaan dan kemasyarakatan. Dialog bukan hanya suatu komitmen teoritis, akan tetapi sangat menentukan kerjasama dalam praktik kehidupan. Kerjasama itu tidak didasarkan atas tujuan strategis, politis, dan sama sekali bukan hanya kerjasama taktis, akan tetapi merupakan kerjasama fundamental, menuju cita-cita keharmonisan dan perdamaian di masa depan.²

Dialog adalah komunikasi mencari jalan bersama untuk mencapai kerjasama menyangkut kepentingan bersama. Ia merupakan perjumpaan antar pemeluk agama tanpa merasa rendah dan merasa tinggi, dan tanpa agenda atau tujuan yang dirahasiakan. Dialog antarumat beragama bukanlah suatu studi akademis terhadap agama, juga bukan merupakan usaha untuk menyatukan semua ajaran agama menjadi satu. Dialog antarumat agama juga bukan suatu usaha untuk membentuk agama baru.

A. Tema-Tema Dialog

Dalam perjalanan sejarahnya, dialog antaragama berkembang dalam berbagai tema. Di antaranya adalah dialog kehidupan, dialog perbuatan, dialog kerukunan, dialog *sharing* pengalaman agama, dialog teologis, dialog terbuka, dialog tanpa kekerasan, dialog aksi dan sebagainya. Paling tidak dikenal empat macam tema atau bentuk dialog, yaitu dialog hidup, dialog aksi, dialog teologis dan dialog pengalaman keagamaan.

1. Dialog Kehidupan

Dialog kehidupan adalah yang terwujud antarumat beriman dalam komunitas berbasis manusiawi. Dialog ini terjadi dalam kehidupan bersama. Dari situ muncullah kepedulian bersama, kepedulian yang tidak mempunyai label agama, dan dapat disebut sebagai kepedulian insani. Orang-orang yang hidup bedampingan sebagai suatu komunitas menghadapi kebutuhan-kebutuhan bersama, seperti kebutuhan air bersih, perumahan yang sehat, kebutuhan lapangan pekerjaan dan sebagainya. Komunitas yang sama mempunyai kepedulian bersama berhadapan dengan situasi tidak adil merugikan sesamanya, apapun iman

²Moch. Qasim Mathar, (ed), *Sejarah, Teologi dan Etika Agama-Agama* (Yogyakarta: Dian/Interfidei, 2005), h. 264.

dan agamanya.³ Bersama-sama pula dirasakan perlunya pemeliharaan dan melestarikan lingkungan hidup agar tidak dimanipulasi oleh kepentingan-kepentingan komersial yang tidak adil. Dialog kehidupan terjadi dalam kehidupan sehari-hari dan memunculkan kepedulian manusiawi bersama.

Pada tingkatan ini orang dari berbagai macam agama dan keyakinan hidup bersama dan kerjasama untuk saling memperkaya kepercayaan dan keyakinannya masing-masing, dengan perantara melakukan nilai-nilai dari agama masing-masing, dengan perantara melakukan nilai-nilai dari agama masing-masing tanpa diskusi formal. Hal ini terjadi pada keluarga, sekolah, institusi kemasyarakatan, dan pemerintahan

2. Dialog Kegiatan Sosial

Dialog dalam kegiatan sosial dimaksudkan untuk meningkatkan harkat umat manusia dan pembebasan integral dari umat manusia. Pelbagai macam pemeluk agama dapat mengadakan kerja sama dalam melaksanakan proyek-proyek pembangunan, dalam meningkatkan kehidupan keluarga, dalam proyek bersama untuk membantu rakyat yang menderita dari kekeringan, kemiskinan, kekurangan makan, membantu para pengungsi dan terutama meningkatkan keadilan dan perdamaian.

Di Sumatera Utara banyak pembangunan dilaksanakan oleh masyarakat secara bersama-sama tanpa memandang agama dan keyakinan. Akan tetapi, dalam menangani proyek-proyek pembangunan dengan tujuan untuk menghilangkan kemiskinan, kebodohan dan lain sebagainya itu, tidak didasarkan kepada motivasi agama, melainkan didasarkan kepada motivasi kerja dan pembangunan. Sebenarnya, kalau kerja sama yang semacam ini juga didasarkan kepada motivasi agama, maka corak dialog antaragama dalam menangani berbagai masalah sosial pun dapat menjadi permulaan yang baik sekali bagi komunikasi yang lebih mendalam.

3. Dialog Komunikasi Pengalaman Agama

Dialog antaragama bisa juga mengambil bentuk komunikasi pengalaman agama, doa dan meditasi. Ingat kepada Tuhan, tafakur dan zikir kepada Tuhan, puasa dan bentuk-bentuk latihan lain untuk menguasai diri, ziarah ke tempat suci, merenung dan mistik adalah wilayah-wilayah yang bisa dilakukan bersama oleh orang-orang yang

³Burhanuddin Daya, *Agama Dialogis, Merenda Dialektika Idealita dan Realitas Hubungan Antaragama* (Yogyakarta, LkiS, 2004), h. 209.

mendalam keyakinannya. Jadi, ada pertapa-pertapa Katolik dan pertapa-pertapa Budha, umpamanya, beberapa tahun yang lalu mengadakan dialog intermonastik di mana mereka untuk beberapa minggu lamanya menginap di pertapaan lainnya, supaya mereka dapat memperoleh pengalaman keyakinan dan untuk mempelajari bagaimana kehidupan pendeta-pendeta lain sehari-hari, seperti bagaimana mereka berpuasa, membaca kitab suci, meditasi dan kerja lainnya. Sudah barang tentu dialog intermonastik ini tidak bisa dilakukan oleh sembarang orang. Ia dapat dilakukan oleh pemimpin-pemimpin agama saja, atau orang yang memang ingin mengetahui kehidupan pemimpin-pemimpin agama lain.

4. Dialog untuk Doa Bersama

Dialog untuk berdoa bersama ini sering kali dilakukan dalam pertemuan-pertemuan tokoh agama, yang dihadiri oleh pelbagai kelompok agama yang beraneka ragam. Tetapi di sini akan disebutkan dialog untuk doa bersama yang dilakukan pada Pemilu atau Pemilu Kepala Daerah damai. Itulah bentuk lain dari dialog antarumat beragama, yaitu untuk melakukan doa bersama. Pelbagai macam orang dengan agama dan kepercayaan yang beraneka ragam datang berdoa untuk perdamaian. Sudah barang tentu mereka tidak bisa melakukan doa bersama, karena doa didasarkan kepada keyakinan, sedangkan keyakinan mereka berbeda-beda.

Dimaksud dengan doa bermasa dalam fatwa MUI ini adalah berdoa yang dilakukan secara bersama-sama antara umat Islam dengan umat non-Islam dalam acara-acara resmi kenegaraan maupun masyarakat pada waktu dan tempat yang sama, baik dilakukan dalam bentuk satu orang membaca do'a sedangkan yang lain mengamininya, maupun dalam bentuk setiap orang berdo'a menurut agama masing-masing secara bersama-sama. Mengamini orang yang berdoa termasuk doa. Mengenai masalah ini ada lima butir ketentuan hukum, yaitu (a) Doa bersama dalam arti setiap pemuka agama berdoa secara bergantian maka orang Islam haram mengamini doa yang dipimpin oleh non-Muslim, (b) Doa bersama dalam bentuk Muslim dan non-Muslim berdoa secara serentak (misalnya mereka membaca teks doa bersama-sama) hukumnya haram, (c) Doa bersama dengan bentuk seorang non-Islam memimpin doa maka orang Islam haram mengamininya, (d) Doa bersama dengan bentuk seorang tokoh Islam memimpin doa hukumnya mubah (boleh), dan (e) Doa bersama dengan bentuk setiap orang berdoa menurut agama masing-masing hukumnya adalah mubah (boleh).

5. Dialog Diskusi Teologis

Akhirnya terdapatlah dialog diskusi, di mana ahli-ahli agama tukar-menukar informasi tentang keyakinan, kepercayaan dan amalan-amalan agama mereka, dan berusaha untuk mencari saling pengertian dengan perantaraan diskusi itu. Sudah barang tentu tidak semua dialog, sebagaimana tersebut di atas, cocok dan dapat dilakukan oleh setiap orang atau dalam setiap waktu. Akan tetapi, setiap dialog, sebagaimana tersebut di atas, mempunyai segi pentingnya.⁴

Dialog kehidupan dapat dilakukan bahkan harus dilakukan bagi orang yang hidup dan bekerja dalam situasi yang pluralistik agama. Kalau kita mau jujur, di negeri Barat pun sekarang ini tidak akan mudah untuk mencari suatu komunitas atau sekelompok buruh atau pegawai dalam satu cabang industri atau kantor yang terdiri atas kelompok orang-orang dari satu agama. Biasanya orang yang bekerja dalam kesatuan-kesatuan industri atau kantor itu juga terdiri atas pelbagai kelompok agama, sekalipun salah satu agama itu yaitu agama Islam berada dalam posisi mayoritas.

Dalam uraian mengenai tempat dan waktu untuk dialog sudah ditekankan bahwa dialog hanya akan terjadi di antara orang-orang baik secara pribadi maupun bersama, bukan antara sistem-sistem pemikiran atau agama-agama. Kalau ada dialog antara ajaran-ajaran dan pengalaman, hal ini selalu tertuju pada orang-orang yang mempercayainya dan menghayatinya, orang-orang yang terlibat dalam proses pertumbuhan rohani secara pribadi. Karena alasan ini, maka dialog sejati menuntut lebih dari sekedar hanya pengetahuan tentang orang lain, sekalipun pengetahuan tersebut meliputi penguasaan sempurna mengenai bahasa, kebudayaan dan tradisi keagamaan mereka. Dalam dialog pihak yang satu harus menerima pihak yang lain. Dalam diri mereka harus ada saling pengertian untuk duduk berdampingan, untuk berbagi rasa, untuk secara bersama-sama menghadapi dan mengatasi segala resiko yang ada.

Selanjutnya, suatu dialog akan dapat mencapai hasil yang diharapkan apabila, paling tidak, memenuhi hal-hal berikut ini. *Pertama*, adanya keterbukaan atau transparansi. Terbuka berarti mau mendengarkan semua pihak secara proporsional, adil dan setara. Dialog bukanlah tempat untuk memenangkan suatu urusan atau perkara, juga

⁴Mun'im A. Sirry, *Membendung Militansi Agama* (Bandung: Mizan, 2003), h. 199-201.

bukan tempat untuk menyelundupkan berbagai “agenda yang tersembunyi” yang tidak diketahui dengan partner dialog.

Kedua adalah menyadari adanya perbedaan. Perbedaan adalah sesuatu yang wajar dan memang merupakan suatu realitas yang tidak dapat dihindari. Artinya, tidak ada yang berhak menghakimi atas suatu kebenaran atau tidak ada *truth claim* dari salah satu pihak. Masing-masing pihak diperlakukan secara sama dan setara dalam memperbincangkan tentang kebenaran agamanya.

Ketiga adalah sikap kritis, yakni kritis terhadap sikap eksklusif dan segala kecenderungan untuk meremehkan dan mendiskreditkan orang lain. Dengan kata lain, dialog ibarat pedang bermata dua; sisi pertama mengarah pada diri sendiri atau otokritik, dan sisi kedua mengarah pada suatu percakapan kritis yang sifatnya eksternal, yaitu untuk saling memberikan pertimbangan serta memberikan pendapat kepada orang lain berdasarkan keyakinannya sendiri. Agama bisa berfungsi sebagai kritik, artinya kritik pada pemahaman dan perilaku umat beragama sendiri.

Keempat adalah adanya persamaan. Suatu dialog tidak dapat berlangsung dengan sukses apabila satu pihak menjadi “tuan rumah” sedangkan lainnya menjadi “tamu yang diundang”. Tiap-tiap pihak hendaknya merasa menjadi tuan rumah. Tiap-tiap pihak hendaknya bebas berbicara dari hatinya, sekaligus membebaskan dari beban: misalnya kewajiban terhadap pihak lainnya, maupun kesediaannya pada organisasinya dan pemerintahannya. Suatu dialog hendaknya tidak ada “tangan di atas” dan “tangan di bawah”, semuanya harus sama.

Kelima, adalah ada kemauan untuk memahami kepercayaan, ritus, dan simbol agama dalam rangka untuk memahami orang lain secara benar. Masing-masing pihak harus mau berusaha melakukan itu agar pemahaman terhadap orang lain tidak hanya di permukaan saja tetapi bisa sampai pada bagiannya yang paling dalam (batin). Dari situlah bisa ditemukan dasar yang sama sehingga dapat menjadi landasan untuk hidup bersama di dunia ini secara damai, meskipun adanya perbedaan juga menjadi kenyataan yang tidak dapat dipungkiri.

B. Format Dialog Antarumat Beragama

Dialog bisa dilakukan dalam berbagai format dan bentuk dengan berbagai sikap. Meskipun demikian, dalam suatu dialog yang jujur

tidaklah mungkin diabaikan apalagi mengeksklusifkan dimensi iman. Di kalangan para pendukung dialog, paling tidak dikenal empat macam format atau bentuk dialog, yaitu dialog hidup, dialog aksi, dialog teologis dan dialog pengalaman keagamaan. Hal ini merupakan format dialog yang dilihat dari aspek materi, namun format dialog dari aspek teknis juga menjadi perhatian agar tidak terkesan kaku dan formalistik. Misalnya, format dialog aksi bersama, di mana umat beragama diajak untuk bekerjasama mengatasi persoalan kemanusiaan global, seperti bersama-sama membangun kesehatan, mengatasi kemiskinan, kebodohan, dan keterbelakangan.

Format dialog yang telah berjalan selama ini belum tepat, masih kelihatan ketimpangan dalam mewujudkan kerjasama. Dialog yang terjadi tampaknya belum terjalin suasana kebersamaan di antara peserta. Masih banyak terjadi konflik antarumat beragama di tengah masyarakat lapisan bawah. Itu berarti dialog dan kerjasama masih berlangsung dan terjalin di antara pemeluk agama terdidik dan terpelajar atau para pemuka belum menyentuh masyarakat bawah. Oleh karena itu, lanjutnya, dibutuhkan format atau pendekatan dialog antarumat beragama yang melibatkan lapisan masyarakat di segala sektor pekerjaan dan tingkatan pendidikan.

Sejak bergulirnya reformasi sebagai gerakan yang didukung oleh rakyat secara terbuka dan terang-terangan, maka terungkap pula banyak kekerasan masyarakat dan penyelenggaraan negara yang terjadi. Orang menganggap bahwa kekerasan yang terjadi sekarang ini lebih sebagai suatu *Spiral of violence*, yang mengundang kekerasan berikutnya. Oleh karena itu, dalam dialog di era reformasi, terutama lima tahun terakhir, dikaji tema-tema tentang bagaimana hubungan antara agama dan kekerasan ditinjau dari teologis, sosiologis, dan filosofis. Jangan dianggap seolah agama tidak bisa berbuat banyak dalam mengurangi atau menghilangkan kekerasan.

Dialog yang digali dari tradisi agama dalam masyarakat seharusnya dipandang sebagai bahasa yang harus selalu direinterpretasikan agar tidak terjebak dalam aspek keduniawiannya saja, yang membuat wahyu ilahi yang sesungguhnya justru terabaikan. Sikap kritis inilah yang akan membawa umat kepada pemahaman agama secara otentik. Tetapi semua ini perlu dibantu oleh adanya dialog dan komunikasi antaragama, agar agama-agama lain dapat memperlihatkan sisi yang barangkali tidak disadari seseorang sebagai orang dalam dari suatu agama. Wahyu ilahi bagaimanapun juga bersifat

universal dan memiliki keluasaan yang tidak terhingga. Wahyu ilahi yang demikian itu diterima manusia dengan segala keterbatasannya termasuk keterbatasan simbol, bahasa, pikiran, pengalaman dan segala kelemahannya. Untuk kembali menemukan keotentikannya maka diperlukan kemampuan dan keberanian untuk melihat secara kritis, menyadari mana yang merupakan bentukan konteks dan mana yang wahyu Ilahi universal.

Berikutnya adalah format dialog untuk menghadapi resiko bersama bahwa dialog memang sebuah petualangan di mana pihak-pihak yang terlibat di dalamnya tidak tahu secara pasti apa yang akan dihasilkan dengan dialog tersebut. Peserta dialog memerlukan ruang kebebasan yang memungkinkan masing-masing mencoba kesempatan yang ada dan tentu saja sambil memperhitungkan pihak yang lain serta kelompoknya. Begitu bentuk-bentuk hubungan baru sudah terjalin entah itu hubungan yang baik atau mendalam, maka hubungan itu harus terus digulirkan, dikembangkan dan dibiarkan sampai membawa hasil.

Dialog antar iman dilakukan oleh kaum intelektual atau tokoh-tokoh penganut agama yang berebda-beda. Hal itu dapat dilaksanakan melalui dialog langsung atau tatap muka dalam seminar, di mana setiap narasumber dari setiap agama memaparkan ajaran agama dan keimanan masing-masing dan bagaimana itu seharusnya dilaksanakan dalam kehidupan umat penganut agamanya. Namun, dialog yang lebih mujarab adalah dialog kehidupan sehari-hari. Para penganut agama yang berbeda-beda itu dibiarkan bahwa didorong untuk bergaul satu sama lain, tanpa sungkan-sungkan menunjukkan pola dan gaya hidup masing-masing. Bergaul dalam serikat tolong menolong, bergaul dalam koperasi usaha yang didirikan bersama, bergaul di pasar, bergaul dalam gotong royong, bergaul dalam menggunakan fasilitas umum dan sebagainya.

C. Pelaku Dialog Antarumat Beragama

Pelaku dialog yang dimaksudkan pada bagian ini adalah orang-orang yang bertemu dan bertukar pikiran di suatu tempat untuk membahas apa yang dianggap penting dikomunikasikan dan masalah yang patut dicarikan penyelesaiannya. Orang yang bertemu tersebut terdiri dari berbagai latarbelakang, baik etnis, agama, profesi maupun suatu komunitas. Jadi, pelaku dialog antarumat beragama tersebut bisa

dilakukan oleh antar person penganut agama dan juga antar institusi keagamaan.

Secara nasional, upaya yang dilakukan Menteri Agama Alamsyah Ratu Prawiranegara dalam menyosialisasikan pentingnya trilogi kerukunan umat beragama. *Pertama*, kerukunan antarumat beragama, yaitu kerukunan dan saling menghormati di antara pemeluk berbagai agama. *Kedua*, kerukunan intern umat beragama, yaitu kerukunan di antara golongan-golongan dalam satu agama tertentu. *Ketiga*, kerukunan di antara semua kelompok keagamaan dan pemerintah, yang semua ini mendambakan pelaku-pelaku dialog yang berwawasan kebangsaan.

Paling tidak lima model sekaligus pelaku dialog antarumat beragama, yaitu:

1. Dialog parlementer (*parliamentary dialogue*), yakni dialog yang melibatkan ratusan peserta, seperti dialog -dialog yang pernah diselenggarakan oleh *World Conference on Religion and Peace* (WCRP) pada dekade 1980-an dan 1990-an.
2. Dialog kelembagaan (*Institutional Dialogue*), yakni dialog diantara wakil-wakil institusional berbagai organisasi agama. Dialog kelembagaan ini sering dilakukan untuk membicarakan masalah-masalah mendesak yang dihadapi umat beragama yang berbeda.
3. Dialog teologi (*theological dialogue*). Dialog ini mencakup pertemuan-pertemuan reguler maupun tidak, untuk membahas persoalan-persoalan teologis dan filosofis. Dialog teologi pada umumnya diselenggarakan kalangan intelektual atau organisasi-organisasi yang dibentuk untuk mengembangkan dialog antaragama, seperti interfidei, paramadina, LPKUB, dan lain-lain.
4. Dialog dalam masyarakat (*dialogue in community*), dialog kehidupan (*dialogue of live*), dialog seperti ini pada umumnya berkonsentrasi pada penyelesaian “hal-hal praktis dan aktual” dalam kehidupan yang menjadi perhatian bersama dan berbangsa dan bernegara.
5. Dialog kerohanian (*spritual dialogue*), yaitu dialog yang bertujuan untuk menyuburkan dan memperdalam kehidupan spritual di antara berbagai agama.⁵

Dari sejumlah model dialog yang telah terlaksana, belum menampakkan hasil yang signifikan dalam menyelesaikan konflik antarumat beragama selama ini, termasuk di Sumatera Utara karena

⁵Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1999), h. 63-64

pendekatan yang dilakukan masih bersifat *top down*, belum menggunakan model dialog yang bersifat *bottom up* sehingga bisa dijadikan sebagai bahan perbandingan dan evaluasi penyelenggaraan dialog kerukunan di masa mendatang. Lalu apa yang ingin dicapai dari dialog tersebut ?. Yang ingin dicapai dalam dialog, bukan soal kompromi akidah, melainkan bagaimana akhlak keagamaan kita dapat disumbangkan kepada orang lain.⁶ Kita tidak ingin mengatasnamakan ajaran agama, dan kemudian mengorbankan kerukunan beragama. Dan pada saat yang sama, kita tidak ingin menegakkan kerukunan dengan mengorbankan agama.

Agar kerukunan umat beragama itu tidak hanya berjalan pada tataran pemuka agama sebagai pelaku dialog, atau hanya bersifat *top-down*, elitis, dan berhenti pada dialog formal dan seremonial, maka perlu disosialisasikan ke tengah masyarakat. Kerukunan umat beragama memang harus didorong dan diberikan motivasi oleh Kementerian Agama sebagai institusi pengayom dan mengkoordinasikan para pelaku dialog, baik secara person maupun institusi keagamaan, juga hendaknya diupayakan penyediaan fasilitas untuk mendukung itu. Akan tetapi, para pemuka agama harus juga berinisiatif agar kesadaran ini terus tersebar ke tengah masyarakat dan menjadi bagian dari pentingnya menjaga keharmonisan dan persatuan bangsa.

D. Model Dialog Antaragama

Model-model dialog antaragama yang pernah terjadi dalam wacana mencari titik temu dan harmonitas antarumat beragama; antara lain:

1. Sinkretisme Agama

Sinkretisme berasal dari kata *syn* dan *kreteosein*, yang berarti mencampurkan elemen-elemen yang saling bertentangan, sehingga yang bertentangan itu berpadu atau selaras. Ada juga yang mengartikan bahwa sinkretisme adalah suatu paham, agama atau aliran baru yang merupakan perpaduan dari beberapa paham yang berbeda untuk mencari keserasian dan keseimbangan.⁷

Dari pengertian di atas, dapatlah dipahami bahwa sinkretisme adalah satu paham yang berupaya untuk menenggelamkan berbagai perbedaan dan menghasilkan kesatuan di antara berbagai sekte atau

⁶Hassan Hanafi, *Religious Dialogue & Revolution* (Jakarta: t.p., 1977), h. 18.

⁷Budiono, *Kamus Ilmiah* (2005), h. 657.

paham, baik paham agama maupun aliran filsafat. Sinkretisme berarti suatu paham yang berusaha untuk menggabungkan doktrin-doktrin dari berbagai tradisi dan ajaran yang berlainan, sehingga unsur-unsurnya menjadi satu dan bersatu.

Dalam sejarah, didapati sekian banyak agama sinkretik. Fenomena ini tidak terbatas pada masa lalu, sampai sekarang hal itu masih dijumpai. Contohnya, agama Manichisme pada abad ketiga masehi dengan cermat mempersatukan unsur-unsur tertentu dari ajaran Zoroaster, Buddha, dan Kristen. Bahkan apa yang dikenal sebagai *New Age Religion* (Agama Masa Kini), adalah wujud nyata dari perpaduan antara praktik yoga Hindu, meditasi Buddha, tasawuf Islam, dan mistik Kristen.⁸

Kemudian dalam sejarah peradaban Islam, tercatat bahwa sinkretisme telah menjadi satu keyakinan pada masa Dinasti Mughal di bawah pimpinan Sultan Ali Akbar (1556-1605 M) di India yang disebut dengan istilah *Din-i Ilahi* (Kesatuan agama-agama). Akbar berupaya mengeliminir konflik-konflik sosial yang memang demikian subur di India, dengan memadukan ajaran Islam, Kristen, dan Hindu. Pada saat yang sama, Akbar telah berhasil mengkonsolidasikan kerajaan dengan berbagai kebijakan toleransi kepada pemuka agama Islam, Kristen dan Hindu.

Politik yang dijalankan Akbar digambarkan sebagai radikal karena menyentuh dasar-dasarnya, yaitu akar dari pada sistem yang berlaku. Radikalisme ini terdiri dari usaha untuk menggantikan Islam tradisional dengan *Din-i Ilahi*. *Din-i Ilahi*, yang diumumkan resmi oleh kaisar Akbar (dinasti Mughal India) pada tahun 1581 M/989 H adalah perpaduan paham, terutama Zoroastrian, Hindu dan Sufi. Agama baru itu tetap dipengaruhi oleh agama lain, dan tidak memiliki suatu teks, tapi merupakan gabungan ajaran penting dari berbagai arus kaum ortodox dan Sufism.⁹ Akbar berusaha menciptakan suatu sistem pandangan hidup tambal sulam dengan mengkombinasikan unsur-unsur yang diambil dari tiap-tiap agama. Percobaan ini gagal karena mendapat banyak kesulitan dalam praktiknya, walaupun dalam konsep telah disusun secara.

Tidak hanya dari kalangan Islam yang menggugat model sinkretisme, sebagian besar umat Kristen juga tidak setuju dan menolak model tersebut. Kristen sesungguhnya menolak setiap macam dialog

⁸Alwi Shihab, *Islam Inklusif* (Bandung: Mizan, 1999), h. 43.

⁹Bernad Lewis, CH. Pellat and J. Schacht (Ed), *The Encyclopaedia of Islam* (London: Publisher, 1965), h. 296.

sinkretisme yang secara tidak langsung menunjukkan menghinakan terhadap Kristus dan Injil.¹⁰

Walaupun pada mulanya kata sinkretisme diambil alih oleh gereja menjadi ungkapan teologis yang baku, khususnya dalam kesibukan mereka mengejar para penyebar ajaran sesat. Th. Sumartana menyebutkan:

Pergeseran makna terjadi pada abad-abad berikutnya, yaitu ketika sinkretisme diambil alih oleh gereja menjadi ungkapan teologis yang baku, khususnya dalam kesibukan mereka mengejar para penyebar ajaran sesat. Dalam masa formatif untuk membakukan ajaran dan mempersatukan umat sebagai warga imperium, segala bentuk ajaran yang berbeda dari ajaran resmi memperoleh cap 'anatema' dinyatakan sebagai ajaran bid'ah yang mengancam kesatuan gereja dan Negara. Dalam semangat membakukan dan menyatukan ajaran tersebut, upaya pemurnian menjadi sebuah obsesi utama. Upaya pemurnian tersebut dilakukan dengan mengidentifikasi segala unsur ajaran filsafat atau agama lain yang dianggap menyesatkan ajaran gereja. Lebih-lebih bila dalam ajaran yang dianggap bid'ah itu memiliki unsur-unsur dari sistem filsafat atau agama lain, upaya pencampuran tersebut dianggap sebagai bahaya utama.¹¹

Terdapat berbagai gagasan mengenai perlunya menggabungkan unsur-unsur yang baik dari berbagai agama dengan anggapan bahwa semua agama berasal dari Tuhan dan semuanya membawa manusia kepada Tuhan. Sinkretisme terkini adalah Bahaisme, yang didirikan pada pertengahan abad ke-19 M sebagai agama persatuan oleh Mirza Husein Ali Nuri (Lahir di Persia, tahun 1817 M) yang dikenal sebagai Baha Ullah. Sebagian elemen agama baru yang didirikan di Iran ini diambil dari agama Yahudi, Kristen dan Islam.

Kepercayaan Baha'i menjunjung tinggi Allah Yang Esa, mengakui kesatuan para nabi, dan menanamkan dasar-dasar keutuhan dan kebersamaan seluruh manusia. Rumah ibadat harus dibangun di setiap benua. Rumah ibadat itu dimaksudkan sebagai pusat doa bagi semua

¹⁰David Royal Brougham, *Merencanakan Misi Lewat Gereja-Gereja Asia* (Malang: Gunung Mas, 1974), h. 108-109.

¹¹Th. Sumarthana dkk. (ed.), *Dialog: Kritik dan Identitas Agama* (Yogyakarta: Dian Interfedei, t.t.p), h. 88.

orang dari semua agama, dan tiap rumah ibadat mempunyai sembilan pintu masuk yang melambangkan sembilan agama besar.

Di Indonesia, sinkretisme juga subur. Hal ini dapat dilihat umpamanya dalam 'kejawen'. Gerakan kebatinan, dengan mempergunakan pelbagai macam nama, merupakan penganjur sinkretisme ini. Umpamanya saja dalam laporan seminar yang diadakan oleh Badan Kongres Kebatinan Indonesia di Jakarta pada tahun 1959, terdapat ungkapan sebagai berikut: Segala konsepsi tentang Tuhan adalah aspek-aspek dari Ilahi yang satu, tidak berkesudahan, kekal, dan segala bentuk agama adalah aspek-aspek dari jalan besar yang menuju kebenaran yang satu.¹² Bagi penulis, praktik sinkretisme jelas tidak bisa diterima karena akan mengaburkan identitas agama sekaligus umatnya.

2. Pluralisme Agama

Pluralisme agama (*Religious Pluralism*) adalah istilah khusus dalam kajian agama. Sebagai terminologi khusus, istilah ini tidak dapat dimaknai sembarangan, misalnya disamakan dengan makna istilah toleransi, saling menghormati, dan sebagainya. Sebagai satu paham dan cara pandang terhadap agama-agama, pluralisme telah menjadi pembahasan panjang di kalangan para ilmuwan dalam studi agama-agama.

Pluralisme ialah paham kemajemukan atau paham yang berorientasi kepada kemajemukan yang memiliki berbagai penerapan yang berbeda dalam filsafat agama, moral, hukum dan politik yang batas kolektifnya ialah pengakuan atas kemajemukan di depan ketunggalan. Misalnya, dalam filsafat, pandangan sebagian orang yang tidak mempercayai aspek kesatuan dalam makhluk-makhluk Tuhan disebut heterogenitas wujud dan maujud. Lawan dari pandangan ini ialah paham panteisme atau paham yang menolak segala heterogenitas, atau paham yang menerima adanya keanekaragaman sekaligus ketunggalan. Pembahasan tentang ini secara rinci ada dalam literatur filsafat.¹³

Pluralisme agama di dunia Kristen pada beberapa dekade akhir diprakarsai atau dipromosikan oleh Jhon Hick. Dia mengatakan, pluralisme agama ialah bahwa realitas sejarah agama-agama menunjukkan

¹²Daya, *Ilmu Perbandingan Agama* (2005), h. 226.

¹³Linda Smith dan Willienn Raeper, *A Beginner's Guide to Ideas*, terj. Hardono Hadi, *Ide-Ide Filsafat dan Agama, Dulu dan Sekarang* (Yogyakarta: Kanisius, 2000), h. 206-209.

berbagai tradisi serta kemajemukan yang timbul dari cabang masing-masing agama.¹⁴

Agama-agama, misalnya Islam, secara tegas memberikan kebebasan sepenuhnya kepada manusia dalam memilih keyakinan. Alquran menyatakan bahwa *tak ada paksaan dalam agama* (QS. Al-Baqarah/2:256), dan merujuk dalam ayat yang lain menunjukkan bahwa Tuhan mempersilahkan siapa saja yang mau beriman atau kufur terhadap-Nya.(Q.S. Al-Kahfi/18: 29). Islam sama sekali tidak menafikan agama-agama yang ada. Islam mengakui eksistensi agama-agama tersebut dan tidak menolak nilai-nilai ajarannya. Kebebasan beragama dan respek terhadap kepercayaan orang lain adalah ajaran agama, di samping itu memang merupakan sesuatu yang penting bagi masyarakat majemuk. Dengan demikian, membela kebebasan beragama bagi siapa saja dan menghormati kepercayaan orang lain dianggap sebagai bagian dari kemusliman. Merupakan suatu keharusan bagi umat beragama membela kebebasan beragama yang disimbolkan dengan sikap tidak mengganggu rumah-rumah ibadah seperti biara, gereja, sinagog, dan masjid. (Q.S. Al-Hajj/22: 40).

Oleh karena itu, umat Islam tidak dilarang untuk berbuat baik dan adil kepada siapapun dari kalangan bukan Muslim yang tidak menunjukkan permusuhan, baik atas nama agama atau lainnya, seperti penjajahan, pengusiran dari tempat tinggal dan bentuk penindasan yang lain. (Q.S. Al-Mumtahanah/60: 8). Pluralisme tidak semata menunjuk pada kenyataan tentang adanya kemajemukan, atau hanya mengakui keberadaan agama lain. Pluralisme agama bukanlah sinkretisme, yakni menciptakan suatu agama baru dengan memadukan unsur tertentu atau sebagian komponen ajaran dari beberapa agama untuk dijadikan bagian integral dari agama baru. Tapi terlibat dalam usaha memahami perbedaan dan persamaan guna tercapainya kerukunan.

Tidak saja dalam Islam, paham semua agama sama juga ditolak oleh Gereja Katolik. Pada tahun 2000, Vatikan menerbitkan penjelasan Dominus Jesus. Penjelasan ini, selain menolak paham pluralisme agama, juga menegaskan kembali bahwa Yesus Kristus adalah satu-satunya

¹⁴Mircea Eliade (ed), *Encyclopedia of Religion* (New York: MacMillan Publishing Company, 1987), h. 331.

pengantara keselamatan Ilahi dan tidak ada orang yang bisa ke Bapa selain melalui Yesus.¹⁵

Beberapa nuktah pemikiran di atas kelihatannya menegaskan bahwa kemajemukan agama adalah sebuah realitas yang di dalamnya tak boleh dibiarkan ada sikap-sikap dan praktik-praktik diskriminatif, dari satu umat ke umat lain, satu kelompok ke kelompok lain, setiap orang berhak meyakini bahwa agamanya yang benar. Tetapi, pada saat yang sama, dia juga harus menghormati hak orang lain untuk bersikap sama. Peningkaran terhadap hukum kemajemukan hanya akan menimbulkan perseteruan.

Model pluralisme agama pada umumnya dimaksudkan untuk menjadi solusi yang terbaik bagi problem hubungan umat beragama. Namun, karena terjadi reduksionis yang ada pada dirinya, pada akhirnya berseberangan dengan tujuan yang semula dicanangkan; bukan toleran, tapi malah berubah menjadi intoleran dan bengis terhadap perbedaan keagamaan. Itu karena pluralisme agama dipahami sebagai teori penyamaan semua agama. Tapi jika pluralisme agama dipahami bahwa keragaman suatu keniscayaan, dan masing-masing pemeluk agama tetap komit terhadap agamanya, tidaklah jadi masalah.

3. Multikulturalisme

Multikultural berarti beraneka ragam kebudayaan. Sedangkan multi-kulturalisme yaitu kebudayaan yang dilihat dari fungsinya sebagai pedoman bagi kehidupan manusia. Dalam konteks pembangunan bangsa, istilah multikultural ini telah membentuk suatu ideologi yang disebut multikulturalisme.¹⁶ Konsep multikulturalisme tidaklah dapat disamakan dengan konsep keanekaragaman secara suku bangsa atau kebudayaan suku bangsa yang menjadi ciri masyarakat majemuk, karena multikulturalisme menekankan keanekaragaman kebudayaan dalam kesederajatan. Ulasan mengenai multikulturalisme mau tidak mau akan mengulas berbagai permasalahan yang mendukung ideologi ini, yaitu politik dan demokrasi, keadilan dan penegakan hukum, hak budaya komuniti dan golongan minoritas, prinsip-prinsip etika dan moral.

Dengan demikian dapatlah dipahami bahwa multikulturalisme adalah salah satu ideologi dan alat untuk meningkatkan derajat manusia

¹⁵Franz Magnis Suseno, *Menjadi Saksi Kristus di Tengah Masyarakat Majemuk* (Jakarta: Kanisius, 2004), h. 138-141.

¹⁶A.R. Tilaar, *Multikulturalisme* (2004), h. 122-162.

dan kemanusiaannya. Oleh karena itu, untuk dapat memahami multikulturalisme diperlukan landasan konsep yang relevan dan mendukung keberadaannya dalam kehidupan manusia. Bangunan konsep-konsep tersebut harus dikomunikasikan di antara para ahli yang mempunyai perhatian ilmiah yang sama tentang multikulturalisme, sehingga terdapat kesamaan pemahaman sebagai modal dasar dialog. Berbagai konsep yang relevan dengan multikulturalisme antara lain adalah demokrasi, keadilan dan hukum, nilai-nilai budaya dan etnis, kebersamaan dalam perbedaan yang sederajat, suku bangsa, kebudayaan, ungkapan-ungkapan budaya, domain privat dan publik, dan konsep-konsep lainnya yang relevan.

Multikulturalisme secara etimologis marak digunakan pada tahun 1950-an di Kanada. Istilah *multiculturalism* merupakan deviasi dari kata *multicultural*. Ide multikulturalisme sebenarnya merupakan isu baru dibandingkan konsep pluralitas (*plurality*) maupun keragaman (*diversity*). Menurut Bikhu Parekh, baru sekitar tahun 1970-an gerakan multikultural muncul, pertama kali di Kanada dan Australia. Multikulturalisme merupakan salah satu konsep yang mampu menjawab tantangan perubahan, dengan alasan multikulturalisme merupakan sebuah ideologi yang mengagungkan perbedaan budaya, atau sebuah keyakinan. Mengakui dan mendorong terwujudnya pluralisme budaya sebagai corak kehidupan masyarakat. Multikulturalisme menjadi pengikat dan jembatan yang mengakomodasi berbagai perbedaan termasuk perbedaan suku bangsa dalam masyarakat. Perbedaan itu dapat terwadahi di tempat-tempat umum, tempat kerja dan pasar, dan sistem nasional dalam hal kesetaraan derajat secara politik, hukum, ekonomi, dan sosial.

Dari penjelasan di atas, dapatlah dipahami bahwa masyarakat multikultural adalah komunitas yang terdiri dari berbagai elemen, baik itu suku, ras, bahasa, agama. Walaupun memiliki satu pemerintahan, tetapi dalam masyarakat masih terdapat segmen-segmen yang tidak bisa disatukan, yaitu budaya dan agama sebagai milik privatnya. Selain itu, ada juga yang mengatakan bahwa multikulturalisme adalah suatu 'gerakan teologis' untuk memahami segenap perbedaan yang ada pada setiap diri manusia, serta bagaimana perbedaan itu bisa diterima sebagai hal yang alamiah dan tidak menjadi alasan bagi terjadinya tindakan diskriminatif sebagai buah dari pola perilaku dan sikap hidup yang cenderung dikuasai rasa iri hati dan buruk sangka.

Dengan demikian dapat dipahami bahwa multikulturalisme adalah paham yang menerima adanya berbagai kelompok manusia yang

memiliki kultur dan struktur yang berbeda. Perbedaan ini bukan merupakan ancaman atas keberadaannya baik sebagai individu maupun kelompok, meskipun bukan mengadopsi dan menganggap kultur pihak lain itu sama baiknya dengan kultur etnisnya sendiri.

4. Toleransi Beragama

Toleransi merupakan salah satu ajaran pokok dalam Islam yang sejajar dengan ajaran lain, seperti kasih sayang, kebijaksanaan, kebaikan universal, dan keadilan. Ada juga yang mengartikan toleransi itu dengan kesabaran hati atau membiarkan, dalam arti menyabarkan diri walaupun diperlakukan kurang senonoh. Selain itu, ada lagi yang mengartikan toleransi sebagai manifestasi dari sikap yang memberikan kebebasan terhadap pendapat orang lain, dan berlaku sabar menghadapi orang lain.¹⁷

Model toleransi atau *tasâmuḥ*, berarti memberikan kebebasan kepada sesama manusia atau kepada sesama warga masyarakat untuk menjalankan keyakinannya atau mengatur hidupnya dan menentukan nasibnya masing-masing, selama di dalam menjalankan dan menentukan sikapnya itu tidak melanggar dan tidak bertentangan dengan syarat-syarat azas terciptanya ketertiban dan perdamaian dalam masyarakat.

Salah satu sikap yang ditampilkan orang yang memiliki rasa toleransi adalah mengakui hak setiap orang di dalam menentukan sikap dan nasibnya masing-masing. Tentu saja sikap atau perilaku yang dijalankan itu tidak melanggar hak orang lain, karena kalau demikian, kehidupan di dalam masyarakat akan kacau. Soal keyakinan adalah urusan pribadi masing-masing, walaupun berbeda. Perbedaan tidak harus ada permusuhan, karena perbedaan selalu ada di dunia ini, dan perbedaan tidak harus menimbulkan pertentangan, sepakat dalam ketidaksepakatan (*agree in disagreement*).

Sudah menjadi hukum alam bahwa umat manusia penghuni jagad raya ini terdiri atas berbagai etnis, ras, warna kulit, bahasa, adat istiadat, dan bahkan juga agama. Tidak seorangpun, termasuk negara dengan segala kekuatannya, akan mampu mengubahnya. Kemajemukan atau keragaman umat manusia sudah menjadi keniscayaan yang tidak mungkin dihapuskan. Tak hanya dalam skala global, keragaman umat manusia juga terjadi di tingkat regional, lokal, atau di wilayah yang lebih sempit.

¹⁷Abujamin Roham, *Dapatkan Islam-Kristen* (1992), h. 159-160.

Diciptakannya umat manusia dalam keragaman tentu mengandung hikmah yang amat besar. Tidak saja bagi manusia, tetapi juga bagi alam semesta, mengingat manusia merupakan makhluk yang bentuk penciptaannya paling indah, dilengkapi dengan akal dan budi. Dengan kesempurnaan penciptaan itu manusia diharapkan mampu menyejahterakan dunia seisinya. Sesungguhnya Islam sangat menghormati keragaman umat manusia dan tidak pernah memaksa siapa pun serta etnis mana pun untuk beragama sama. Keberagaman umat manusia merupakan anugerah Allah dan tidak seorangpun bisa mengingkari dan menolaknya. Justru Nabi Muhammad Saw. bukan saja mengajarkan umatnya untuk mengakui dan menghormati keberagaman umat manusia, tetapi sekaligus memberi contoh nyata dalam mempersatukan mereka.

Orang yang beragama harus percaya bahwa agama yang ia peluk itulah agama yang paling baik dan paling benar, dan orang lain juga dipersilahkan, bahkan dihargai, untuk percaya dan yakin bahwa agama yang dipeluknya adalah agama yang paling baik dan paling benar. Justru di sinilah urgensinya diadakan dialog untuk saling mencari tahu ajaran agama, baik ajaran agama yang dianut maupun ajaran agama mintra dialog, sehingga melahirkan sikap menghormati dan menghargai.

Toleransi antarumat beragama telah tercatat di zaman keemasan Islam. Satu kali Nabi Saw. didatangi oleh rombongan orang-orang Nasrani Najran yang berjumlah enam puluh orang. Rombongan ini dipimpin oleh Uskup Abu Haris bin Alqamah. Mereka masuk masjid di mana Nabi Saw berada, dan pada waktu itu Nabi Saw bersama sahabat hendak menjalankan Shalat Ashar. Karenanya, mereka lalu bermaksud melakukan kebaktian (sembahyang) di masjid dengan menghadap ke arah timur. Melihat kejadian itu para Sahabat bermaksud melarangnya, namun Nabi Saw justru minta agar mereka dibiarkan melakukan kebaktian. Setelah rombongan Nasrani menyelesaikan kebaktiannya, kemudian mereka berdiskusi dengan Nabi Saw tentang masalah-masalah keimanan. Selanjutnya mereka pulang ke Najran, dan tidak ada satu pun dari mereka yang masuk Islam.¹⁸

Namun, Alquran menegaskan bahwa aqidah tidak dapat dipaksakan bahkan harus mengandung kerelaan dan kepuasan. Petunjuk Tuhan untuk ini sangat jelas di antaranya: “Dan Jikalau Tuhanmu

¹⁸Ali Mustafa Yakub, *Kerukunan Umat Dalam Perspektif Al-Qur'an dan Hadis* (Jakarta: Pustaka Fridaus, 1999), h. 36-37.

menghendaki, tentulah beriman semua orang yang di muka bumi seluruhnya. Maka apakah kamu (hendak) memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman semuanya.” (Q.S. Yunus/10:99)

Mengomentari ayat ini Abdullah Yusuf Ali, seorang musafir modern, mengatakan bahwa orang yang tak beriman tidak boleh marah jika berhadapan dengan orang yang tak beriman. Terutama sekali ia harus dapat menahan diri dari godaan melaksanakan kekerasan, misalnya memaksa iman kepada orang lain dengan paksaan dalam bentuk apapun. Membujuk dengan harta atau kedudukan, atau mengambil manfaat cara lain yang dibuat-buat. Iman yang dipaksakan bukanlah iman, mereka punya pilihan sendiri sesuai keinginan bebasnya dan biarlah Tuhan yang menentukannya.

Alquran menggagaskan hidup berdampingan antarumat beragama, gagasan ini didasarkan pada kenyataan adanya titik temu misi kenabian. Nabi Muhammad Saw dalam pelataran sejarah mempraktikkan gagasan itu secara tulus dan jujur. Tulus dan jujur adalah dua kata kunci bagi kelangsungan kebersamaan itu. Sebab jika tidak ada kejujuran, kelompok yang kebetulan kuat akan menindas kelompok yang lemah, meskipun dengan dalih perdamaian, stabilitas dan lain-lain. Sebaliknya jika tidak ada ketulusan boleh jadi yang minoritas akan menolak dengan dalih keadaan mereka yang sedang tertindas atau dalih-dalih lain.

Agama Islam diuntungkan oleh beberapa sebab. *Pertama*, karena Islam sendiri mengklaim sebagai agama penerus dan pengawet bagi agama sebelumnya. *Kedua*, karena Islam turun sebagai agama yang terakhir. Islam sebagai agama yang turun terakhir inilah yang membuat Islam bisa memuat ajaran yang lama, sedangkan agama sebelumnya tidak bisa memuat ajaran baru. Ini sangat logis dan tidak bisa disangkal karena fakta sejarah. *Ketiga*, karena Islam di samping mengklaim sebagai agama terakhir juga mengatakan sebagai agama pertama. Karena itu, dalam ajaran Islam, semua nabi dan rasul menganut sistem Islam. Mulai Nabi Adam sampai Nabi Muhammad Saw memiliki keyakinan yang sama yaitu Islam, walaupun syariat mereka berbeda sesuai dengan perkembangan zamannya.

Untuk itu agaknya tidak ada alasan bagi seorang Muslim membenci orang lain karena ia bukan penganut agama Islam. Membiarkan orang lain tetap pada keyakinannya adalah bagian dari perintah Islam sendiri. Bahkan toleransi yang ditunjukkan Islam

demikian kuat sehingga umat Islam dilarang memaki sembah-sembahan orang-orang Musyrik. Seagaimana firman Allah Swt:

Dan janganlah kamu memaki sembah-sembahan yang mereka sembah selain Allah, Karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan. Demikianlah kami jadikan setiap umat menganggap baik pekerjaan mereka. Kemudian kepada Tuhan merekalah kembali mereka, lalu dia memberitakan kepada mereka apa yang dahulu mereka kerjakan. (QS. Al-An'am/6: 108).

Jadi jelaslah bahwa model toleransi beragama yang ditawarkan Islam sesuai dengan fitrah manusia untuk membangun budaya dialog antarumat dan relevan menciptakan keharmonisan dalam kemajemukan. Manusia sama sekali tidak memiliki kewenangan atau otoritas untuk menghukum sesama manusia dengan hukum yang menyimpang dari ajaran Allah, seperti memperlakukan sesama umat manusia secara diskriminatif. Manusia harus menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan dan menghargai semua umat manusia, meskipun berbeda etnis, warna kulit, kultur ataupun agama. Kecuali terhadap mereka yang telah melanggar nilai-nilai kemanusiaan, dengan melakukan kejahatan, yang dapat merendahkan harkat dan martabat kemanusiaannya.

5. Etika Global

Saat ini, semakin sedikit ditemukan komunitas yang homogen, kalau tidak untuk mengatakan tidak ada sama sekali, yang kian berkembang adalah masyarakat yang heterogen. Jika dahulu orang masih dimungkinkan hidup di pedesaan yang umumnya monokultural, maka sekarang dengan urbanisasi mendorong tumbuh berkembangnya perkotaan yang multikultural. Fenomena ini membuktikan bahwa era yang semakin global serta kehidupan yang semakin plural barangkali tidak ada orang yang membantahnya. Namun demikian, sikap dan perilaku yang sesuai untuk hidup dalam era dan kehidupan yang sedemikian belum tentu menjadi milik semua orang. Banyak kalangan yang sikap dan perilakunya masih eksklusif meskipun hidup dalam masyarakat yang heterogen. Bahkan ada yang mengaku toleran dan pluralis, ternyata salah memahaminya, sehingga perilakunya juga menjadi berseberangan.

Dialog antarumat beragama berbasis etika global merupakan salah satu jalan yang bisa ditempuh untuk menjaga keharmonisan dalam kehidupan beragama. Di samping menjadi media yang kondusif bagi keterciptaan tata hubungan dan pergaulan antarumat di era globalisasi

sekarang ini. Globalisasi pada hakikatnya adalah proses yang ditimbulkan oleh sesuatu kegiatan atau prakarsa yang dampaknya berkelanjutan melampaui batas-batas kebangsaan (*nation-hood*) dan kenegaraan (*state-hood*).¹⁹ Untuk itu, maka misi universal kemanusiaan menjadi perhatian serius praktisi kerukunan di tengah pluralisme budaya dan agama di era global yang melanda dunia secara lintas agama.

Dalam konteks itulah Parlemen Agama-agama Sedunia dalam pertemuannya di Chicago pada tanggal 28 Agustus sampai 4 September 1993 mengeluarkan sebuah deklarasi, yaitu *Deklarasi Menuju Etika Global*. Deklarasi ini bertolak dari asumsi tentang dunia dan agama-agama yang sudah berubah. Dalam konteks kehidupan dunia semacam ini maka satu-satunya jalan bagi hubungan antaragama adalah ‘persaudaraan antaragama’. Agama-agama memiliki nilai etik yang tinggi secara bersama-sama melibatkan diri dalam dialog tentang berbagai persoalan krisis kehidupan dan nasib umat manusia di masa depan. Nilai-nilai etik yang bersumber dari agama itulah dijadikan sebagai dasar etik global, yakni sebuah konsensus fundamental yang berkaitan dengan nilai-nilai universal kemanusiaan, dan sikap moral fundamental.²⁰

Pandangan global mengajarkan lebih jauh agar manusia mentransformasi diri dan membangkitkan pola pikir dan pola hidup dialogis agar lebih dapat meraih kesejahteraan dan kedamaian dalam kehidupan personal dan komunal. Secara bertahap menjadi semakin terang bahwa dalam dunia global umat manusia berjuang penuh tantangan untuk mencapai kematangan dari cara hidup monolog ke dialog. Dapat dikatakan bahwa seluruh kemajuan agama spiritual, rasional, ilmiah, dan moral dalam evolusi kultural terjadi kematangan kehidupan. Dengan demikian, dialog global adalah teknologi manusiawi yang dirancang membantu individu dan komunitas yang diperkaya oleh transformasi diri ke dalam pola kehidupan dialogis melalui perjumpaan antarumat beragama.²¹

Dialog di sini dipahami sebagai suatu cara berjumpa atau memahami diri sendiri dan orang lain pada tingkatan yang terdalam,

¹⁹Asep Purnama Bahtiar, *The Power of Religion: Agama Untuk Kemanusiaan dan Peradaban* (Bantul: Pondok Edukasi, 2005), h. 14-22.

²⁰Viktor Tanja, “Parlemen Agama-Agama”, dalam *Harian Pelita*, 27 November 1993.

²¹Mahmud Hamdi Zaquzuq, *Reposisi Islam di Era Globalisasi* (Yogyakarta, LkiS, 2001), h. 82-85.

membuka kemungkinan-kemungkinan untuk memperoleh makna fundamental dari kehidupan secara individu maupun kolektif dalam berbagai dimensinya. Dengan cara ini, dialog ditransformasi dalam melakukan hubungan dengan orang lain. Jadi, dialog dalam skala luas atau komunal adalah suatu cara baru dalam berpikir dan memahami komunitas untuk memenuhi kebutuhan bersama.

Dalam skala global, persoalannya menjadi semakin terpolarisasi. Agama dapat dijadikan isu krusial yang berpotensi untuk menyulut kekacauan (*chaos*) peradaban umat beragama. Pasca keruntuhan komunisme, ada indikasi bahwa pihak Barat sering menganggap bahwa pihak Muslim dan agama Islam sebagai teroris. Pada masa mendatang diduga akan muncul pula berbagai konflik besar berupa konfrontasi antara mereka yang bersikukuh mengurung diri dalam kota-kota primordial. Di awal abad 21 M, sumber konflik itu bergeser pada kebangkitan sentimen agama dan etnisitas.

Dialog masa depan antarumat beragama dapat diterapkan dan diberlakukan secara global dan universal. Ia merupakan teknologi kehidupan karena muncul dari landasan-landasan global dan rasio menjadi dasar bagi semua pengalaman dan kehidupan budaya. Oleh karena itu, dialog antarumat beragama dirancang untuk memecahkan problem kemanusiaan dan kembali pada sumbernya dengan membuka ruang global, dan ruang peradaban dapat mencapai kesejahteraan dan kedamaian individu dan komunal secara bersama. Dengan menolong orang untuk menyadari dasar-dasar utama yang menjadi sumber kehidupan, maka dialog membantu mencari jalan keluar pada tingkat eksistensial dari kebuntuan dalam semua sisi kehidupan.

Dialog yang dibutuhkan pada era ini adalah yang membangkitkan kesadaran individu dan kelompok akan sumber terdalam kehidupan, dan berupaya merealisasikan potensi batin secara sungguh-sungguh dalam kehidupan personal dan kolektif. Proses dialog mengarahkan individu-individu memajukan komunitas dengan memperbaiki kualitas kehidupan dan produktivitasnya. Bahkan proses dialog juga melihat ada kekuatan-kekuatan interpersonal yang nyata dalam kehidupan bersama sehingga juga harus disadari dan ditransformasi. Karena alasan ini dialog diciptakan secara kreatif untuk mentransformasi individu dan komunitas dalam kehidupan bersama.

Pandangan-pandangan inklusivitas amat relevan untuk dikembangkan pada zaman sekarang, yaitu zaman globalisasi berkat

teknologi informasi dan transportasi, yang membuat umat manusia hidup dalam sebuah “desa buwana” (*global village*). Dalam desa buwana itu, seperti telah disinggung, manusia akan semakin intim dan mendalam mengenal satu sama lain, tetapi sekaligus juga lebih mudah terbawa kepada penghadapan dan konfrontasi langsung. Karena itu sangat diperlukan sikap-sikap saling mengerti dan paham, dengan kemungkinan mencari dan menemukan titik kesamaan atau *kalimatun sawa*’ seperti diperintahkan Allah dalam Alqur’an. Dengan tegas Alqur’an melarang pemaksaan suatu agama kepada orang atau komunitas lain, betapapun benarnya agama itu, karena akhirnya hanya Allah yang bakal mampu memberi petunjuk kepada seseorang, secara pribadi. Namun, demi kebahagiaannya sendiri, manusia harus terbuka kepada setiap ajaran atau pandangan, kemudian bersedia mengikuti mana yang terbaik.

Kunci untuk memahami proses dialog adalah penting, mengingat bahwa dialog bersandar pada ketulusan membuka diri dalam perjumpaan antarumat. Selain itu, memunculkan daya kritis konstruktif yang objektif dan menginterpretasi pandangan lain, serta menciptakan kondusivitas antar sesama. Ini penting dalam membangun dialog berbasis etika global, dengan memperluas wawasan dan semangat sebagai sumber kebahagiaan masa depan bersama. Demikianlah mengapa dialog global dibangun dan dirancang untuk mengkonstruksi masa depan agama-agama, kebudayaan dan peradaban yang lebih manusiawi.

Dialog antarumat beragama berbasis etika global, bekerja dalam tiga wilayah: *Pertama*, wilayah praktis berkolaborasi untuk menolong kemanusiaan. *Kedua*, wilayah batin atau spiritual di mana orang berupaya mengalami agama partner dialog. *Ketiga*, wilayah kognitif mencari pemahaman dan kebenaran. Selain itu dilaksanakan secara bertahap. *Pertama*, tidak boleh mempelajari informasi yang salah tentang satu sama lain dan mulai mengetahui satu sama lain sebagaimana adanya. *Kedua*, mengamati secara tajam nilai-nilai dalam tradisi partner dialog dan menghargainya sebagaimana menghargai nilai-nilai tradisi kita sendiri. *Ketiga*, umat beragama bersama-sama mulai menggali wilayah-wilayah baru tentang realitas, makna dan kebenaran yang belum pernah dimiliki.

Dalam menciptakan hidup bersama secara harmonis umat yang berbeda agama baik berskala internasional, regional, maupun dalam skala nasional, penganut agama bersikap saling menghargai dan menghormati itu berjalan secara sadar dan objektif. Jangan menghormati orang yang beragama lain hanya karena kepentingan politik. Melainkan karena sama-sama mendiami dunia yang satu, sehingga manusia tidak pantas jika

saling membunuh, saling menindas, saling mengusir. Karena sama-sama satu bangsa dan negara spantasnyalah umat beragama saling rukun demi cita-cita bersama. Di samping itu, penghormatan terhadap penganut agama lain bukan hanya karena kepentingan politik tetapi lebih dari itu adanya kesadaran bahwa agama-agama yang dianut manusia di bumi ini memiliki titik temu yang sangat mendasar.

Model etika global dapat membina dialog konstruktif dan mengusahakan saling tenggang rasa, serta mengharamkan konflik. Akan tetapi perlu disadari bahwa sikap seperti ini seringkali lebih dangkal dan rapuh, mudah terpancing jika terusik emosi keagamaannya, bahkan seringkali mengorbankan cita-cita bersama hanya karena ketersinggungan emosi keagamaan. Pada sisi lain sikap semacam ini lebih memungkinkan untuk tidak jujur dalam kesepakatan keragaman. Misalnya umat yang lebih kuat dalam bidang politik dan ekonomi melakukan penindasan terhadap yang lebih lemah meskipun dengan kedok kemanusiaan, perdamaian dunia dan macam-macam.

Diakui bahwa untuk mencari titik temu agama-agama, dituntut kesediaan mempelajari berbagai agama, bukan hanya aspek ritual dan ibadah, tetapi lebih dalam sampai ke aspek mendasar dari agama tersebut. Sekali lagi, harus berdasarkan kitab suci, bukan tingkah laku penyimpangan para penganutnya. Sebab pada tingkat pemahaman yang demikian itulah, aspek esoterisme agama-agama,²² dapat dijumpai titik temu. Jika saja umat beragama memiliki kesungguhan untuk mempelajari kitab sucinya, insya Allah segera mereka akan menemukan bahwa kitab-kitab suci mengajarkan adanya titik temu agama-agama. Barangkali pendekatan itu lebih bersifat normatif, namun dari sinilah mulai dibangun tatanan dunia baru (*The New World Order*) dalam kehidupan beragama yang lebih harmonis. Alquran mengakui pencarian titik temu dalam prinsip keuniversalan ajaran, khususnya agama samawi yang disampaikan para Nabi.

Prinsip ini ditekankan Alquran menyangkut titik temu agama-agama itu adalah kesatuan misi para nabi yang menyampaikan ajaran agama itu adalah bersaudara. Akan tetapi satu hal yang perlu diingat, bahwa Alquran tidak sendirian, sebab kitab suci agama lain juga menggagaskannya. Banyak kutipan yang dapat dikemukakan untuk itu. Dalam kitab suci agama Kristen, memerintahkan umatnya harus

²²Frithjof Schuon, *The Transendent Unity of Religions*, terj. Safroeddin Bahar, *Mencari Titik Temu Agama-Agama* (Jakarta: Pustaka Fidaus, 1987), h. 37.

mengasihi Allah dan mengasihi sesama manusia (mat.22:37); Rum:10; Kor: 4-7 dan 13). Salah satu ayat yang sangat mengesankan pentingnya penghargaan terhadap titik temu adalah termuat dalam Matius 5:43-45.

Kamu telah mendengar firman: kasihilah sesamamu manusia dan bencilah musuhmu. Tetapi aku berkata kepadamu: Kasihilah musuhmu dan berdoalah bagi mereka yang menganiaya kamu. Karena dengan demikianlah kamu menjadi anak-anak Bapa di sorga, yang menerbitkan matahari bagi yang jahat dan orang yang baik dan menurunkan hujan bagi orang yang benar dan yang tidak benar (PB. Matius. 5:43-45).

Dalam kisah Rasul-rasul dijelaskan pula: “Sebab di dalam Dia kita hidup, kita bergerak, kita ada, seperti yang telah juga dikatakan oleh pujangga-pujanggamu: Sebab kita ini dari keturunan Allah juga” (Kis. 17:28). Hal ini dapat dipahami bahwa segala bangsa itu merupakan satu masyarakat dan asalnya satu juga, karena Allah menjadikan seluruh bangsa manusia untuk menghuni seluruh bumi.

Unkapan di atas menunjukkan bahwa kitab suci mengisyaratkan pentingnya kerelaan berbuat baik dan berpikir jernih terhadap orang lain dengan mengambil contoh yang sangat ekstrim yakni “musuh”. Dari ungkapan kitab suci tersebut dipahami bahwa jangankan terhadap orang yang beragama lain, terhadap musuh pun kita disuruh berbuat baik. Itulah esensi dari model etika global (*Global Ethic*).²³ yang dapat memayungi segenap umat manusia dalam kelangsungan hidup bersama, karena etika global itu nilainya diambil dari nilai-nilai universal yang diajarkan agama-agama.

Berangkat dari beberapa model dialog antarumat beragama yang telah diuraikan terdahulu, maka dialog dengan model etika global dan toleransi dapat dijadikan sumber pelaksanaan dialog antarumat beragama di Sumatera Utara. Toleransi atau *agree in disagreement* (setuju dalam perbedaan) dan model etika global sesuai dengan ajaran Islam. Artinya, agama yang dianut itulah agama yang paling baik, dan mempersilahkan orang lain untuk mempercayai bahwa agama yang dipeluknya adalah agama yang paling baik. Diyakini bahwa antara satu agama dengan agama lainnya terdapat perbedaan dan persamaan. Dalam kesadaran itulah umat beragama membangun kelangsungan hidup yang damai dan sejahtera.

Bagi penulis, jalan inilah yang penting ditempuh untuk menimbulkan kerukunan hidup beragama. Orang yang beragama harus

²³Peter L. Berger, *The Social Reality of Religion* (London: Penguin Books, 1973), h. 78.

percaya bahwa agama yang ia peluk itulah agama yang paling baik dan paling benar, dan orang lain juga dipersilahkan, bahkan dihargai, untuk percaya dan yakin bahwa agama yang dipeluknya adalah agama yang paling baik dan paling benar. Terlebih-lebih pada era modern sekarang yang penuh tantangan, dialog berbasis etika global dapat membantu pelurusan informasi yang keliru dan menyampaikan komunikasi secara timbal balik dan multiarah demi masa depan bersama. Masa depan agama secara optimis diharapkan bisa lebih baik, harmonis, produktif dan kreatif menengahkan perannya yang bermakna bagi kehidupan manusia, baik skala lokal maupun global. []

Bibliografi

- ‘Ala Abu Bakar, *Islam Yang Paling Toleran, Kajian Tentang Konsep Fanatisme dan Toleransi dalam Islam*, terj. Mahfud Hidayat, (Jakarta : Al-Kausar, 2005).
- A.S. Hornby, AP. Cowie, dan A.C. Gimson (ed), *Oxford Advanced Learner’s Dictionary* (London: Oxford University Press, 1987)
- Abd. Muqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama, Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur’an*, (Depok : Kata Kita, 2009).
- Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur’an, Text, Translation and Commentary*, (New York: Amana Corporation, 1989).
- Ali Mustafa Yakub, *Kerukunan Umat Dalam Perspektif Al-Qur’an dan Hadis*, (Jakarta: Pustaka Fridaus, 1999).
- Alwi Shihab, *Islam Inklusif*, (Bandung: Mizan, 1999)
- Andito (Ed), *Atas Nama Agama, Wacana Dalam Dialog Bebas Konflik* (Bandung : Pustaka Hidayah, 1998).
- Asep Purnama Bahtiar, *The Power of Religion : Agama Untuk Kemanusiaan dan Peradaban*, (Bantul : Pondok Edukasi, 2005).
- Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1999)
- Bernad Lewis, CH. Pellat and J. Schacht (Ed), *The Encyclopaedia of Islam* (London: Publisher, 1965)
- Burhanuddin Daya, *Agama Dialogis, Merenda Dialektika Idealita dan Realitas Hubungan Antaragama* (Yogyakarta, LkiS, 2004)

- Charles Kimball, *When Religion Becomes Evil*, (New York : Harper Sanfrancisco, 2002).
- David Royal Brougham, *Merencanakan Misi Lewat Gereja-Gereja Asia* (Malang : Gunug Mas, 1974).
- Franz Magnis Suseno, *Menjadi Saksi Kristus di Tengah Masyarakat Majemuk* (Jakarta : Kanisius, 2004).
- Frithjof Schuon, *The Transendent Unity of Religions*, terj. Saifroeddin Bahar, *Mencari Titik Temu Agama-Agama* (Jakarta: Pustaka Fidaus, 1987).
- Hassan Hanafi, *Religious Dialogue & Revolution*, (Jakarta: t.p., 1977)
- J.A. Bank and C.A.M. Banks (eds) *Multicultural Education: Issues and Perspectives*, (Boston : Allyn and Bacon, 1997), h. 26.
- Linda Smith dan Williem Raeper, *A Beginner's Guide to Ideas*, terj. Hardono Hadi, *Ide-Ide Filsafat dan Agama, Dulu dan Sekarang*, (Yogyakarta : Kanisius, 2000).
- M. Ainul Yaqin, *Pendidikan Multikultural, Cross-Cultural Understanding Untuk Demokrasi dan Keadilan* (Yogyakarta : Pilar Media, 2005).
- M. Nasir Tamara (Ed), *Agama dan Dialog Antar Peradaban* (Jakarta : Paramadina, 1996).
- M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim, Tafsir Surat-Surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999).
- M. Rasjidi, *Empat Kuliah Agama Islam di Perguruan Tinggi*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1977).
- Mahmud Hamdi Zaquq, *Reposisi Islam di Era Globalisasi* (Yogyakarta, LkiS, 2001).
- Michael Keene, *World Religions*, terj. F.A. Soeprapto, *Agama-Agama Dunia* (Yogyakarta : Kanisius, 2006).
- Mircea Eliade (ed), *Encyclopedia of Religion*, (New York : MacMillan Publishing Company, 1987).
- Moch. Qasim Mathar, (ed), *Sejarah, Teologi dan Etika Agama-Agama*, (Yogyakarta : Dian/Interfidei, 2005)
- Mohd. Iqbal, *The Mission of Islam* (New Delhi-India : Vikas Publishing House Ltd, 1977).
- Mun'im A. Sirry, *Membendung Militansi Agama* (Bandung: Mizan, 2003)

- Nanang Tahqiq (ed), *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effeni, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid* (Jakarta: Paramadina, 1999).
- Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban; Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan* (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1992).
- P. Maurice Borrmans, *Guidelines for Dialogue Between Christians and Muslims*, terj. Y.Siswata, *Pedoman Dialog Kristen-Muslim: Sekretariat Untuk Non Kristen*, (Yogyakarta : Yayasan Pustaka Nusantara, 2003)
- Peter L. Berger, *The Social Reality of Religion*, (London: Penguin Books, 1973)
- Soetjipto Wirosardjono, *Agama dan Pluralitas Bangsa*, (Jakarta : P3M, 1991).
- Th. Sumarthana dkk. (ed.), *Dialog: Kritik dan Identitas Agama*, (Yogyakarta : Dian Interfedei, t.t.p).
- Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta : Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, 1988)
- Umar Hasyim, *Toleransi dan Kemerdekaan Beragama Dalam Islam Sebagai Dasar Menuju Dialog dan Kerukunan Antar Agama* (Surabaya : Bina Ilmu, 1991).
- Williem L. Langer, dalam *Encyclopaedia of World History* (Boston : Houghton Mifflin Company, 1956)
- Zakiyuddin Baidhawiy, *Pendidikan Agama Berwawasan Multikultural* (Jakarta: Erlangga, 2005).



Hubungan Antar Agama: Upaya Memahami Agama

Zulkarnaen, M.Ag

A. Pendahuluan

Secara sederhana, pengertian hubungan adalah interaksi antara dua orang atau lebih dari penganut agama yang berbeda agama dan ajaran. Sedangkan definisi agama yaitu di lihat dari sudut etimologis dan sudut istilah. Mengartikan agama dari sudut kebahasaan akan terasa lebih mudah daripada mengartikan agama dari sudut istilah, karena pengertian agama dari sudut istilah ini sudah mengandung muatan subyektivitas dari orang yang mengartikannya. Atas dasar ini maka tidak mengherankan jika muncul beberapa ahli yang tidak tertarik mendefinisikan agama. James H. Leuba, misalnya berusaha mengunggulkan semua definisi yang pernah dibuat orang tentang agama, tak kurang dari 48 teori definisi agama yang ia kemukakan, namun pada akhirnya ia berkesimpulan tidak ada gunanya membuat definisi agama, karena itu merupakan silat lidah dari orang yang mendefinisikannya.¹

¹Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, cet II, 1999), h. 8.

Selanjutnya Taib Thair Abdul Muin mengemukakan definisi agama sebagai suatu peraturan Tuhan yang mendorong jiwa seseorang yang mempunyai akal untuk menentukan kehendak dan pilihannya sendiri untuk mencapai kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat.²

Dari pengertian hubungan dan agama maka dapatlah di definisikan hubungan antara agama. Itu adalah integrasi dari berbagai penganut agama yang berbeda agama untuk mencari kesamaan pandangan dalam mewujudkan hubungan antar agama, dan secara umum tanpa harus memilih satu-persatu suku kata, dan tidak mengurangi maksud sebenarnya, maka hubungan antar agama yaitu mempelajari agama yang satu dengan agama lain yang berada diluar agamanya, dan pada akhirnya mencari titik temunya dengan tujuan mencari mana agama yang bersumber langsung dari Allah dan mana agama yang bersumber dari akal manusia.³

B. Pembahasan

1. Empat Sikap dalam Hubungan Agama

Hubungan antar agama bukan mencari mana agama yang benar dan mana yang salah, kalau ini yang terjadi maka hubungan antar agama itu tak akan terwujud dengan baik, tetapi yang dicari disini adalah bukan benar dan salahnya tetapi kesamaan pandangan dalam mewujudkan pandangan hubungan antara agama.⁴

Hubungan antar agama berusaha untuk mempelajari dan mencari kesamaan antar penganut agama secara ilmiah dan objektif dengan tetap berpegang teguh pada nilai-nilai agama sendiri. Tanpa mengorbankan agamanya, hal inilah yang tidak diharapkan dari hubungan antar agama, yang pada akhirnya mendapat gambaran yang jelas mengenai agama-agama masing.⁵

Hubungan antar agama secara mendasar dan umum, dapat dipahami sebagai pengkajian dan peraturan yang mengatur hubungan

²*Ibid.*,

³Arifinsyah, *Dasar Hubungan Antar Agama*, buku tidak diterbitkan. h.3.

⁴*Ibid.*,

⁵M. Sayuthi Ali, *Metodologi Penelitian Agama; Pendekatan Teori dan Praktek*, (Jakarta:Rajawali Perss,cet I,2002), h. 19.

manusia dengan manusia atau penganut agama lain agar terciptanya kerukunan antar umat beragama. Dalam hubungan antar agama sebenarnya dilihat adanya keterlibatan antar umat beragama sebagai pendukung penganut agama tertentu.

Secara lebih khusus, dengan memperhatikan masalah hubungan antar agama dalam kehidupan beragama yang sifatnya kumulatif dan kohensif, yang menyatukan keanekaragaman interpretasi dan sistem-sistem keyakinan keagamaan yang pada akhirnya terwujudnya hubungan antar agama, dan ini terjadi karena dalam kehidupan beragama terdapat pola-pola interaksi tertentu yang melibatkan dua orang atau lebih dari berbagai penganut agama. Dari pola-pola itu secara bersamaan memiliki satu tujuan utama yang dalam tindakan yang menciptakan hubungan antar agama.

Hubungan antar agama akan terwujud apabila ada kesamaan tujuan yang ingin di capai oleh penganut agama, dan mereka merasa bahwa dalam kelompok keagamaan tujuan yang ingin di capai di dasari oleh keyakinan agama yang akan dianut.

Hubungan antar agama secara struktural dan fungsional melayani kebutuhan umat beragama dan mengatasi berbagai permasalahan dan problema yang dihadapi oleh penganut agama demi terciptanya hubungan antar agama. Setiap penganut agama yang terlibat dalam hubungan antar agama tidak hanya melakukan kegiatan peribadatan dan pendidikan saja tetapi juga melaksanakan berbagai kegiatan sosial dan derma bagi penganut agama, dan memberikan jasa pelayanan keagamaan atau setidaknya berguna bagi penganut agama.

Dalam mewujudkan hubungan antar agama ini maka ada 4 sifat yang harus diperhatikan dalam kehidupan keagamaan sebagaimana yang dikatakan oleh William sebagai berikut:

1. Tingkat rahasia, yaitu seseorang penganut agama akan memegang kuat terhadap ajaran yang diyakininya dan tidak akan mendiskusikannya dengan penganut agama lain.
2. Tingkat pribadi, yakni dia akan menceritakan agamanya kepada orang lain yang sama agamanya, dan orang lain itu dianggapnya dapat membantunya dalam memecahkan permasalahan yang di hadapinya.

3. Tingkat denominasi, yaitu setiap individu dari penganut agama memiliki keyakinan agama yang ia pegang bukan lagi merupakan rahasia yang di tutupi lagi
4. Tingkat masyarakat, yakni individu memiliki keyakinan keagamaan yang sama dengan keyakinan keagamaan penganut agama tertentu.

Inilah empat sifat yang harus dipegang oleh penganut agama dalam mewujudkan hubungan antar gema, dan kalau ini tidak dimiliki maka hubungan antar agama itu tak akan terwujud dengan baik, jadi setiap penganut agama tidak harus mengorbankan agamanya demi mencari mana agama yang benar dan paling benar.

2. Pluralisme dan Titik Temu Agama-agama

Pluralisme tidak dapat dipahami hanya dengan mengatakan bahwa masyarakat kita majemuk, beraneka ragam terdiri dari berbagai suku dan agama, yang justru hanya menggambarkan kesan fragmentasi bukan pluralisme. Pluralisme juga tidak boleh dipahami sekedar sebagai kebaikan”negatif”, hanya di tilik dari kegunaannya untuk menyingkirkan fanatisme. Pluralisme harus di pahami sebagai”pertalian sejati kebenaran dalam ikatan-ikatan keadaban”. Bahkan pluralisme adalah juga suatu keharusan bagi keselamatan umat manusia, antara lain melalui mekanisme pengawasan dan–pengimbangan antara sesama manusia guna memelihara keutuhan bumi, dan merupakan salah satu wujud kemurahan Tuhan yang melimpah pada umat manusia”seandainya Allah tidak mengimbangi segolongan manusia dengan segolongan yang lain, maka pastilah bumi hancur, namun Allah mempunyai kemurahan yang melimpah seluruh alam (Qs al-Baqarah/2:51⁶

وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِن بَعْدِهِ

وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ ﴿٥١﴾

Artinya:

Dan (ingatlah), ketika Kami berjanji kepada Musa (memberikan Taurat, sesudah) empat puluh malam, lalu kamu menjadikan anak lembu (sembahanmu) sepeninggalnya dan kamu adalah orang-orang yang zalim.”

⁶Nurcholish Madjid, *Masyarakat Madani dan investasi Demokrasi: Tantangan dan Kemungkinan*, Republika 10 Agustus 1999.

Kutipan panjang pembuka di atas menegaskan adanya masalah besar dalam kehidupan beragama yang ditandai oleh kenyataan pluralisme dewasa ini. Dan salah satu masalah besar dari pemahaman pluralisme yang telah menyulut perdebatan badai sepanjang masa⁷, menyangkut masalah keselamatan adalah bagaimana suatu teologi dari suatu agama mendefinisikan dirinya ditengah agama-agama lain sebagaimana yang dikatakan Jhon Lyden, seorang ahli agama, apa yang seseorang pikirkan mengenai agama lain, dibandingkan dengan agama sendiri, sehingga berkaitan dengan berkembangnya pemahaman mengenai pluralisme dan toleransi agama-agama, berkembangnya suatu paham teologi agama-agama yang menekankan kesederhanaan, makin pentingnya dewasa ini untuk berteologi dalam konteks agama-agama untuk suatu tujuan. Untuk mendapatkan suatu pemahaman pluralisme seperti yang dikemukakan di atas, sangatlah penting mengerti segi-segi konsekuensial dari sikap keberagaman kita, bahwa sikap keberagaman kita menemukan bagaimana pandangan kita terhadap pandangan kita terhadap agama-agama lain.⁸

Masyarakat Indonesia dikenal sebagai masyarakat majemuk yang terdiri atas berbagai macam suku bangsa, agama dan golongan secara keseluruhan membentuk kebudayaan nasional. Kemajemukan dalam masyarakat Indonesia itu merupakan kekayaan budaya Nasional yang membanggakan. Tetapi dalam kemajemukan itu sendiri seringkali tumbuh potensi-potensi konflik, karena faktor-faktor kondisional dan struktural.

Proses munculnya pluralitas agama di Indonesia, dapat diamati secara empiris histories. Secara kronologis dapat disebutkan bahwa dalam wilayah kepulauan Nusantara, pada awalnya hanya agama Hindu dan Budha dan kemudian Islam masuk kesana, hal ini yang membedakan muatan pengamalan keagamaan dari agama yang ada di pulau Nusantara tersebut.

Dengan mempertimbangkan kondisi objektif masyarakat Indonesia yang majemuk keberanekaragamannya, serta membandingkannya dengan berbagai situasi dan kondisi politik di luar negeri, studi agama di Indonesia terasa amat urgen dan mendesak untuk dikembangkan, apalagi gejala terakhir di belakangan ini mengindikasi-

⁷Budhy Munawar Rachman, *Islam Pluarlis:Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, (Jakarta: Paramadina 2001, cet I, 2001) h. 32.

⁸*Ibid.*,h. 42.

kan, munculnya sejumlah kerusakan di berbagai daerah di wilayah Nusantara ini di pandang faktor agama, sebagai pemicunya. Meskipun hal tersebut tidak selamanya tepat, tetapi jika hal tersebut tidak mendapat perhatian yang serius setidaknya bisa merusak tatanan harmoni di kalangan umat beragama yang selama ini terpelihara, dan jika ini yang terjadi akibat selanjutnya,⁹⁴¹⁰ dan tidak tertutup kemungkinan untuk mengklaim bahwa tradisi agamanya sendirilah yang paling sempurna dan benar, dalam kalau klaim tersebut merambah kewilayah historis ekonomi, sosiologis, maka kedamaian yang dielukan dan di dambakan oleh agama akan terkikis dengan sendirinya.

Untuk mengurangi ketegangan yang diakibatkan oleh "truth claim", yang secara metafisis dan psikologis memang dapat di mengerti, namun dalam ruang lingkup pengumpulan sosiologis kultural, kadang terasa amat mencekam terutama bagi masyarakat yang bersifat pluralistik. Dengan begitu maka perlulah semua agama yang ada di Indonesia duduk bersama untuk membicarakan kerukunan antar umat beragama.

Untuk beragama lebih dalam masyarakat yang bersifat pluralistik keberagamannya memang selalu menghadapi dilema. Keberagaman atau yang aturannya, memang lebih bersifat bathiniyah, esoteris, inklusif, universal dalam praktek kesahariannya terpaksa harus berubah menjadi pemilikan agama yang seringkali lebih menitik beratkan sifat serta menekankan pada aspek legal formal.

3. Titik Temu Agama-agama

Sedangkan titik temu agamanya ada dua unsur di dalamnya yaitu, aspek esoterik dan esoterik yaitu sebagai berikut

a. Aspek Esoterik dan Esoterik agama

Adapun aspek esoterik adalah yang berkaitan dengan kebutuhan-kebutuhan spritual dan intelektual, dan manusia berusaha mencari Tuhan atau yang maha tinggi baik di dunia maupun di akhirat, sementara yang kedua aspek esoteris berarti pesan-pesan dari langit yang mengatur keseluruhan aspek manusia. Bahwa dalam perkembangannya aspek esoterik lebih menjadi bahan perhatian Callaghan perenialis karena ia merupakan aspek yang paling terasing dan terabaikan dari kehidupan manusia modern.

⁹Nurcholish Majidd, *Islam Kemanusiaan, Membangun Tra disi dan Visi Baru Islam Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 3-5.

Selain itu, patut perlu dicatat bahwa tradisi, yang bersifat eksoterik dan esoteris berkembang dalam lingkup ortodoksi, karena itu tak berlebihan jika dikatakan bahwa tidak mungkin tradisi tanpa ortodoksi dan sebaliknya ortodoksi tanpa tradisi. Hal tersebut karena bukan proses tradisi pada satu level tertentu yang berakibatkan pembantalan dimensi agama yang beraneka ragam. Tetapi ortodoksi juga adalah suatu kebenaran yang berada dalam tradisi itu.

4. Fenomena Gagalnya Hubungan Antar Agama

Diskursus mengenai agama sangat sarat dengan muatan emosi, kecenderungan, dan subjektivitas individu. Agama mempunyai ajaran yang sangat ideal dan cita-citanya amat tinggi. Bagi pemeluk fanatiknya, ia merupakan "benda" yang suci, sakral, angker dan keramat. Ia selalu menawarkan jampi-jampi keselamatan, kebahagiaan, dan keadilan. Namun kenyataan berbicara lain, agama tak jarang justru melahirkan permusuhan dan pertengkaran.¹⁰

Fenomena ini dilatari oleh: *Pertama*, pendewaan agama. Manusia sering terjerumus untuk mendewakan agama, istilah-istilah agama dan pemuka agama. Tuhan dan beserta segala sifat yang menyelimuti-Nya berulang-ulang hilang dari ingatan. Prinsip-prinsip agama dan ajaran sucinya juga mengalami nasib yang sama, mereka nyaris habis terpangkas dan tinggal jargon-jargon yang tidak mempunyai nyali. Di sini agama bukan lagi sebagai amalan, namun ia berubah fungsi menjadi semisal markas jaringan "mafia". Maka, tidak heran bila kemudian muncul "manipulasi agama" dan "korupsi agama."¹¹

Kedua, pengkelasan dalam berakhlak. Umat beragama sering terjebak untuk lebih dekat kepada saudara-saudara "seagama" (*in group feeling*) dan menomorduakan persahabatan dengan rekan dari agama lain. Hal ini mengakibatkan kurang objektivan dalam memandang apa yang ada di luar diri sendiri. Maka kemudian lahir sikap-sikap primordialisme sempit, sebagaimana digambarkan oleh Moeslim Abdurrahman, dengan ungkapannya, "Kendati keadilan sosial merupakan sendi utama agama, namun jika ketidakadilan tidak menimpa "kita" atau saudara "kita" maka "kita" kurang menaruh perhatian."

¹⁰Richard C. Martin, *Islam and Religious Studies* dalam *Approaches to Islam in Religious Studies*, Richard C. Martin ed. (Tucson: The University of Arizona, 1985) h. 15.

¹¹George F. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, (Cambridge: University Press, 1985) h. 57.

Ketiga, monopoli kebenaran. Banyak agama (atau bahkan seluruh agama) yang mengajarkan kebenaran absolut bagi pemeluknya. Memberikan doktrin-doktrin keabsolutan kebenaran agama memang merupakan suatu kewajiban dan sebuah kebebasan. Namun, kewajiban itu akan berubah menjadi ketidakwajaran, bila tanpa diiringi dengan anjuran penelitian dan pencarian argumen logis atas doktrin yang disampaikan, di samping anjuran untuk menghargai doktrin orang lain. Sebab, selama ini pemberian doktrin atas umat beragama sering dibarengi dengan penulatan anggapan bahwa doktrin-doktrinnyalah yang benar, sementara yang lain salah total. Tentu saja hal itu akan semakin fatal, jika juga diiringi dengan pelecehan agama lain.

5. Landasan Teologis dan Historis Hubungan Antar Agama

Dalam Alquran surat *Al-Mumtahanah*, masalah hubungan antar umat beragama ini dibahas secara panjang lebar dan jelas pada ayat 8-9,

Artinya:

“Allah tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangimu karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil (8). Sesungguhnya Allah hanya melarang kamu menjadikan sebagai kawanmu orang-orang yang memerangi kamu karena agama dan mengusir kamu dari negerimu dan membantu (orang lain) untuk mengusirmu. Dan barang siapa menjadikan mereka sebagai kawan, maka mereka itulah orang-orang yang zalim”

Ayat di atas menegaskan, bahwa seyogianya harus dipisahkan antara perbedaan kepercayaan atau agama dengan interaksi sosial kita sehari-hari. Maka, jika kita berlainan agama lalu hubungan sosialnya menjadi jauh atau renggang adalah sebuah pengingkaran dari perintah Allah di atas. Pengertian adil juga berlaku ketika kita harus bersikap bijak (tidak berat sebelah) dalam memilih teman atau golongan dalam bermasyarakat.¹²

¹²Ruang lingkup cakupan dialog antar umat beragama di bahas secara lebih luas dan mendalam dalam H.A. Mukti Ali *Ilmu Perbandingan Agama, dialog dakwah dan Misi*” dalam Butrhanuddin Daya, *Ilmu Perbandingan Di Indonesia dan Belanda*, (INIS, 1992) h. 207.

¹²Secara lengkap alquran menyebut agama-agama yang hidup saat diturunkannya alquran baik itu untuk Nashrani, Yahudi dan Sabi’ah, Majusi bahkan golongan-golongan yang mempunyai pandangan hidup yang lebih baik dalam ruang lingkup dalam istilah Musyrik Kafir dan lain sebagainya. Khususnya untuk ahli kaum kitab. Dan keanekaragaman agama-agama dalam alquran, lihat Fazlur Rahman, *Tema Pokok Alquran*, terj Anas Mahyuddin, (Bandung:Pustaka, 1983) h. 233.

Kita diperbolehkan berbisnis, berteman, atau berhubungan akrab dengan orang yang beragama lain, sebatas mereka tidak memusuhi dan mengganggu agama dan eksistensi kita. Ayat di atas bersifat *mubkamah*, artinya berlaku untuk selama-lamanya. Jadi kita harus selalu berhubungan secara baik, bersikap adil, dan berlaku jujur dengan semua umat beragama sepanjang masa.

Islam datang tidak hanya bertujuan mempertahankan eksistensinya sebagai agama, tetapi juga mengakui eksistensi agama-agama lain. Islam juga memberi hak kebebasan pada umatnya untuk hidup berdampingan dengan agama lain sambil menghormati pemeluk-pemeluknya. Dalam menjalankan hal tersebut, antar umat beragama dituntut untuk hidup secara demokratis dan saling menghargai perbedaan pendapat dan keyakinan masing-masing. Mereka dilarang saling melakukan perusakan terhadap tempat-tempat ibadah dan sebaliknya harus saling menjaganya.¹³

Akar masalah pertentangan antarumat beragama dari awal adalah sikap saling mencurigai dan pengklaiman bahwa agama merekalah yang paling benar, sedangkan agama orang lain salah. Padahal, kita tidak saja dituntut untuk bersama-sama mengoreksi citra dan kesan keliru yang ada dalam benak masing-masing, namun kita harus memberi contoh dalam upaya menjalin kerja sama konstruktif dan jauh dari perdebatan teologis doktrinal yang selalu buntu. Kerja sama itu bisa berupa pengentasan kemiskinan, kebodohan, kemerosotan moral, penjagaan keamanan, dan sebagainya.¹⁴

Kerja sama itu sebetulnya dapat berjalan bila antara umat beragama yang berbeda, mau bersepakat untuk mencari titik temu dan persamaan. Dalam Alquran dikatakan, bahwa ada titik temu antaragama-agama yang ada. Di antara titik persamaan tersebut adalah penciptaan suatu kehidupan moral yang menjunjung tinggi nilai-nilai keagamaan dalam segala aspek kehidupan manusia. Persoalan titik temu agama di kalangan umat belum banyak menjadi kesadaran bersama. Bahkan, beberapa ahli teologi dan ulama (Islam) ada sebagian yang belum percaya pada pandangan titik temu agama-agama itu. Maka, permasalahan ini yang harus disadari dan segera dipecahkan oleh kita semua.

Sebetulnya, dalam Alquran Surat *AlMaidah* ayat 5 disebutkan bahwa umat Islam diperbolehkan memakan sembelihan ahli kitab (Taurat

¹³M. Arkoun, *al-Fikr al-Islamy: Qiraatun Ilmiyatun*, (Beirut tp, 1987) h. 192.

¹⁴*Ibid.*,

dan Injil). Mereka juga diperbolehkan mengadakan pernikahan dengan membayar mas kawin sebagai tanda ikatan mas kawin sebelumnya, karena memberi mas kawin ini wajib hukumnya. Namun, pernikahan tersebut tidak diperbolehkan dengan niat main-main saja, hanya sekedar menuruti hawa nafsunya, atau menyia-nyiakannya. Pernikahan itu diharamkan, tentu saja jika sesuai dengan ilmu yang telah diajarkan Nabi kepada kita. Kesemuanya itu menegaskan lebih lanjut, tentang adanya pluralitas keagamaan dan sosial yang harus dimiliki oleh orang Islam.¹⁵

Hubungan antarumat beragama dalam menghadapi pluralitas itu dicontohkan dengan sangat baik oleh Nabi Muhammad saw. Pada masa Nabi, unsur-unsur persaudaraan dan harmoni begitu mencolok, seperti yang terjadi di kota Yatsrib atau Madinah. Di situ hubungan antara Islam dan agama-agama lain sangat bagus diatur oleh Piagam Madinah. Nabi selalu menganjurkan pengikutnya untuk mempromosikan pluralisme keagamaan yang menunjukkan bahwa antara pemeluk agama yang berbeda-beda dapat hidup berdampingan dengan saling menerima dan menghormati eksistensi masing-masing. Hubungan itu terutama terjadi dengan Ahli Kitab, hal ini muncul karena Alquran memandang Ahli Kitab sebagai sebuah keluarga satu iman yang besar.

Dengan demikian, manfaat positif dari keanekaragaman agama-agama dan umat manusia adalah agar mereka saling berlomba dalam kebajikan. Apabila mereka cuma saling bermusuhan dan bersitegang saja, maka mereka tidak dapat berkembang dalam memakmurkan dunia ini.

Dalam perspektif Islam, dasar-dasar untuk hidup bermasyarakat yang pluralistik secara religius, sejak semula memang telah dibangun di atas landasan normatif dan historis sekaligus. Jika ada hambatan yang menjadikannya tidak terlaksana, menurut Amin Abdullah, penyebab utamanya bukan karena ajaran Islam itu sendiri yang bersifat intoleran dan eksklusif. Namun lebih banyak disebabkan dan dikondisikan oleh situasi historis, ekonomis-politis yang melingkari komunitas umat. Hubungan antarumat beragama dalam sejarahnya memang lebih diwarnai oleh kompetisi untuk menguasai sumber-sumber ekonomi, kekuasaan politik dan hegemoni kekuasaan.

Kita tidak boleh saling mempersalahkan, walaupun dalam lubuk hatinya masing-masing bahwa agama kitalah yang paling benar

¹⁵M. arkoun *al-Islam al-Akhlāq wa Siyasah*, terjemahan Hashim Shahih, Markaz, (Beirut: al-Qaumi, 1990) h. 118.

sedangkan yang lain salah. Jika kita menginginkan adanya kerukunan hidup bermasyarakat, maka jalan yang harus ditempuh sebaiknya adalah melakukan apa yang dinyatakan dalam akhir surah *Al-Kafirun*, yaitu saling mengakui eksistensi agama masing-masing (orang lain). Perbedaan dan keanekaragaman kepercayaan dan agama manusia adalah suatu fakta. Dan perbedaan tersebut, hendaknya dimanfaatkan untuk menjalin kerja sama antara mereka dalam mencari kebajikan dan keridaan-Nya.

Kelemahan manusia adalah sikapnya yang berlebihan sehingga ada yang bersikap melebihi sikap Tuhan. Mereka menginginkan agar manusia satu pendapat, satu aliran atau satu agama. Dalam masyarakat majemuk seperti bangsa Indonesia ini, selain pemahaman akan inti ajaran umat lain, kesadaran pada kemajemukan atau pluralitas itu sendiri sangat penting. Pengertian pluralisme agama adalah bahwa tiap pemeluk agama dituntut tidak hanya mengakui keberadaan dan hak agama lain, tapi juga terlibat dalam usaha memahami perbedaan dan persamaan, guna tercapainya kerukunan umat beragama.¹⁶

Ketegangan, permusuhan, dan konflik antarumat beragama hanya dapat terlewatkan, apabila antar agama mau saling menghormati, memahami, dan saling mendengarkan pendapat masing-masing. Dan yang lebih penting lagi adalah perlunya dialog antarumat beragama. Dialog yang diharapkan meminjam istilah Raimundo Panikar, adalah "dialog yang dialogis". Yakni, mengadakan hubungan yang berdaya cipta dalam suatu atmosfer pemahaman bersama, siap untuk mengubah gambaran yang salah dalam masing-masing agama, dan berkeinginan kuat untuk menghargai nilai-nilai orang lain.

Untuk memecahkan berbagai konflik yang terjadi demi menciptakan Indonesia baru yang lebih baik dan damai, mungkin tidak ada alternatif yang lebih selain membina kerukunan umat beragama secara jujur, ikhlas, dan bertanggung jawab. Di samping itu, kita sebaiknya juga harus senantiasa merenungkan kembali makna keberagamaan kita.

Apakah kita telah menjalankan agama sesuai dengan perintah Tuhan sebenarnya? Kenapa terjadi pertumpahan darah atas nama agama? Apakah agama telah membuat diri kita mau berdamai dan hidup rukun dengan orang lain, jika belum, kapan kita akan memulainya? Semoga

¹⁶Budhi Munawar Rachman, *Islam Pluralis: Wacana Kesejahteraan Kaum Beriman*, (Jakarta: Paramadina, 2001) h.. 44

mulai saat ini kita dapat memperbanyak semangat kerukunan dan penyegaran kembali keberagaman kita. Sehingga, kita dapat menciptakan kehidupan antarumat beragama yang harmonis, penuh kemesraan dan kasih sayang, menjunjung tinggi nilai-nilai kesucian. Semoga konflik segera berakhir dan tidak terjadi lagi kerusuhan-kerusuhan baru bermotifkan agama di Indonesia maupun di dunia.

Pada inti sikap hormat yang timbul pada agama-agama ini, sebagaimana yang sudah disebutkan, akan menjadi persetujuan tentang karakter tidak tepatnya konsep-konsep agama dan penyajian-penyajian historis, baik yang disebut *mythic, iconic* maupun oleh nama-nama lain, yang mengabsahkan agama-agama ini sikap saling mengakui satu sama lain bagi pemeluknya. Secara ideal, berbagai agama itu satu sama lain melihat sebagai saling melengkapi bukan malah saling memusuhi satu sama lain, karena masing-masing agama itu melahirkan kesaksian kepada aspek-aspek kebenaran ilahiah tertentu yang tidak diungkapkan, atau malah diungkapkan secara penuh pada agama yang lain. Ini tidak mencegah tiap agama untuk memikirkan kesaksian akan kebenaran yang lebih penting ketimbang kesaksian kebenaran dari agama-agama lain.¹⁷

Secara langsung, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, tidak ada kriteria tingkatan kebenaran yang didapatkan pada agama-agama yang berbeda, melainkan harus dinilai oleh hasil-hasil yang dibuahkan pada kehidupan anggota pemeluk tiap agama itu sendiri; dan ini bukanlah sesuatu yang dapat diselesaikan bagi semua. Bahkan tantangan untuk menghasilkan hasil-hasil yang bermanfaat akan terus berlangsung sampai yang akan datang dalam pergantian abad ke abad, dan dari sini tidak ada yang lepas.

6. Titik Temu Islam dan Kristen

Rupanya ada kasus bahwa para pengikut tiap agama itu menganggap agamanya sendiri lebih unggul dari semua agama yang lain. Sebagian pengikut agama, khususnya sebagian pengikut agama Kristen dan Islam, berfikir bahwa agamanya sendirilah yang dianggap sebagai agama dalam arti yang sebenarnya, sementara semua agama yang lain itu tidak ada sama sekali.

Kepercayaan demikian diberikan sebagai landasan bagi penegasan pernyataannya, misalnya "hanya agama saya sendirilah satu-satunya yang

¹⁷*Ibid.*,

dari Tuhan”atau”agama saya sendirilah satu-satunya agama yang mempunyai kebenaran ilahiah yang asli, sementara semua agama-agama lain tidak asli lagi.¹⁸

Pandangan-pandangan eksklusivis ini tidak dapat dipertahankan ke dalam kultur dunia yang timbul, sebab ilmu pengetahuan sosial merupakan bagian dari pandangan intelektual barat, dan observasi sosial-ilmiah agama-agama menunjukkan bahwa agama-agama tersebut semuanya kurang atau lebih melakukan hal-hal yang sama, mirip dengan tujuan dan dengan ukuran kesuksesan.¹⁹

John Hick melihat ini berkenaan dengan kemiripan yang amat secara paksa dengan mengutip doa (atau peribadatan) orang Yahudi, Muslim, Sikh dan Hindu yang secara tegas berbeda dengan doa-doa (atau peribadatan) orang Kristen. Sungguhpun orang yang beriman menegaskan bahwa hanya agamanya yang lebih unggul dari agama-agama lain, maka hal ini masih sulit baginya untuk menemukan para pemeluk agama-agama lain sebagai sama dengan agama yang dipeluknya. Bagaimana hal ini dapat terjadi?²⁰

Sangat dipertahankan bahwa karena kandungan intelektual kepercayaan agama itu diungkapkan pada terma-terma iconic, maka tidak ada kriteria kebenaran intelektual bagi kepercayaan-kepercayaan ini, dan bahwa ajaran-ajaran yang seolah-olah mengandung kontradiksi kenyataannya tidak boleh berkontradiksi melainkan harus saling melengkapi. Apabila pernyataan ini diterima maka tidak ada justifikasi rasional bagi penegasan secara publik karena agama kita itu lebih baik daripada agama lain (sekalipun kita terus berfikir demikian), dan paling tidak, justifikasi parsial bagi diakuinya agama-agama lain sebagai sama benarnya dengan agama kita.²¹

Kriteria”hasil”sebagai diterapkan untuk agama-agama akan segera dijelaskan, dan tentu saja harus mempunyai tempat sentral dalam pemikiran Kristen, karena agama ini berasal dari Puncak Gunung

¹⁸Nurcholish Madjid, *Al-Islam dan Tradisi Agama Ibrahim*”dalam Eksilopedi Dunia Islam jilid IV, Ikhtiar Baru Van Hoove akan terbit.

¹⁹Buhdi, *op.cit.*, hlm.47.

²⁰Departemen Agama RI, *Bingkai Teologi Kerukunan Hidup Umat Beragama di Indonesia*, (Proyek Peningkatan Kerukunan Hidup Umat beragama:Jakarta, 1997. hlm.67.

²¹didownload tgl 13 Desember 2006 dengan judul Titik Temu Islam dan Kristen,oleh, Montgomery <http://www.webshots.com/r/internal/start/client/RAND>.

Sermon; Yesus mengatakan bahwa guru-guru agama harus dinilai sesuai dengan kualitas hasil ajarannya. Dalam cara yang sama bahwa pohon yang baik itu berbeda dengan pohon yang buruk dari kualitas buah yang dihasilkannya.²²

Apabila konsepsi ini diterapkan kepada agama, maka kita dapat mengatakan bahwa agama itu memproduksi buah yang baik ketika memungkinkan mayoritas anggota-anggota pemeluknya untuk mengarahkan kehidupan yang bermanfaat dalam masyarakat yang harmonis, selain adanya kesakitan dan nasib buruk. Ini secara jelas bukannya kriteria yang dapat diterapkan dengan pertimbangan matematika yang kaku, melainkan dapat menjadi wilayah persetujuan yang luas antara bangsa dari tradisi-tradisi yang berbeda satu sama lain mengenai buah yang baik itu.²³

Namun begitu, satu hal perlu dicatat bahwa perasaan subyektif yang dipenuhi dengan agamanya sendiri tidaklah cukup. Tidak mengherankan kalau kasus itu ada pada sebagian besar bentuk Kristen dan barangkali ada pada agama-agama lain juga, dimana kepuasan akan agamanya sendiri telah menjadi bentuk self complacency (kepuasan dengan diri sendiri dan tidak perlu yang lain) yang buta kepada ketidakadilan pada lingkungan yang mengeilingi kita, ketidakadilan dari kepuasan diri tiap individu yang barangkali juga bermanfaat.²⁴

Satu kriteria hasil yang diakui, akan masuk akal untuk dipertahankan karena semua agama besar dan sebagian besar yang kurang, telah memproduksi buah yang baik bagi sebagian besar anggota pemeluknya. Ketika kita melihat anak lelaki Indian miskin yang timpang bermula dengan senyum merekah bahagia di wajahnya, kita cenderung mengabsahkan bahwa suatu agama yang mencapai ini maka baginya pantas terpesona. Lebih jauh mungkin dapat disangkal bahwa apabila agama itu memiliki buah yang baik, maka gambarannya dari alam semesta dan dari tempat kehidupan manusia yang harus dianggap benar, paling tidak, mengikuti petunjuk yang kuat bagi anggota-anggotanya dalam kesibukan hidup.

²²Fathi yakin, *Islam Era Global: Kajian Proyek Islamisasi Ideral*, Yogyakarta:Ababil, cet I, 1996. hlm. 56.

²³*Ibid*, William Montgomery Watt

²⁴*Ibid*,

Sebab gambaran itu diekspresikan dalam bahasa *iconic* atau gambaran sejarah, yang mungkin lebih baik untuk menyebut kecukupan ketimbang kebenaran. Bahwa agama-agama itu mempunyai buah yang baik yang menjadi alasan lebih lanjut untuk mengakui buah-buah yang baik itu sebagai sama dengan buah agama kita sendiri secara asasi. Hal ini tidak mungkin untuk menempatkan tingkat-tingkat kecukupan itu kepada berbagai agama.²⁵

Sehubungan dengan kriteria hasil, penting untuk mencatat bahwa telah berlangsung beberapa abad lamanya agama yang sama itu boleh jadi mempunyai hasil yang berbeda dari abad ke abad. Inilah yang menjadi sebab agama itu hidup, tumbuh, berubah, bahkan ketika agama itu tidak berubah dalam basis kitab suci dan ajarannya. Setelah perang-perang agama pada abad ke enam belas dan tujuh belas, bangsa Eropa Kristen baik Katolik maupun Protestan, cenderung menjadi kepercayaan yang benar-benar personal, mempribadi dan tidak memberi keputusan-keputusan bagi kebijakan publik; karena tidak ada perubahan iman kecuali penekanan-penekanan semata.

Di masa John (Yahya) si Baptis dan Yesus, ada banyak kelompok dalam agama Yahudi, yang mempraktekkan agamanya dengan cara yang berbeda-beda. Kelompok Sadduki berkompromi dengan kelompok kolonialis Roma; kelompok fanatik (*Zealot*) malah hanya suatu solusi militer; kelompok Pharisi menempatkan penekanan-penekanan tak semestinya atas kemurnian ritual atas nama kebenaran moral.

Yang terakhir ini hanya satu untaian dalam Pharisisme, sejak kebangkitan agama Yahudi setelah jatuhnya Yerusalem pada tahun 70 Masehi yang secara luas benar-benar ke kelompok Pharisi; namun banyak orang Pharisi yang mengubah agamanya dengan menempatkan penekanan-penekanan yang tidak semestinya atas kemurnian ritual dalam bentuk-bentuk yang mustahil dipatuhi bagi para pemeluk Yahudi biasa.

Selanjutnya dapat disangkal bahwa adanya hasil pada agama-agama itu menunjukkan bahwa Tuhan berbuat pada semua agama itu. Pernyataan ini dibuat pada bentuk teistik sesuai dengan tiga agama Abrahami, namun pernyataan ekuivalen ini agaknya dapat dilakukan pada terma-terma non-teistik, kata orang Budha. Didukung oleh para ahli teologi Kristen, Tuhan itu selalu sama, perbedaan pada agama-agama itu

²⁵*Ibid.*,

terjadi lewat respon manusia kepada Tuhan; namun ini rupanya terlalu memudahkan masalah.²⁶

Tuhan tidak pernah dipahami sebagai Diri-Nya sendiri, melainkan sebagai yang melihat aktifitas dan misterinya dalam kehidupan kultur kita. Itu berarti bahwa ketika mereka memahami Tuhan, maka mereka menyatakan pada terma-terma kulturnya; yakni, dalam bahasanya dan kategori-kategori nalarnya sendiri; dan ini benar manakala pesan-pesan dari balik mereka itu diterima oleh nabi-nabi. Lebih dari itu, apakah tiap kultur itu memahami Tuhan, atau telah diturunkan oleh Tuhan kepada mereka, juga tergantung atas pengalamannya dalam problema-problema kehidupan dan dapat dibedakan dari kultur ke kultur (seperti yang telah dijelaskan pada bab pertama). Cara ini terjadi di banyak agama, misalnya sebagian Budhisme, tidak menyebut Tuhan. Karena buku ini terutama berbicara tentang Islam dan Kristen, maka akan tepat untuk menyebut Tuhan dan tidak berusaha dibawa ke dalam agama-agama non-teistik.

Ide bahwa Tuhan mewahyukan sendiri pada satu cara kepada semua manusia yang diketemukan pada berbagai poin di Bibel, pertama pada perjanjian-Nya dengan Nuh. Di akhir Perjanjian Lama nabi Malachi menyebut nama Tuhan menjadi besar di tengah orang kafir sejak menyingsing fajar sampai terbenam matahari dan marah kepada-Nya. Juga di Perjanjian Baru, Yesus berucap bahwa banyak yang akan datang dari timur dan barat (yakni, non-Yahudi) dan akan duduk bersama Ibrahim, Isa dan Yakub di perjamuan pada kerajaan langit. Juga dalam Islam Al-Qur'an menyiratkan bahwa semua manusia telah menerima ilmu Allah. Sesuai dengan kemampuan nalar, kini kita dapat memberikan versi sejarah dunia agama.²⁷

Kira-kira 1.800 tahun Sebelum Masehi kepada seorang lelaki yang bernama Ibrahim, Tuhan menurunkan ilmu dari diri-Nya, dari Tujuan-Nya bagi manusia dan dari bentuk-bentuk tingkah laku yang diharapkan dari manusia. Dalam artian Tuhan memilih Ibrahim, sungguhpun tidak menempatkannya di atas manusia yang lain, namun agar dia dapat menjadi saluran aspek ilmu Tuhan ini dapat sampai ke seluruh keluarga bumi.

²⁶Harold Coward, *Pluralisme Tantangan Bagi Agama-agama*, (Yogyakarta: Kanisius, cet IV 1989).hlm. 78.

²⁷*Op.cit.*, William Montgomery Watt

Ilmu dan praktek Ibrahim terjaga di tengah keturunannya setelah mereka hidup di Mesir lebih dari empat ratus tahun lamanya; dan kira-kira 1.250 tahun sebelum Masehi Tuhan memberi wahyu kepada Musa untuk membawa bangsa Israel keluar dari Mesir dan memberi pemahaman lebih penuh akan pengawasan Tuhan kepada bangsa Israel tentang kejadian-kejadian dunia dan hukum hukumnya bagi kemanusiaan.

Bangsa Israel ditempatkan di Palestina, dan kira-kira 1.000 tahun Sebelum Masehi manusia disatukan di bawah pimpinan Raja Dawud (David). Pada masa empat atau lima abad sesudahnya, sekitar 900 tahun sebelum Masehi para pemimpin agama besar mulai muncul di berbagai belahan dunia: Confusius di Cina, Buddha di India, Zoroaster di Persia dan masih banyak lagi yang lain. Barangkali kita dapat menambahkan Socrates, Plato dan Pythagoras di Yunani. Semua itu membawa wawasan baru dan wawasan agama lebih mendalam kepada bangsa-bangsa manusia di mana mereka hidup.²⁸

Sesudah Raja Dawud (David), bangsa Israel mengalami kemajuan dan kemunduran, namun ketika mereka menyimpang dari iman yang benar, mereka diperingatkan untuk beriman secara benar oleh serentetan nabi-nabi. Nabi-nabi ini juga membawa pemahaman segar dan lebih penuh akan Tuhan dan aktifitas-aktifitasnya di dunia ini. Berdasarkan keimanan yang benar ini bangsa Israel mampu menemukan kembali pengalaman katastrofik Pengasingan ke Iraq (pada 586 Sebelum Masehi) dan dapat membangun kembali masyarakat beriman sesudah perbaikan Jerusalem. Sejak zaman John si Baptis (Yahya) dan Yesus (Isa) yang menekankan masuk ke untaian agama Yahudi yang merusak kemurnian kesaksian bangsa Yahudi kepada Tuhan ke dunia kufur, bahkan mengancam kemampuan mereka untuk mengabadikan kesaksian itu. Untuk mengoreksi penyimpangan ini karena Tuhan pertama kali mengirimkan John Pembaptis (Yahya) dan kemudian Yesus ke bangsa Yahudi.

Sulit bagi umat Kristen untuk memberi penilaian Yesus yang pantas bagi pencantuman sejarah agama dunia, dimana semua agama diperlakukan sebagai berada pada dasar pijakan yang sama. Seperti penilaian yang tidak boleh bersifat eksklusifis. Saya tegaskan bahwa hal ini dilakukan dengan menghadirkan ajaran dan prestasi Yesus semata dalam terma fakta historis manusia dan tanpa tafsiran-tafsiran teologis

²⁸*Ibid.*,

awal dan umat Kristen terkemudian. Hal ini muncul menjadi gema secara teologis, semenjak murid-murid pertama mengetahui Yesus sebagai seorang manusia sebelum mereka berfikir bahwa Yesus itu benar-benar dalam sifat ketuhanan yang sesungguhnya. Metode ini diujicobakan oleh perintis misioner kepada suku Massai yang primitif di Kenya dan mendapat sukses; dan Yesus menyetujui apa yang dilakukan oleh petunjuk terhadap pengalaman murid-murid tersebut:

Tidak ada jalan lain bagi murid-murid Yesus untuk mengetahui Yesus, kecuali melalui kehidupan manusia dimana Yesus itu hidup di antara manusia. Tidak ada jalan lain untuk sampai ke makna yang paling dalam dari apa yang tersimpan di dalamnya, kecuali dengan merefleksikan kepada apa yang dapat dilihat secara nyata dan dapat didengar serta dapat dirasa dan tanpa dapat disentuh. Tidak ada jalan lain bagi Massai hari ini untuk sampai ke makna yang paling penuh terhadap apa yang terjadi di belakang sana di Galilee jauh sebelum itu.

Ini juga menjadi jalan untuk menghadirkan iman Kristen kepada umat non-Kristen di dunia agama yang majemuk ini, yakni, untuk memberi mereka fakta-fakta historis manusia tentang Yesus dan kemudian untuk memperkenalkan mereka menafsiri fakta-fakta tersebut dalam terma nilai-nilai keagamaan masing-masing.²⁹

Karya John Pembaptis (Yahya) dan Yesus (Isa) sebagai guru adalah untuk membenarkan penekanan-penekanan yang salah kaprah pada sikap-sikap Yahudi dewasa ini; umpamanya, penegasan kasih Tuhan secara kuat kepada orang berdosa yang benar-benar menyesali dosaduanya. Sekalipun demikian, berbeda dengan ajaran, Yesus juga mencapai sesuatu yang penting bagi dunia ini lewat kematiannya dan apa yang mengikutinya. Pencapaian ini dijelaskan oleh umat Kristen dalam berbagai jalan; misalnya; penebusan dosa dunia yang membawa penyelamatan, perdamaian kemanusiaan dengan Tuhan, pembukaan perjanjian baru antara Tuhan dan seluruh bangsa manusia. Semua kalimat itu dan kalimat-kalimat lain yang juga dipergunakan adalah kalimat iconic, agar tak seorangpun melimpahkan pernyataan sempurna dari seluruh kebenaran, sungguhpun termasuk tingkat penafsiran yang membawa kepada eksklusifisme.³⁰

²⁹*Ibid.*,

³⁰Budhi, *Op.cit.*, hm. 345.

Untuk maksud versi sejarah agama dunia kita ini akan paling baik untuk mengatakan bahwa pencapaian dengan kematian Yesus itu adalah untuk membuka perjanjian baru atau membuka bentuk hubungan baru antara Tuhan dan bangsa manusia yang menekankan kepada cinta kasih Tuhan bagi semua. Sebagai pencapaian ini dan untuk menafsirinya secara teologis, Gereja didirikan; kemudian kepercayaan ini berkembang sampai empat abad lamanya menjadi agama resmi Kerajaan Romawi.

Dalam pada itu, agama-agama Asia sebelah timur dan selatan sedang tumbuh dan berkembang. Agama Kristen juga menyebar ke arah timur, namun, sebagaimana dijelaskan pada bab pertama, jurang pemisah berkembang antara umat Kristen Yunani yang terkena proses Hellenisme Romawi atau Kerajaan Byzantine dan Semitik dan umat Kristen yang tidak terkena Helenisasi di batas-batas ketimurannya. Dalam situasi begini, walaupun hal itu dipahami secara terinci, ada ruang lingkup prakarsa ilahi dalam urusan-urusan manusia dan ini terjadi melalui Nabi Muhammad Saw. Dalam ekspansi Islam yang cepat yang sebagian dapat dikembalikan kepada karakter Abrahamik secara inherennya dan sebagian kepada kesaksian pada beberapa bentuk Kristiani.³¹

Selama abad-abad selanjutnya, berbeda dengan titik temu antara umat Islam dan umat Kristen yang dijelaskan pada bab-bab terdahulu dan kasus khusus bangsa Yahudi, masing-masing adalah agama-agama besar yang secara luas masih tetap terisolasi satu dengan yang lain. Hanya pada abad kedua puluh gerakan-gerakan populasi yang berskala luas itu telah mengambil tempat yang akan memperkuat agama-agama tersebut memahami problema-problema kemajemukan agama, problema-problema dari agama-agama untuk hidup berdampingan secara damai.

Solusi-solusi utama dari problema-problema kontemporer itu terletak pada tema-tema misi dan dialog. Tiap-tiap agama berikhtiar untuk memasukkan agama lain, atau apakah agama-agama itu mengajak untuk dialog? Ada tiga kemungkinan, berikhtiar untuk tetap mengisolasi, ada mata rantai Islam, dan mungkin agama-agama yang lain, yang bermanfaat ini. Namun keberadaan yang terpisah-pisah ini tidak dapat berjalan di dunia hari ini kecuali keberadaan itu diisi untuk menutup dirinya pada suatu ghetto.

³¹*Ibid.*,

Baik Kristen maupun Islam ikut serta dalam misi, sekalipun banyak orang muslim yang berusaha mempertahankan apa yang mereka yakini berbeda dengan apa yang diyakini oleh umat beragama Kristen. Dalam bahasa Arab pekerjaan misioner umat Kristen ini biasanya adalah tahshir, pengkabaran atau penyebaran warta-warta yang baik, namun dengan konotasi-konotasi yang tidak dapat disetujui, dimana misi Islam disebut da'wah, memanggil atau mengajak kepada Islam, untuk tunduk menyerahkan diri kepada Allah; dan "Masyarakat Da'wah Islam" adalah nama yang diberikan oleh Kolonel Qadhafi kepada asosiasi para da'i yang dia dukung.³²

Untuk memahami dugaan perbedaan ini akan membantu mempertimbangkan apa yang terlibat pada konversi dari satu kelompok agama ke kelompok agama yang lain. Pada semua konversi ini ada dua faktor yang berpengaruh; yakni faktor komunal dan faktor personal. Pada awal ekspansi Kristen di tengah umat kufur, faktor komunal yang penting adalah adanya kevakuman spiritual yang berlaku umum di masyarakat, maka dengan sendirinya mungkin berhasil menciptakan perdamaian di area yang luas itu di Roma.³³

Banyak orang kufur menarik agama Yahudi di kota-kota Kerajaan, namun secara penuh tidak dapat menerima persyaratan-persyaratan ritual Yahudi yang mempertahankan bangsa Yahudi tetap berada pada keterasingan parsial dari tetangga-tetangganya. Dalam ekspansi Islam di negeri-negeri Islam, faktor komunal yang memberi sumbangan terjadinya konversi adalah status sosial yang rendah dari anggota-anggota minoritas yang dilindungi. Pada abad sembilan belas terjadi ekspansi Kristen di Asia, Afrika dan tempat-tempat lain, faktor komunal yang penting adalah hasrat untuk memberi sumbangan kepada peradaban bangsa Eropa; dan ini masih semakin meluas. Perbedaan yang dibuat oleh kaum muslimin antara da'wah Islam dan misi Kristen barangkali didasarkan pada fakta bahwa kaum muslimin ini harus menyandarkan pada seluruh faktor personal, karena di negeri-negeri barat tidak ada faktor komunal yang memperkembangkan perpindahan agama ke Islam.³⁴

Bilamana agama-agama itu hidup berdampingan secara damai, dapatkah konversi agama diperbolehkan? Mungkin harus disepakati bahwa perbuatan menarik pemeluk agama untuk masuk ke suatu agama

³²*Ibid.*,

³³*Ibid.*,

³⁴ *Ibid.*,

itu seharusnya dilarang, maksudnya, kegiatan-kegiatan yang tujuan utamanya mengganggu orang yang beragama lain agar tidak mampu hidup lebih penuh dan mencapai kehidupan yang lebih berarti; namun tujuan utamanya adalah berusaha untuk menambah jumlah pemeluknya agar masuk ke kelompok agamanya sendiri. Tiap aktifitas acapkali melibatkan apa yang dipandang agama lain sebagai memanfaatkan faktor-faktor komunal secara tidak jujur.

Walaupun demikian, dimana hanya faktor personal yang terlibat di dalamnya, rupanya ada banyak kasus luar biasa dimana suatu perubahan agama itu sangat diperlukan atau bahkan esensial bagi kesejahteraan pribadi. Di sini perpindahan agama hendaknya diperbolehkan; kecuali tiap-tiap kasus yang terjadi itu jarang merupakan pengecualian. Secara umum, kesejahteraan individual itu merupakan tujuan paling penting yang hendak dicapai manakala orang ini masih tetap berada pada kultur agama yang dibawanya. Pada sisi ini, misi digantikan oleh dialog.³⁵

Dialog dapat dilakukan dengan berbagai tingkatan formalitas dan informalitas. Bahkan saya sendiri beberapa tahun yang lalu telah melakukan studi ilmiah agama lain, dapat dikatakan terlibat pada dialog batiniah. Kondisi esensial dialog ini adalah dari para peserta akan bertemu sebagai sama, dan bahkan sama sejajar.

Meskipun tiap pribadi pemeluk agama itu tetap setia kepada agamanya sendiri, masing-masing merasa bahwa satu sama lain dapat memberi dan menerima. Tujuan dialog adalah agar masing-masing golongan agama tertentu hendaknya mendapatkan pemahaman yang lebih baik terhadap agama lain. Namun pengalaman menunjukkan bahwa mereka seolah-olah mendapatkan wawasan lebih mendalam dalam kepercayaan masing-masing agamanya sendiri.

Barangkali sebagian pemeluk Kristen merasa bahwa untuk ikut dalam dialog ini adalah berarti menjauhkan perintah Kristus untuk mengabarkan ajaran Injil kepada setiap makhluk, dan sebagian pemeluk muslim dapat mempunyai hubungan perasaan. Sementara tiap perasaan itu adalah salah secara mendasar. Dalam dialog, kita menyaksikan iman kita dan ini merupakan jalan untuk mengabarkan ajaran itu. Dalam beberapa kejadian ini dapat menjadi cara yang lebih efektif untuk memproklamirkan iman ketimbang metode-metode tradisional.

³⁵*Ibid.*,

Akibatnya orang mengatakan, "Aku pernah mendapatkan sesuatu yang bagus dan aku ingin memberi andil dialog itu kepadamu." Dengan kata lain, orang menunjukkan kesaksian terhadap nilai-nilai positif iman kita, namun untuk melakukan hal ini dengan baik tanpa memperbandingkan keimanan satu dengan keimanan yang lain sehingga merugikan pemeluk agama lain. Walaupun demikian, setelah kesaksian itu lahir pada jalan ini maka harus terbuka untuk para pendengar agar menanggapi kesaksian itu dalam termannya masing-masing.

Sebagaimana agama-agama melihat masa depan pada satu dunia yang timbul itu dimana agama-agama itu hidup bersama satu sama lain, sebagian besar pemeluk masing-masing agama mengharapkan hidup berdampingan secara damai itu akan ditemukan. Di masa depan diduga tak mungkin satu agama tertentu itu menjadi agama monolitik tunggal bagi seluruh dunia, sungguhpun hal itu diidam-idamkan. Apa yang diharapkan tiap agama, sebagai akibat dialog, mencapai pemahaman akan kebenaran agama-agama lain dan menggabungkan kebenaran ini ke dalam visi atau gambaran dunianya sendiri.

Sekalipun tidak mengapresiasi penonjolan-penonjolan agama lain, tiap pemeluk agama menahan diri dari deklarasi publik kesalahan masing-masing agama, bahkan tiap penonjolan agama tersebut sebagai masalah-masalah pokok yang tidak perlu dibicarakan secara terbuka.

7. Dialog antar Umat Beragama

Dalam, "kamus besar bahasa Indonesia, dialog diartikan percakapan antara dua tokoh atau lebih, sedangkan dialogis disini dianonimkan dengan bersifat terbuka dan komunikatif. Dengan demikian, dialog berarti dialogis, dua ide pemikiran, dua persona mempunyai muatan makna bahwa dua persona dua yang setara dan terbuka untuk saling memberikan ide.³⁶ Dialog tak mungkin berlangsung apabila salah satu orang menutupi diri sehingga proses berdialog itu tidak akan berjalan lancar, atau proses komunikasinya tidak berjalan efektif.

Maka untuk itu dalam berdialog ini perlunya kedua belah pihak untuk mengomongkan mengenai permasalahan yang di hadapinya, dari hal ini maka permasalahan itu bisa dipecahkan bersama. Demikian juga

³⁶Departemen Pendidikan Dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1988), h. 294.

misalnya dengan dialog antar umat beragama yang dalam kenyataan setiap agama membawa misi untuk menyebarkan agamanya masing-masing.³⁷ Persaingan bahkan gesekan tak dan bisa di hindarkan, selama masing-masing pemeluk agama mempertahankan apa yang ia ucapkan, jika hal ini terjadi maka dialog antar umat beragama tidak akan terjadi.

Dalam hal ini, misi dakwah sebagaimana harus dipegang oleh pemeluk agama dengan menghargai perbedaan pendapat, dan Islam sangat melarang keras pemaksaan keyakinan dalam bentuk apapun, lihat Qs al- Baqarah/2:256. Artinya:

“Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam); sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat. Karena itu barangsiapa yang ingkar kepada Thagbut dan beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada buhul tali yang amat kuat yang tidak akan putus. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui”.

Pendekatan dialog harus disarankan pada kerendahan hati, kerendahan hati tumbuh karena, pertama tidak ingin ada orang lain yang terluka hatinya, bila ini terjadi maka orang yang bersangkutan tersebut akan membalas sakit hatinya kepada orang yang menyakiti hatinya, sehingga proses dialog antar umat beragama tidak akan berjalan lancar, bahkan dialog tersebut akan terhambat. Kedua memahami bahwa yang diyakininya sebagai sesuatu yang absolut, tidak mungkin dipaksakan dan tergesa-gesa, melainkan membutuhkan keterbukaan dan saling menghargai. Itulah sebabnya, seorang, harus di peringatkan untuk saling menghargai pendapat orang lain, walaupun pendapat tersebut berbeda dengan dirinya. dan perlunya sikap menghargai perbedaan pendapat, karena itu adalah rahmat.

Dialog yang mempertemukan antar penganut agama mempunyai martabat, dan masing-masing memiliki potensi benar salah relatif, maka sekali lagi suasana hati sangat mempengaruhi peroses dialog, bila cinta benci dan curiga akan terjadi apabila adanya sakit hati. Dalam berdialog ini kita harus berjiwa besar dan siap untuk menerimapendapat orang lain walaupun pendapat itu tidak sejalan dengan kemauan kita sendiri³⁸

Untuk menjadikan dialog itu berjalan lancar, maka semua pengaut agama harus berlapang dada menerima asaran yang baik untuk meningkat

³⁷Arifinsyah, *of.ait.*,h. 119.

³⁸*Ibid.*,h. 121.

kerukunan antar umat beragama, sebenarnya susah untuk menyatukan suku-suku bangsa yang beraneka ragam dengan agama dan kebudayaan dan tersebar dalam ribuan pulau dengan tingkat perkembangan masyarakat dan kebudayaannya yang beranekaragaman menjadi satu bukanlah pekerjaan yang mudah. Berbagai upaya dilakukan untuk menyatukan semua agama yang berbeda itu ditempuh dengan jalan berdialog antar penganut agama yang majemuk tersebut.³⁹

Walaupun berdialog telah berjalan dan diambil kesimpulan yang baik, namun hasil dialog tersebut di antara pemeluk agama tersebut kadang-kadang tidak bisa dihindarkan terjadinya semacam kompotensi dan persaingan. Hal tersebut menuntut terus diadakannya berbagai upaya untuk menggalang agar dialog tersebut hasilnya bisa di jalankan oleh semua penganut agama, ada ungkapan pepatah, bulat kata karena dimufakat, bulat air karena di pemubuluh, maka untuk menyatukan semua pendapat penganut agama perlunya dialog, sehingga dalam dialog tersebut antar penganut agama satu dengan lain dapat hidup rukun damai harmonis dan terpelihara dengan baik hubungan tersebut.⁴⁰

Beberapa penganut agama berkaliber internasional melihat Indonesia sebagai negara yang mampu menciptakan dan memelihara hubungan antar agama yang baik, sehingga seringkali dijadikan sebagai teladan dalam hal kerukunan antar umat beragama. Bagi orang yang hidup di Indonesia pandangan semacam itu bukan hal yang gampang diterima begitu saja mengingat kesulitan-kesulitan yang muncul belakangan ini, tetapi pandangan tersebut bisa di pahami, karena bagaimanapun juga, di bandingkan dengan situasi hubungan agama di tempat lain, situasi di Indonesia memang memberi harapan. Dan hal ini juga disebabkan, karena terjadi dialog dikalangan pemuka agama dan intelektual masing-masing agama, akhir-akhir ini mulai dipersoalkan kembali secara baru mengenai dialog atau kerjasama antara pemuka agama.⁴¹

Hubungan antara agama di Indonesia pada masa kolonial sangat di warnai dengan campur tangan yang sangat mementingkan kerukunan,

³⁹M. Nasir Tamara, ed, *Agama dan Dialog Antar Peradaban*, (Yogyakarta:Paramadina, 1996) h. xx.

⁴⁰Nurcholish Madjid, *Dialog Keterbukaan Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer*, (Jakarta:Paramadina, cet I, 1998) h. vii.

⁴¹TH. Sumarthana, *Dialog: Kritik Dan Identitas Agama* (Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 1993) h. 1.

persaingan antara agama terjadi khususnya pada tingkat pusat masing-masing kegiatan misionaris dari agama tersebut. Sedangkan pada tingkat kehidupan keagamaan dimasyarakat, pemerintah kolonial Belanda bersikap sangat hati-hati serta melakukan penjajahan ekstra ketat untuk mencegah benturan antar agama yang melibatkan para penganutnya.⁴²

Dengan demikian corak persaingan lebih di tandai oleh persaingan antara lembaga-lembaga khususnya berkaitan dengan persaingan yang sifatnya doktriner dari agama-agama tersebut. Setiap agama menganggap dirinya sebagai satu-satunya yang benar, dan sama sekali tidak bisa melihat sesuatu yang berharga dari agama lain. Semangat persaingan ini hingga kini meski mulai muncul kecenderungan yang baru yang lebih inklusif.

Hubungan antara agama di Indonesia memulai memasuki era baru. Hal ini tidak bisa dilepas dari kepentingan pemerintah yang mengupayakan stabilitas politik sebagai syarat awal bergeraknya roda pemerintahan yang baru yang berkenaan dengan hubungan dengan Islam, Kristen, misalnya dai Indonesia”Demikianlah setelah setahun 1965 ketegangan besar timbul antara pengikut organisasi-organisasi Islam dan golongan lainnya dari kalangan penduduk khususnya dengan kaum muslim awal serta yang mereka bukan Islam

Dan ketegangan tersebut tampaknya berpusat serta bernuansa pada pertentangan antar kedua agama tersebut menyangkut hal penyebaran dakwah agama pada masa itu menampilkan dirinya sebagai potensi disintegritif yang cukup menonjol di samping bidang-bidang lainnya. Misalnya ideology politik dan orientasi kesukuan. Demikianlah pada masa itu diupayakan dialog atau musyawarah auntuk membicarakan persoalan penyebaran agama demi menjaga kesatuan dan persatuan bangsa”.

Upaya dialog antar agama terjadi pada tahun 1967 yang kemudian di kenal sebagai musyawarah antar agama. Dialog ini diprakasai oleh pemerintah dan melibatkan para para pemuka agama di Indonesia. upaya ini dinilai tidak berhasil, karena tidak dicapai kesepakatan bersama mengenai perinsip-prinsip penyebaran agama. Meskipun demikian. Pantaslah di perhatikan kembali nilai keprihatinan pemerintah yang mendasari dialog antar agama tersebut.

⁴²*Ibid.*, Dan lihat juga M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet II, 1999) h. 61.

“Pemerintah dalam usahanya untuk menjamin toleransi dalam hidup beragama berdasarkan keyakinan masing-masing akan mengutamakan kesatuan dan persatuan Nasional⁴³ kesepakatan memang tidak di capai, tetapi jiwa dan cita-cita dialog tidak akan pernah di biarkan padam”.

Keperihatinan bersama untuk mengembangkan toleransi dalam hidup beragama bisa ditempatkan dalam konteks global dan dalam dimensi yang lebih mendalam. Maksudnya keprihatinan itu dapat ditarik kepentingan nasional. Dalam kongres International untuk sejarah agama-agama IX di Tokyo sudah di rasakan kebutuhan akan toleransi dan hubungan yang mungkin bisa diberikan oleh studi agama FR. Heikr di Jerman dalam ceramahnya menyatakan”Era baru akan tiba kepada umat manusia dikala agama akan bangkit pada toleransi yang sebenarnya dan kerjasama antara atas nama umat manusia. Menyiapkan kejalan ini merupakan masalah satu harapan yang memberi studi ilmiah tentang agama. Di Indonesia benih-benih keprihatinan sebagaimana di kemukakan oleh Heikr ini sebenarnya sudah mulai tumbuh.

Lihat saja studi yang ditulis oleh P.J. Zoetmulder beliau adalah seorang figur yang menekuni studi agama di Indonesia yang hasilnya bisa menjadi sumbangan berharga bagi bangsa Indonesia untuk menelusuri kembali unsur rohani yang ada. Hasil-hail penelitiannya bisa dijadikan sebagai dasar bidang kritis antar agama.

Pada awal tahun 1970an kesadaran dialog mendapatkan konteks baru, bukan konteks pelayan dan misi agama tetapi terlebih konteks modernasi atau dalam bahasa pemerintah pembangunan. Agama di Indonesia tidak hanya berhadapan satu sama lain untuk mendapatkan pengikut baru sebnayak-banyaknyua. Dialog tidak hanya diarahkan untuk menghindari konflik melainkan juga untuk membicarakan partisipasi agama dalam proses pembahasan masyarakat yang modernisasi.

Kesadaran semacam itu antara lain terungkap dalam aspirasi Prof Mukti Ali, yang mengatakan mereka, para partisipasi dialog harus bergaul dengan kelompok manusia yang memeluk agama yang lain. Cara pergaulan itu harus terungkap dalam aspirasi sedangkan Prof mukti Ali yang menyatakan”Mereka para partisipan dialog harus bergaul dengan kelompok manusia yang memeluk agama yang lain”.⁴⁴

⁴³*Ibid.*, h. xi

⁴⁴*Ibid.*, h. xi

Cara pergaulan itu harus dipikirkan dan direnungkan bersama, karena apabila ketegangan, apalagi konflik antar satu kelompok penganut agama lain timbul, maka orang dapat mengetahui kapan ia akan berakhir, adapun pertemuan yang sifatnya di hadiri bukan hanya oleh ahli ilmu pengetahuan bukan agama rupa-rupanya hal itu bukanlah dialog tetapi dialog tersebut adalah membicarakan masalah-masalah dunia dan masalah yang dihadapi oleh umat manusia di luar agama.

Dalam proses dialog perlulah kiranya memperhatikan seluruh kehidupan fatner dialog, dalam konteks Indonesia. Maka soal penyebaran agama masih dirasakan sebagai masalah dialog yang sangat sensitif, sehingga persoalan ini cenderung dihindarkan dari agenda dialog⁴⁵ lewat dioalog kita berusaha membuka hidup terhadap kegembiraan, keprihatianan dan kegelisahan hidup sesama kita lewat dialog kita di ajak untuk bekerjasama mengatasi pembatasan yang menghalangi kita untuk hidup secara bebas dan manusiawi.

8. Rintangan Dalam Berdialog

Bahwasannya tidak mudah sebebannya bagi manusia untuk berdialog antar agama, ada dua kesulitan mendasar yang dihadapi oleh seorang muslim ketika hendak berdialog dengan non muslim, pertama adalah faktor bahasa, sebagaimana kita ketahui bahwasannya Alquran dan hadis adalah berbahasa arab, sehingga diperlukan waktu dan tenaga ekstra keras untuk memahami dan menguasai ajarannya, belum lagi, menginternalisasikan ajaran-ajaran dasarnya dalam suatu keutuhan pandangan hidup seseorang. Kedua adalah terbentuknya lapisan geologi pemikiran keagamaan Islam lantaran pengaruh proses pengendapan sejarah pemikiran yang mengiringi perjalanan peradaban manusia muslim itu sendiri.

9. Alquran Sebagai Pedoman Berdialog

Alquran tidak lain tidak bukanlah buku pedoman etika utamanya, etika pergaulan antar umat beragama. Namun jika kesan itu benar adanya, sudah barang tentu halitu tidak tepat. Supaya jangan salah dipahami, kesan tersebutd apat saja dimaklumi, lantaran langkahnya untuk penafsiran alquran yang bersifat tematik, oleh karena kelangkaan tersebut, maka uraian semua tematik terhadapalquran dapat dengan mudah dituduh sebagai bentuk reduksi. Padahal kebutuhan fungsional

⁴⁵*Ibid.*, h. xiii

masyarakat modern yang sangat sibuk dengan pekerjaan membutuhkan uraian tematik ajaran pokok alquran yang lebih mengacu kepada "problem solving."⁴⁶

Terlepas dari persoalan reduksi atau tidak, tetapi ungkapan yang sering dilafalkan oleh khatib dan juru dakwah bahwa alquran adalah pedoman untuk "*Hablum min al-Allah* dan *hablum min an-nas*". Tidak lain tidak bukan adalah kode etik tata pergaulan antar sesama manusia termasuk etika hubungan antar umat beragama. Setahu penulis muslim kontemporer yang ingin mengungkapkan dimensi etika alquran dalam berbagai aspeknya secara mendalam adalah Prof. Fazlur Rahman, M. Iqbal, yang ingin mengingatkan bahwa alquran adalah kitab suci yang penuh dengan wawasan dan dasar-dasar etika dalam berdialog antar umat beragama.

Maka sudah sepantasnya setiap muslim yang ingin berdialog dengan umat non muslim harus menggunakan kerangka dialog yang telah digariskan oleh alquran itu sendiri, agar dialog antar umat agama dapat menjembatani kesenjangan yang selama ini terjadi antar umat beragama khususnya di Indonesia. Begitu juga dengan non muslim mereka harus kembali kepada kitab suci mereka kalau mau berdialog dengan selain mereka.

C. Penutup

Hubungan antar agama bukan mencari mana agama yang benar dan mana yang salah, kalau ini yang terjadi maka hubungan antar agama itu tak akan terwujud dengan baik, tetapi yang dicari disini adalah bukan benar dan salahnya tetapi kesamaan pandangan dalam mewujudkan pandangan hubungan antara agama.

Secara lebih khusus, dengan memperhatikan masalah hubungan antar agama dalam kehidupan beragama yang sifatnya kumulatif dan kohensif, yang menyatukan keanekaragaman interpretasi dan sistem-sistem keyakinan keagamaan yang pada akhirnya terwujudnya hubungan antar agama, dan ini terjadi karena dalam kehidupan beragama terdapat pola-pola interaksi tertentu yang melibatkan dua orang atau lebih dari berbagai penganut agama. Dari pola-pola itu secara bersamaan memiliki

⁴⁶Th. Sumartana, *op.cit.*, h. 105-6.

satu tujuan utama yang dalam tindakan yang menciptakan hubungan antar agama.

Hubungan antar agama akan terwujud apabila ada kesamaan tujuan yang ingin di capai oleh penganut agama, dan mereka merasa bahwa dalam kelompok keagamaan tujuan yang ingin di capai di dasari oleh keyakinan agama yang akan dianut.

Hubungan antar agama secara struktural dan fungsional melayani kebutuhan umat beragama dan mengatasi berbagai permasalahan dan problema yang dihadapi oleh penganut agama demi terciptanya hubungan antar agama. Setiap penganut agama yang terlibat dalam hubungan antar agama tidak hanya melakukan kegiatan peribadatan dan pendidikan saja tetapi juga melaksanakan berbagai kegiatan sosial dan derma bagi penganut agama, dan memberikan jasa pelayanan keagamaan atau setidaknya berguna bagi penganut agama. []

BIBLIOGRAFI

- Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, cet II, 1999).
- Achmad Baiquni, *Alqurqn Ilmu Pengetahuan dan Teknologi*, (Yogyakarta: Dana Bahktii PrimaYasa, cet iv, 1996).
- Ahmad Deedat, *The Choise: Dialog Islam Krites*, (Jakarta:pustaka al Kausar, 1999).
- Ahmad Deedat, *Al Masih fi Islam Wamahawirah Ma'a Qissiisin Haula Uluhiyyah al Masih, terj, Almasih dalam Alquran*, (Jakarta: Gema Insani Perss, cet I 1995)
- A. Mukti Ali, *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia* (Bandung: Mizan, cet VI 1995).
- , *Ayat-ayat Perbandingan Agama dan Syarahannya:Ikut ayat Bibel sebagai bandingan*, (Medan:IAIN Press, 1995).
- Aziz Ash Shamaad, *Islam and Christianity, terj, Islam dan Kristen: Dua Kutub yang Salng Berbenturan*, (Jakarta: Pustaka Amani, cet I, 1995).
- Bambang Budijanto, *Torah dalam hidup Bangsa Israel* (Yogyakarta: Yayasan Andi, 1995).
- Budhy Munawar Rachman, *Islam Pluarlis:Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, (Jakarta: Paramadina 2001, cet I, 2001).
- Charles R. Darwin, *The Origin of Spicies*, (London: Watts dan CO, 1929).
- Darouza, *Mengungkap tentang Watak Jejak Pijak Kasus-kasus Lama Bani Israel*, (Surabaya:Pustaka Progressif,, cet I, 1992).
- Departemen Agama RI, *Bingkai Teologi Kerukunan Hidup Umat Beragama di Indonesia*, (Proyek Peningkatan krukunan Hidup Umat Beragama:Jakarta, 1997).
- Departemen Agama RI, *Bingkai Teologi Kerukunan Hidup Umat Beragama di Indonesia*, (Proyek Peningkatan Kerukunan Hidup Umat beragama:Jakarta, 1997).
- Departemen Pendidikan Dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta:Balai Pustaka, 1988).

- Fathi yakin, *Islam Era Global: Kajian Proyek Islamisasi Ideral*, Yogyakarta: Ababil, cet I, 1996).
- Hasbullah Bakry, *Isa Dalam Alquran Muhammad dalam Bible*, (Jakarta: Firdaus, 1959).
- Harold Coward, *Pluralisme Tantangan Bagi Agama-agama*, (Yogyakarta: Kanisius, cet IV 1989).
- Harun Nasution, *Filsafat Agama*, (Jakarta: Bulan bintang, 1991 cet VIII)
- _____, *Islam di Tinjau dari Berbagai Aspeknya*, (Jakarta: UI Press, cet v, 1985).
- Henry D. Aiken, *The Age of Ideology*, (New York: Menor Books, 1961)
- Hilman Hadikusuma, *Antropologi Agama Bagian II Pendekatan Budaya Terhadap Agama Yahudi Kristek, Katolik Protestan dan Islam* (Bandung: Citra Aditya Bakti, 1993).
- M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet II, 1999).
- M. Sayuthi Ali, *Metodologi Penelitian Agama; Pendekatan Teori dan Pratek*, (Jakarta: Rajawali Pers, cet I, 2002).
- M. Rasjidi, *Filsafat Agama*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1965).
- Maurice Bucaile, *Asal usul Manusia Menurut Bibel Alquran Sains*, (Bandung: Mizan cet XII, 1998).
- M. Quraish Shihab, *Wawasan Alquran: Tafsir Maudhu'i atas pelbagai Persoalan Umat*, (Bandung: Mizan, cet II, 1996).
- M. Arifin, *Menguak Nmsiteri Ajaran Agama-agama Besar*, (Jakarta: Goldebn terayon Press, cet VI, 1995).
- M. Nasir Tamara, ed, *Agama dan Dialog Antar Peradaban*, (Yogyakarta: Paramadina, 1996).
- Nurchlish Madjid, *Masyarakat Madani dan investasi Demokrasi: Tantangan dan Kemungkinan*, Republika 10 Agustus 1999.
- _____, *Dialog Keterbukaan Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer*, (Jakarta: Paramadina, cet I, 1998).
- _____, *Al-Islam dan Tradisi Agama Ibrahim*” dalam Eksilopedi Dunia Islam jilid IV, Ikhtiar Baru Van Hoove akan terbit.

Sayyid Quthb, *At-Tashwīrul Faniy fil Qur'an*, terj, *Indahnya Alquran berkisah*, (Jakarta: Gema Insani Perss, cet I 2004,).

Taufik Abdullah, ed, *Sejarah Dan Masyarakat*, (Jakarta: Pustaka Fiordaus, 1987).

Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim, ed. *Metodologi penelitian Agama sebuah Pengantar* (Yogyakarta: Tiara Wacana , cet II 1990).

TH. Sumarthana, *Dialog: Kritik Dan Identitas Agama* (Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 1993).

AG. Honog J, *Ilmu Agama*, (Jakarta:BPK Gunung Mulia, 1994).

Zakiah Dradjat, *Perbandingan Agama II*, (Jakarta:Pustaka al Kautsar, 1995)

Khazanah Ilmu

Ushuluddin

Buku Daras II

Tasawuf merupakan salah satu aspek (esoteris) Islam, sebagai perwujudan dari *ihsan* yang berarti kesadaran adanya komunikasi dan dialog langsung seorang hamba dengan Tuhan-Nya. Esensi tasawuf sebenarnya telah ada sejak masa kehidupan Rasulullah Saw., namun tasawuf sebagai ilmu keislaman adalah hasil kebudayaan Islam sebagaimana ilmu-ilmu keislaman lainnya seperti ilmu fiqh dan ilmu tauhid. Pada masa Rasulullah belum dikenal istilah tasawuf, yang dikenal pada waktu itu hanyalah sebutan sunnah Nabi. Dan sebagai salah satu ilmu esoterik Islam memang selalu menarik untuk diperbincangkan. Terlebih pada saat ini di mana masyarakat seakan dikatakan mengalami kekeringan spiritual sehingga tasawuf dianggap sebagai satu obat ampuh untuk mengobati kehampaan tersebut.

Dalam Islam tasawuf digambarkan sebagai salah satu aspek dari segi tiga yang saling berhubungan erat. Segi tiga itu yaitu pertama: *Islam*, sebagai aspek *'amali* yang meliputi ritual-ritual ibadah dan muamalah yang pada perkembangannya lebih akrab disebut dengan *syari'ah*. Kedua: *Iman*, sebagai aspek *'itiqadi* yang termasuk di dalamnya iman kepada Allah, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, utusan-utusan-Nya, hari akhir dan takdir-Nya. Ketiga: *Ihsan*, sebagai aspek *al-ruhi* yaitu aspek kejiwaan. Di dalam aspek kejiwaan inilah terkandung banyak sekali *maqam* ruhani yang disebut tasawuf.

Buku pemikiran tasawuf Kang Jalal ini dapat diposisikan sebagai "tasawuf modern", sehingga sangat bermanfaat bagi masyarakat urban yang dahaga akan nutrisi ruhani dalam menjalani kehidupan mekanis dewasa ini.

Muhammad, Drs. MA., lahir di Aceh Pidie 1959, sehari-hari adalah dosen Fakultas Ushuluddin IAIN-SU Medan. Selain itu aktif dalam berbagai pertemuan ilmiah nasional dan internasional, serta program pemberdayaan masyarakat.

ISBN: 978-602-97698-4-5

Panjiaswaja Press

Penerbit Buku-buku Keislaman,
Sosial dan Humaniora

Khazanah Ilmu

Ushuluddin

Buku Daras II

Panjiaswaja Press